Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2015 Sayi: 5 ISSN: 2148-0958



Antikçağ Felsefesi

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı: 5, Ekim 2015
ISSN: 2148-0958

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.
Felsefi Düşün, The Philosopher's Index tarafından indekslenmektedir.
Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.
Felsefi Düşün is indexed by The Philosopher's Index

Sayı Editörü / Issue Editor
Çiğdem DÜRÜŞKEN

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Piemonte Orientale Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı – İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com
Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 30 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.
IBAN: TR06 0011 1000 0000 0028 6249 06
Abonelik ile ilgili daha fazla bilgi için
www.felsefidusun.com

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik

Dergimizin altıncı sayısında konumuz Hegel ve Hegelcilik olacak. Bu sayı, felsefe tarihinde belirleyici bir yeri olan Hegel'in kendi özgün felsefesinin yanı sıra Hegelcilik ve Hegelciler üzerinden tüm yorum ve okumaları içeren makalelere de açık olacak.

Sayı Editörü: Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)

Makale göndermek için son tarih: 1 Şubat 2016

Felsefi Düşün Sayı: 7 / Mantık

Dergimizin yedinci sayısında konu başlığımız Mantık olacak. Bu sayımız, geçmişten günümüze mantık-felsefe bağıntısını irdeleyen, mantık çeşitleri ve mantık tarihi hakkında kaleme alınmış tüm özgün makalelere açık olacak.

Sayı Editörü: Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)

Makale Göndermek İçin Son Tarih: 1 Temmuz 2016

Bu Sayının Hakem Kurulu

Çağatay AŞKİT (Ankara Üniversitesi)
Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Samet BAĞÇE (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Fulya BAYRAKTAR (Gazi Üniversitesi)
Nihal Petek BOYACI (Medeniyet Üniversitesi)
Fikret ÇELİK (Kırıkkale Üniversitesi)
Erdem ÇİFTÇİ (Mersin Üniversitesi)
Tufan ÇÖTOK (Sakarya Üniversitesi)
Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi)
İbrahim Safa DAŞKAYA (Sakarya Üniversitesi)
Didem DEMİRALP (Gazi Üniversitesi)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Reyda ERGÜN (Kadir Has Üniversitesi)
Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Tarık Necati ILGICIOĞLU (Galatasaray Üniversitesi)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)
İnan KALAYCIOĞULLARI (Ankara Üniversitesi)
Sibel KİBAR (Kastamonu Üniversitesi)
Çiğdem MENZİLCİOĞLU (İstanbul Üniversitesi)
Esra Çağrı MUTLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi)
Emir Hasan ÜLGER (Başkent Üniversitesi)
Mustafa YILDIZ (Erciyes Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Çiğdem DÜRÜŞKEN/ SUNUŞ / 5

MAKALELER

Bengü CENNET- Boethius'un Tesellisinde İnsan Olmak / 7

Aylin ÇANKAYA- Platon'un Symposion'unda (Şölen) Eros'un (Aşk) Doğası Meselesi: Bir Ölümsüzlük Arzusu / 23

C.Cengiz ÇEVİK- Cicero'nun Siyaset Anlayışında 'Tiran' Kavramı Üzerine Bir İnceleme / 45

Eyüp ÇORAKLI- Çalışmanın Metafiziği: Hesiodos'ta Emek Fikri ve Bireyselleşme Süreci / 63

Mehmet GÜNENÇ- Antik Yunan Felsefesi Bağlamında Filozofların Yetkinliği ve Bilgelik Sorunu / 93

Hakan İŞÖZEN- Unsurlar ve *Psykhê* Arasındaki Rabıtanın Kurulmasındaki Ontolojik Güçlükler / 119

Gamze KESKİN YURDAKURBAN- Platon'un ve Burke'ün 'Güzel' Anlayışları Üzerine Bir Deneme / 135

Cengiz İskender ÖZKAN- Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı / 165

Aliş SAĞIROĞLU- Quine ile Platon'un Timaios'unu Okumak / 193

Özgür SOYSAL- *Parrhesia*: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştiri / 217

Hüseyin Fırat ŞENOL- Tarihe Yaklaşımlar ve Tarih Felsefesinin Gelişimi Bakımlarından Antikçağ Yunan Düşüncesi ve Aristoteles / 275

Serdar TEKİN- Aristoteles'te Tragedya ve Etik: *Poetika* Üzerine Notlar / 301

CONTENTS


Çiğdem DÜRÜŞKEN/ INTRODUCTION / 5

ARTICLES


Bengü CENNET- Being Human in Boethius' Consolation / 7


Aylin ÇANKAYA- The Problem of Eros' (Love) Nature in Plato's Symposium (Feast): (A) Desire for Immortality / 23


C.Cengiz ÇEVİK- A Discourse on the Concept of 'Tyrant' in Cicero's Political Thought / 45


Eyüp ÇORAKLI- Metaphysics of Working: The Idea of Labour and the Process of Individualisation in Hesiod / 63


Mehmet GÜNENÇ- The Problem of Philosophers' Wisdom and Competency within the Context of Ancient Greek Philosophy / 93


Hakan İŞÖZEN- Ontological Difficulties in the Construction of the Relation Between the Elements and *Psykhê* / 119


Gamze KESKİN YURDAKURBAN- An Essay Concerning the Conception of 'Beautiful' in Platon and Burke / 135


Cengiz İskender ÖZKAN- The Causality of Becoming and Change in Timaeus and Four Senses of the Concept of 'Cause' / 165


Aliş SAĞIROĞLU- Reading Plato's Timaeus with Quine / 193


Özgür SOYSAL- *Parrhesia*: Courage of Truth-telling and Criticism / 217


Hüseyin Fırat ŞENOL- Ancient Greek Thought and Aristotle with Regard to Perspectives on History and the Course of Philosophy of History / 275


Serdar TEKİN- Tragedy and Ethics in Aristotle: Remarks on the *Poetics* / 301

SUNUŞ



Antikçağ felsefesi, felsefe tarihi içinde başlı başına bir araştırma ve tartışma alanı olmakla birlikte, kendisinden sonraki bütün çağları besleyen bitimsiz bir pınardır. Batı Felsefesinin adıyla sanıyla ve tüm temel terminolojisiyle doğduğu bu dönem, her şeyden önce Yunan-Roma toplumlarının düşünce dünyasını yansıttığından, dolayısıyla Yunanca ve Latince yazılmış fragmanlardan ve eserlerden edinilen bilgiye dayandığından, özünde filolojik-felsefi yöntemle araştırılmayı ve yorumlanmayı gerekli kılar. Bu yüzden tarih penceresinden bakıldığında antikçağ felsefesiyle ilgili dünyadaki en halis çalışmalar, klasik dillere hâkim, edebi geleneğin mayasıyla yoğrulmuş filozoflarca biteviye didik didik edilerek ortaya konan yorumlamalardır.

Kaba hatlarıyla, elimize geçen ilk belgeler olan Homeros ve Hesiodos'un mitolojik metinleriyle başlayıp ortaçağın ilk basamaklarında duran filozofların metinlerine kadar uzanan felsefenin bu özel alanını uğraş konusu edinmek, keşif dolu zorlu bir yolculuğu göze almak demektir. Genel olarak mitolojik düşüncenin geri plana itildiği ve yerini teorik düşüncenin aldığı İÖ 6. yüzyılda sorulan "*Arkhê* nedir?" sorusuyla başlatılan, Sokrates, Platon ve Aristoteles'le doruk noktasına erişen, Hellenistik dönemde özellikle Epikuros ve Stoacı okullarla birlikte genişleyip büyüyen ve özü aynı kalmakla birlikte farklı toplumların farklı renklerine bürünen, Yeni-Platoncuların eskiyi kendi ilgi alanları çerçevesinde yorumlamalarıyla çeşitlenen, en nihayet Augustinus'la birlikte ortaçağa zemin hazırlayan antikçağ felsefesinin tüm satır araları, Julián Marías'ın ifadeleriyle "kesin bilgiye sahip olan, özgün şekilde yaşayan ve davranan," başka deyişle kesin bilgiye sahip olmanın ve yaşam tarzlarını kesin bilgiye göre belirlemenin yollarını arayan filozoflar ve öğretileriyle örülüdür.

Bu örgüde, bu bilginin ve yaşam tarzının tarifi gizlidir; insanoğlunun neden zihninin ilk katı olan mitolojiyi terk edip zihninin en üst katı olan felsefi düşünüşe adım atma gereği duyduğunun ayrıntıları gizlidir; Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin girişinde dile getirdiği "İnsanoğlu doğal olarak (doğası gereği) bilmek ister" cümlesinin ve bu cümlenin biraz ilerisinde öne sürdüğü "İnsanın felsefi düşünüşe başlamasının

nedeni meraktır" önermesindeki insan doğasının özellikleri ve bu doğayı yüzyıllarca kat kat açan başka felsefecilerin görüşleri gizlidir; insanın bu merak yüzünden zihnini içinde yaşadığı şeylerden sıyırıp hepsini kucaklayacak şekilde nasıl kuşatıcı bir bakışla temaşa ettiği, kendisi dışındaki doğayı nasıl anlamlandırdığı, bu bağlamda bütün diğer bilimlerle nasıl bir ilişki ağı dokuduğu, aklı duyguların yükünden nasıl kurtardığı ve bu saf akılla önüne çıkmış olan problemlerle hangi yöntemlerle uğraştığı, gelecekte önüne çıkacak problemlerle de hangi yöntemlerle uğraşacağı gizlidir. Kısacası bu örgüde, insan dünya üstünde varoldukça varolacak olan felsefeyi neden bir yaşam kılavuzu haline getirmemiz gerektiğinin bütün nüveleri gizlidir.

Ülkemizde felsefe alanındaki dergiler arasında konuya ciddi yaklaşımı neticesinde kısa sürede özel bir yer edinen *Felsefi Düşün* dergisi bu sayısını antikçağ felsefesine ayırmakla bu gizi günümüzün bakış açısıyla yeniden gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Dergiye katkıda bulunan özellikle genç felsefecilerin Platon ve Aristoteles ağırlıklı ve zaman zaman modern çağ filozoflarının görüşleriyle karşılıklı bağlantılar içinde sundukları çalışmaları bizi yeniden antikçağın kıyılarına götürüyor ve günümüzdeki sorunları felsefeyle derinden kavramak ve anlamlandırmak için önce antikçağın o bitimsiz pınarından içmemize zemin hazırlıyor ve bu konuda yapılmakta olan çalışmaların seyrine katkıda bulunmak açısından önemli bir adım atıyor.

Bu vesileyle böylesine zahmetli bir işe girişen *Felsefi Düşün* ekibinin şahsında, gerek yazılarıyla katkıda bulunan değerli akademisyenlere, gerekse emeklerini esirgemeyip bu sayının okuyucularla buluşmasını sağlayan bütün kültür dostlarına, öncelikle bir Klasik Filolog olarak teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN

BOETHIUS'UN TESELLİSİNDE İNSAN OLMAK

Bengü CENNET*

BEING HUMAN IN BOETHIUS' CONSOLATION

Öz

Bu çalışmanın amacı Boethius'un *Consolatio Philosophiae* (*Felsefenin Tesellisi*) eserinde kurduğu mantık örgüsünde insanın yerini anlamaya çalışmaktır. Boethius'un sürgün edildiği Pavia'da kaleme aldığı eser yaratılan üç farklı karakterle renklenmiş; mahkûm olan Boethius'un yaşamı boyunca peşinden gittiği ve iyi bir insan olmak için kendisine kılavuz edindiği *Philosophia*'nın (Felsefe) ışığıyla yolunu bulmaya çalıştığı bir serüvene dönüşmüştür. Ölüme mahkûm edilmiş ve kederiyle ne olduğunu bile unutan bir adamın, insanın sadece akıl varlığı olmadığını hatırlaması, yani Tanrı'nın evreni nasıl yönettiğini en baştan dinlemesi gerekmektedir. Bunun için Boethius'un tüm yaşadıkları sonucunda düştüğü insani yanılgılardan kurtulmak için kendisini ikna edişini adım adım takip edilerek, Felsefe'nin dilinden dökülen kader, en yüce iyi, adalet gibi kavramlar benzer düşünür ve felsefe okullarıyla karşılaştırılarak kısaca incelendi. Böylelikle Boethius'un diyalektik yaklaşımıyla metnin tamamında kurduğu Tanrıça Felsefe ve mahkûm Boethius, her şeyin yegâne kaynağı Tanrı ve insanoğlu karşıtlıkları açıklandı. Sonuç olarak kederden ne olduğunu dahi unutmuş olan bir insanın kendisini tekrar nasıl hatırlayabileceği, her zaman içinde taşıdığı tanrısal özü nasıl idrak edebileceği açıklığa kavuşturuldu.

Anahtar Kelimeler: Boethius, Yeni Platonculuk, teselli, insan, kader, en yüce iyi.

* İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr., e-mail: bengucennet@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 7-22.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 09.09.2015)

Abstract

The aim of this article is to understand human concept in Boethius' *Consolatio Philosophiae*. This work of Boethius, which he wrote during his exile in Pavia, encoloured with the way of creating three different characters and became an adventure, that Boethius in chains been trying to find his path by following the light of his lifelong teacher *Philosophia*. The man who condemned to death, and forgot everything with his grief, needs to remember that human is just not only a rational being. Because of that he needs to recall how God rules the universe. To this end I retrace the steps of Boethius while he was convincing himself and briefly analyze the concepts that Philosophy explained in whole work, such as fate, the highest good and justice. Thus I tried to explain the contrast that Boethius set up with his dialectic way of thinking, as Goddess Philosophy and Boethius in chains, God –the creator of everything- and human being. In conclusion it's clarified how a man, who forgets everything with grief, could remember his own nature and could find the divine essence, which every human being have in his own with his creation.

Keywords: Boethius, Neoplatonism, consolation, human being, fate, the highest good.

***

Antikçağ ve Ortaçağ düşünce dünyası arasında adeta bir köprü vazifesi gören Hıristiyan düşünür ve devlet adamı Boethius'un *Consolatio Philosophiae* (*Felsefenin Tesellisi*) eseri hem yazım tekniği hem de içerik ve üslubu dikkate alındığında döneminin önemli yapı taşlarından biridir.[1]

[1] Anicius Manilius Severinus Boethius (MS. 480-525) Batı Roma'nın son imparatoru Romulus Augustulus baştayken, Roma'nın soylu ailelerinden biri olan Anicius ailesinin (*Gens Anicii*) parçası olarak doğmuştur. Genç yaşta kaybettiği babası Flavius Manlius Boethius da 487 yıllında konsüllüğe atanmış, tanınmış bir kişidir. Babasının ölümünden sonra yine önemli bir devlet adamı olan Quintus Aurelius Memmius Symmachus tarafından evlat edinilerek edebiyat ve felsefe dolu bir yaşamın kapılarını aralar. Symmachus tarafından da çok sevilen Boethius bu sayede doğduğu şehir olan Roma'da Hıristiyan eğitimi görmüş, sonra bu din üzerine pek çok araştırma yapmıştır. Eğitimini tamamlamak için hem antik dönemin hem de Boethius'un yaşamış olduğu dönemin kültür kenti olan Atina'ya gitmiş ve orada eğitimini tamamlarken bir yandan da neredeyse anadili kadar iyi Yunanca öğrenmiştir. Tüm eğitim yaşamı boyunca hem babası hem kayınpederi olan ve Aristokratik pagan düşüncesini Hıristiyanlıkla harmanlayan Symmachus kendisine yol

Ülkemizde Boethius hakkında yapılan çalışmalar ya onun sadece felsefi bakışını çerçevelemiş, ya da yalnızca *Felsefenin Tesellisi* eserinde detaylıca karakterize ettiği *Philosophia* (Felsefe) figürü üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmanın amacı; eserin geneline yaygın olan insan doğasına dair düşünceleri kısaca analiz etmek, Boethius'un hem Pagan düşüncesinden hem de Hristiyanlık inancından edindiği bilgi birikimiyle zenginleşen üslubunu, metaforik anlatımını idrak etmek olacaktır. *Felsefenin Tesellisi*'nde tanrısal özelliklere sahip kurtarıcı bir kadın

---

gösterici olmuştur. Boethius'un da düşüncelerini Roma ve Yunan kültürüyle bezemiş olması Hıristiyan inancından uzaklaşmasına sebep değil aksine tümünü birleştirme yolu olmuştur. Politik olarak da aktif bir yaşam sürmeye başlayan Boethius Batı Roma İmparatoru Büyük Theodoricus (454-526) zamanında 510 yılında konsül (*consul*) seçilmiş ardından 520 yılında sivil memurlar ve askeri görevlilerin üzerinde yargı yetkisine sahip olan *magister officiorum* görevine getirilmiştir. O sırada evlenmiş olan ve iki oğlu da konsüllüğe atanan Boethius'un hayatını tamamen değiştiren bir olay olur, Doğu ve Batı Roma arasında yönetim değişikliği sebebiyle çıkan gerginlik Theodoricus'un da aklını karıştırmaya başlar. Bu güvensiz ortam Roma'nın hem siyasi hem de dinsel anlamda bunalıma sürüklenmesine, Theodoricus'un tedirginlikle etrafındaki herkesin sözüne kulak vermesine sebep olur. Boethius'un *Felsefe'nin Tesellisi* eserinin ilk kitabında da detaylıca anlattığı üzere bkz., Boethius, *Consolatio Philosophiae*, 1. 4p. 34-76 (*Tractates. The Consolation of Philosophy*, ed. ve çev. J. Henderson. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1973.) Doğu Roma İmparatorluğu'nun kendisini yıkmak için iş birlikçi aradığı düşüncesine kapılan Teodoricus aradığı suçluyu bulmuş gibidir. Senatus üyesi Albinius Doğu ve Batı Roma arasında bir köprü oluşturmaya çalışırken Teodoricus'un zihninde Constantinopolis'teki yönetime destek olduğu düşüncesini yaratmıştır. Albinus bu iddialara karşı çıkıp reddetmiş olsa da, Teodericus Albinus'un Doğu Roma işbirlikçisi olduğuna inanmış ve onu Verona'da vatan haini suçlamasıyla tutuklatmıştır. Boethius kendisi gibi senato üyesi olan dostu Albinus'un haklarını savunur ve Teodoricus'un karşısına çıkıp Albinus'un Roma'nın kıymetli bir senatoru olduğunu ve bir Romalı senatorun bu suçla hüküm giymesinin ne kadar utanç verici olduğunu söyler. Ardından Albinus'un işbirlikçisi olarak görülen Boethius Pavia'ya sürülür ve işkence edilerek öldürülür.

Pavia'da sürgün edildiği yerde kaleme aldığı en ünlü eseri *Consolatio Philosophiae* (*Felsefe'nin Tesellisi*) Boethius ve onun tarafından kişileştirilmiş olan Felsefe yani *Philosophia* (Felsefe) arasında geçen hayali bir diyalogdur. *Felsefe* birçok felsefe geleneğini temsil eden, geçmiş dönemlerin farklı okulları tarafından yıpratılmış (her felsefi grup ondan kendine bir parça almak istediğinden elbisesi parçalanmıştır) ancak Sokrates ve Platon'a kadar geri giderek neredeyse tüm felsefi akımların bir yerde toplandığı, bedenlendiği hali gibidir. Bu bağlamda eser yalnızca felsefi bir eser değil, aynı zamanda felsefe hakkında bir eserdir. Boethius'un en ünlü eseri olan tam adıyla *De Consolatione Philosophiae*'ın, düşünürün kendi eseri olmaktan çok, Antikçağdan Ortaçağa uzanan bir köprü gibi, antikitedeki tüm görselliğin, dinin ve savların antik dünyadan orta dünyaya geçişini sağladığını dile getirmiştir. John Marenbon, *Boethius* (London: Oxford University Press, 2003) 3-4, 10-11; John Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy Vol. 3: Medieval Philosophy* (NY: Routledge, 1998), 11-29; David Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (Cambridge University Press, 2003), 209-210.

olarak karşımıza çıkan *Felsefe* o kadar fazla anlam yüklüdür ki eserin genelinde ondan daha dikkat çekici bir şey bulmak oldukça zordur. Boethius eserde kendisini anlatıcı konumda tutarak olayları dışarıdan gözlemleyen biri gibi karakterleri ve yaşananları aktarır. Mahkûm olarak seslendiği ve esin perileriyle haline acıyan, teselli edilmeye ihtiyaç duyan Boethius birinci karakteridir, ardından onun teselli edicisi tanrıça Felsefe bir kurtarıcı ve tanrının meleği gibi belirir, tüm bunlara ek olarak bu iki karakterin diyaloglarını bize anlatan düşünür Boethius vardır. Boethius aktarmak istediği bilgi birikimini ve başına gelen talihsizlikleri bize bir teselli süreci olarak aktarır. Felsefe'nin mahkûm Boethius'u sorularıyla hem yorup hem de tedavi ettiği diyaloglar düşünürün hayat görüşünü, evren anlayışını, ahlaki yaklaşımlarını ve daha pek çoğunu bozulmaz bir mantık örgüsüyle anlatır.[2] Öte yandan dönemin edebi eserleri göz önüne alındığında oldukça zengin bir kurguya sahip olan bu teselli eseri hakkında unutulmaması gereken şey, Boethius tarafından uğradığı haksızlıkları herkese anlatmak amacıyla yazılmış olduğudur.[3]

---

[2] *Consolatio* (teselli) türünde yazılan metinler Antikçağda başlayıp Hıristiyanlığa devam eden geniş bir yelpazede etkin rol oynamıştır. Düşünür ve edebiyatçıların kendilerini, geride bıraktıklarını veya yakınını kaybetmiş olan dostlarını teselli etmek amacıyla felsefi tedavi yöntemleriyle donatılmış bir yazım türü olarak hem yazarın iç dünyası hem dönem politik koşulları hem de hitap ettikleri kişilerin karakterleri hakkında fikir verir. Özellikle Antikçağda farklı felsefe okullarının düşünceleriyle örülü olan teselli metinleri Hıristiyanlık döneminde zor durumdaki kişiye tanrının yolunu işaret eden bir kılavuz görevi görmüştür. Boethius'un tesellisiyse hem Antikçağ felsefe okulları ve düşünürlerinden güç alırken hem de Hıristiyan üslubun peşinden gitmiş, bu şekilde farklılığını ortaya koymuştur. Metin biçimi olarak *prosimetrum* adı verilen özel bir edebi türde yazıldığından ve karakter yaratımı yaparak özellikle birinci ağızdan yazmak yerine kendisini iki farklı kimlikle bize sunduğundan düşüncenin direkt olarak verildiği felsefi teselli mektuplarından ve metinlerinden ayrılır. Boethius, eser boyunca, hem sürgün edilmiş "ben"i hem de onu teselli etmek amacıyla sorgulayan Philosophia'yı ince bir retorik ayarla yönlendirir ve öğrenen ile öğretileni aynı didaktik yapıda buluşturur. Jo-Marie Claassen, *Displaced Persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius* (University of Wisconsin Press,1999), 171.
Eserde düzyazılarda (*prosa*) sürdürülen tartışma 39 adet mitolojik öğeyle süslü şiirle (metrum) renklendirilir. Bu şiirler pagan düşüncesinin özelliklerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda Boethius'un antik dönem söylenceleri hakkındaki engin bilgisini de açığa çıkarır. Philosophia, bu öykülerin verdiği mesajı kullanarak, Hıristiyan inancının ön plana çıktığı felsefi düşünceleri bile antik dönemle rahatlıkla ilişkilendirir. John Marenbon, Boethius'a şiirlerde kullandığı retorikle ve şiirlerin konularının kurgusuyla Tanrı'ya *hexametron* vezni kullanarak dua eden bir Hıristiyan derken ne kadar haklıdır! Bkz., Marenbon, *Boethius*, 151.

[3] Boethius, *Consolatio Philosophiae*, 1. 4 p. Yazar ve eserin kısaltması bundan sonraki dipnotlarda "Boe*. Cons*." olarak kullanılacaktır. Eserin her bölümü *prosa* (düz yazı) ve *metrum* (şiir) şeklinde birlikte yazıldığı için metne yapılan tüm göndermelerde bu bilgi *p*. veya *m*. şeklinde paylaşılacaktır.

Eserin şifacısı olan (*Philosophia*) Felsefe karakteri Boethius'un biriciğidir, bu sebeple hem yazar tarafından hem de Modern çağ araştırmacıları tarafından detaylıca incelenmiş olması oldukça doğaldır. Ancak Boethius'un anlatımının karşıtlıklar üzerinden kurulduğunu ve Yunan diyalektiğiyle hareket ettiğini unutmadan yapılan okumalarda fark edilecektir ki, Felsefe'nin karşısında mahkûm Boethius olduğu gibi; Boethius'un tüm eser boyunca ulaşmaya çalıştığı Hıristiyan Tanrı'sının karşısında aciz olan insanoğlu vardır. Boethius'un Antikçağ düşüncesine olan hâkimiyetiyle Sokrates'ten Seneca'ya, Platon'dan Cicero'ya önemli düşünür ve felsefecilerin dünya görüşleriyle harmanladığı tesellisini ilerlettiği tek bir yön vardır: her şeyin tek nedeni olan Tanrı.[4] Pagan dünyanın düşünce okullarına sırtını çevirmeden, Hıristiyan tanrı anlayışını savunduğu için kendisinden sonraki bazı araştırmacılar tarafından pagan olduğu savunulan Boethius'un eseri incelendiğinde, Antikçağ felsefe görüşünden farklı bir bakış açısı olduğu görülür. Antikçağda felsefe bir yaşam biçimi şeklinde kişinin yaşamına nüfuz eder ve onun ahlaklı bir yaşam sürmesini sağlarken, Boethius'ta Hıristiyan bir melek figürü gibi kanatlarını açarak onu tanrının yoluna götüren kılavuza dönüşür.[5] Özellikle eserin son kitabında Felsefe'nin ağzından dökülenlere baktığımızda Homeros'un yücelttiği güneş tanrısı Phoebus'un sıfatlarını küçümseyerek onun doğanın derinliklerine ulaşamayacağını söylediğini görürüz:

> Oysa bu koca dünyanın yaratıcısı öyle mi ya! Her şeyi yücelerden seyreden O'na, ne dünyanın bu koca kütlesi karşı durabilir, ne kara kara bulutlara sarılmış gece. Neler oluyor, neler olmuş, neler olacak, tek bir bakışı yeter anlamaya.[6]

Böyle bir tanrının yarattığı dünyada, başına gelenlerin sorumlusu olarak tutabileceği ve isyan edebileceği herhangi bir yer veya şey bulamadığı için bir teselli yolu arayan Boethius'un kendisiyle olan hesaplaşması tam da burada, evrenin yegâne yaratıcı olan tanrının varlığını kabul ettiği fakat kendisinin ne olduğunu unuttuğu yerde başlar. Düşünür, tanrının evrenin yaratıcısı olduğu konusunda herhangi bir şüphe duymaz.

---

4 Boe*. Cons.* 5.1 p.

5 Bengü Cennet, *Boethius'un Consolatio Philosophiae'ında Philosophia Anlayışı* (İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 124-130.

6 Boe. *Cons.* 5. 2 m.

> 'O halde, öncelikle seni nasıl tedavi edeceğimi anlamam için, birkaç soru sorup zihnine dokunmama ve ne halde olduğunu görmeme izin verecek misin?' 'İstediğini sor,' dedim, 'sorduğuna yanıt vereceğim.' Bunun üzerine Felsefe şöyle sordu: 'Dünyanın gelişigüzel ve rastlantısal nedenlere göre mi yönetildiğini düşünüyorsun, yoksa aklın dümende olduğuna mı inanıyorsun?' 'Bu kadar düzgün bir işleyişin kör bir rastlantının eseri olduğuna hiç inanmamışımdır. Tanrının yaratıcı olarak eserinin başında olduğunu biliyorum ve hiçbir gün bu düşüncemin doğruluğundan kuşku duymayacağım.'[7]

Ancak tanrının yaratıcı gücü ve varlığını kabul ettikten sonrası için aynı şey söylenemez. Felsefe sorularla mahkûmun kafa karışıklığının sebebini bulmaya çalışır. Boethius'un evrenin tek bir yaratıcısı olduğunu kabul edişinin ardından sevinen Felsefe, bu şekilde düşünen birinin nasıl olur da böylesi kedere boğulacağını bir türlü anlamaz. O yüzden sorunun başka bir yerde olduğunu düşünerek bir adım daha atar ve mahkûma yaratıcı tanrının evreni nasıl yönettiğini bilip bilmediğini sorar. Boethius'un bu konuda kesin olarak bilmediği şeyler vardır, başlangıçtan emindir ama sonun ne olduğu konusunda kafası karışmış durumdadır ve Felsefe'ye göre Boethius'un hastalandığının ilk belirtisi budur. Ona göre birey düşünsel anlamda sarsıldığında muhakkak aklı karışır, çok iyi bildiği şeyleri unutabilir yani aslında yerinden oynayan bir bitki gibidir ama kökü asla kurumaz.[8] Boethius'a sorular sormaya devam eden Felsefe bu sefer onun insan olduğunu anımsayıp anımsamadığını sorar, Boethius insan olduğunu hatırlar ama insanın ne olduğu hakkında kısıtlı bir bilgisi vardır.

> '… Ama şu soruyu da yanıtlamanı isterim: insan olduğunu anımsıyor musun?' 'Niçin anımsamayayım ki?' dedim, 'elbette anımsıyorum.' 'O halde, insan nedir? Tanımlayabilir misin?' 'Yoksa benim akıl varlığı, ölümlü bir canlı olduğumu bilip bilmediğimi mi öğrenmek istiyorsun? Bunu biliyorum ve böyle olduğumu açıkça söylüyorum.' Bunun üzerine Felsefe şöyle sordu: 'Senin ne olduğuna ilişkin başka hiç mi bir şey bilmiyorsun?' 'Hayır, başka hiçbir şey bilmiyorum.'[9]

Böylelikle Boethius'un hastalığının diğer sebebini bulan Felsefe ilkin iyileştirilmesi gereken en önemli sorunun bu olduğunu anlar, Boethius

---

7 Boe. *Cons*. 1. 6 p. 1-10; Bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, 78. Metnin birebir alıntılanan tüm çevirileri için Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınevi-Felsefe Dizisi, 2015) kullanılmıştır.

8 Boe. *Cons*. 1. 5-6 p.

9 Boe. *Cons*. 1. 6 p. 20-35. (Bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, 79)

kim olduğunu tanımaktan vazgeçmiştir. Hastalığın kaynağını bulunca çözümünü de bulan Felsefe tedavi için ilk hedefinin Boethius'a kim olduğunu hatırlatmak olduğunu söyler.[10]

Eserin ilk kitabında durum tespiti yapan anlatıcı Boethius'un aklı mahkûm edildiği sırada uğradığı haksızlıkla karışır, evrenin yaratıcısı tanrının varlığını hatırlar ama evreni nasıl yönettiğini unutmuştur, kendisinin insan olduğunu bilir ama aslında ne olduğunu bilmez. Felsefe bir hekim titizliğiyle çalışıp hastalığı tespit edince çözümün ne olduğunu da bulmuştur, öncelikle ona tanrının evreni nasıl yönettiğini hatırlatmalı ve insanın evredeki yerini anlamalıdır. Böylelikle Felsefenin tesellisi tanrı karşısında insanın yerini aktararak devam eder. Boethius'un öncelikle insanın ne olduğunu anlamaya çalışması aslında Plotinus'un yaklaşımına ve doğal olarak Yeni Platonculuğa oldukça yakındır. Plotinus'a göre evrenin ne olduğunu anlamak için öncelikle insanın ne olduğunu anlamak gerekir. Sadece doğanın gözlemlenmesi veyahut doğal olanın idraki evrenin yapısını anlamak için yeterli değildir Plotinus'a göre. Özellikle öğrencisi Porphyrius[11] tarafından toplanan *Ennead*'larında da göreceğimiz gibi insan 'bir' olan tanrının bir tasarısı olarak vardır, Plotinus'a göre dünya ruhtan, ruh akıldan ve akıl 'bir'den türemiştir.[12] Boethius da aynı yaklaşımla Hıristiyan Tanrı'sının peşinden giderken önce onun yaratımı olan insanın yaşamına etki eden, onun aklını karıştıran soruları çözümlemelidir. Bu sebeple Felsefe'ye insan olarak neleri değerli neleri değersiz gördüğünü mahkûm Boethius'a anlattırır. İnsan başına gelen felaketlere hayıflanır ve edindiği para, şan, şöhret, vb. şeylere sevinir, üstelik her ikisinin sebebini de kadere yükler. Bu sebeple Felsefe öncelikle kaderin insan yaşamındaki yerini anlatmak ister ve Kader tanrıçasının ağzından konuşmaya başlar, insanın doğumundan ölümüne kadar nelere sahip olduğunu ve ne yöne ilerlediğini aktarır.

[10] Boe. *Cons*. 1. 6 p. 40-55.

[11] Plotinus (MS 204-270) Platoncu felsefe eğitiminin ardından düşüncesi ve ruh anlayışıyla Neoplatonizmin kurucusu olarak felsefe tarihinde önemli bir yer tutar. Bu şekilde pek çok kişi yetiştiren Plotinus'un metinlerini öğrencisi Porphyrius (234-305) sayesinde elde ediyoruz. Hocasının yaşamını ve yazdıklarını ölümünden 30 yıl kadar sonra yayımlayan Porphyrius'un kendisine ait farklı metinleri bulunmaktadır. Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy* (Blackwell Publishing, 2006), 577.

[12] Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Clarendon Press, Oxford, 1995) 75-76; Plotinus, *Enneades*, 3.8. (*Ennead, Volume III*, ed. ve çev. Arthur Hilary Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1967.)

Boethius'a göre insanoğlu ana rahminde hiçbir şeye sahip olmadan var olur ve dünyaya geldikten sonra Kader tanrıçasının kucağında büyür.

> Doğa seni annenin rahminden yarattığında, seni çıplak ve hiçbir şeyin yokken aldım ve benim kaynaklarımla besledim. Seni şımartacak şekilde üstüne düştüm –senin bana böylesine kızmanın nedeni işte bu!- ve pohpohlayarak yetiştirdim. Benim yetkimdeki her şeyin en bereketlisi ve en görkemlisiyle donattım seni. Şimdi canım senden el çekmek istiyor. Başkasına ait olanları kullandığın için minnet duymalısın. Tamamen sana ait şeyleri kaybetmişsin gibi, şikâyet etmeye hakkın yok ki![13]

Tanrının değişmez düzeninde Kader insanın hizmetinde olsa da yaşamdaki iniş çıkışlarda dengesini kaybeden ve doğru düşünemez hale gelen insan, bundan ötürü Kader tanrıçasının kendisini alaşağı ettiği sanrısıyla öfkelenir. Boethius'a göre insan zihninin doğası gerçek düşüncelerden böylesi sanrılara sürüklenince gerçek görüşü engelleyen zihinsel bir karmaşa bulutu yükselir. Bunu dağıtmak içinse Felsefe'nin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır.[14] Hakikati görmek ve aklın görüşünü engelleyen bu karmaşadan uzaklaşması için insanın boş sevinçlerden, korkulardan soyunması hatta umudu kovup acıları da yanına yaklaştırmaması gerektiğini söyleyen Felsefe, mahkûm Boethius'u olduğu yerden çıkartmak için tüm heyecanlarından arındırmak isteğindedir.[15] Bir akıl varlığı olduğundan başka bir şey hatırlamayan Boethius nasıl yaşaması gerektiğini öğrenmektedir, ancak bu şekilde mutluluğa ulaşabileceğini, içinde bulunduğu durumu anlayabileceğini fark etmiştir.

Boethius'a göre tüm heyecanlarından arınan insan Kader'in ona sunacağı her şeye de hazırlıklı demektir. Bu bakış açısı hem Roma Stoasına hem de onun biricik temsilcilerinden Seneca ve Epiktetos'un yaklaşımlarına oldukça yakındır. Seneca'nın *De Providentia* eserinde de "kahpe" ve "dönek" olarak nitelendirilen Kader Tanrıçası çarkının başında, herkesi bu çarkın bir gün en üstüne çıkarırken ertesi gün en altına indirebilir güçtedir.[16] Özellikle heyecanlardan arınma düşüncesinin temelindeyse

---

13 Boe. Cons. 2. 2p. 10-16. (Bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, 88)

14 Boe. Cons. 1. 7p. 55-60.

15 Boe. Cons. 1. 7m.

16 Seneca, *De Providentia,* 4. 2-6; 5. 5-6. (*Moral Essays 1: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia,* ed. ve çev. John William Basore, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1928.) Aynı düşünce Boethius'un

Epiktetos'un fragmanları ve *Enchridion* eserinde geniş olarak yer verdiği hissizleşme düşüncesini görebiliriz. Epiktetos'a göre insanları üzen başlarına gelen olaylar değil, onlara yükledikleri anlamlardır. Bir kişi etrafındaki hiçbir şeye sahip olmazsa, onları hiç kaybetmeyecekmiş gibi sevmezse veya sevdiği şeyin yapısını bilmezse o zaman elbette kaybedeceği bu şeyler elinden alındığında kendisini kaderin oyununa gelmiş hissedecek ve üzülecektir. Oysa Epiktetos bunun için çok basit bir örnek verir; çömleği seviyorsanız onun topraktan yapıldığını bilmeniz gerekir, böylece kırıldığında üzülmezsiniz veya bir insanı seviyorsanız onun ölümlü olduğunu hatırlamanız gerekir, böylece ölünce kederden karalar bağlamazsınız. İnsanın tüm yaşamını bir misafirlikteymiş gibi yaşamasını öneren Epiktetos, insanın önüne yemek geldiğinde bir parça alması gerektiğini, eğer tabak gelmezse ısrarla istememesini, önünden tabak alınıyorsa onu bırakması gerektiğini söyler. Hayatının her anında böylesi bir vazgeçişle yaşayan insanın aslında yalnız kendi elinde olan şeylerle mutlu olabileceğini ve aslında elinden alınmayacak olan bir kaç şeyin de bunlar olduğunu açıklar. Epiktetos'un düşüncelerinde açıkça görülen tek tanrılı yaklaşım bu görüşlerle şekillenir, ona göre her kişi kısa veya uzun birer piyeste kendisine biçilmiş olan rolü oynar ve bunu değiştirmesi mümkün değildir. Kendisine topal bir köle rolü biçildiğini bu yüzden asla yaşadıklarına karşı gelmediğini söyleyen Epiktetos sonsuz bir kabullenişle mutluluğa ulaşılacağını söyler. Ona göre birey yaşamında başına geleceklerin kendi istediği gibi olmasını beklememelidir, her şey olması gerektiği gibi olmalı ve birey tarafından böyle kabul edilmelidir. Çünkü Epiktetos'a göre ancak tanrının uygun gördüğünün en iyisi olduğunu kabul etmek mutluluğa ulaştırır.[17] Epiktetos'un bu düşüncelerine oldukça benzer şeyler söyleyen Boethius kader olarak kişileştirilen *Fortuna*'yı "tuhaf" diye niteler ve türlü oyunlarını gözler önüne serer. Ardından, Kader'in insanlık üzerindeki etkilerini ve bunlar hakkındaki düşüncelerini sıralar ki bu bölümde söyledikleri Ortaçağ felsefesinde kaderin yerini belirler niteliktedir: Kader bir insanı aldatmaya karar verdiyse, ona önce güler yüzünü gösterip kendisine dostça yaklaşır, sonra birdenbire ortada bırakıp acıya

Kader'inin de özelliğidir. Kader kendi ağzıyla çemberi olduğunu ve onu gönlünün istediği gibi çevirdiğini, onun nimetlerinden yararlananların canı el çekmek istediğinde de ses çıkarmamaları gerektiğini söyler. Kader'in verdiklerini kendinin gibi kabul eden insanın mutsuzluğa isyan etme hakkı da ortadan kalkmış demektir. Boe. *Cons*. 2. 2p. 20-33.

17 Epiktetos, *Epictetus Volume I: Discourses, Books 1-2,* ed. ve çev. William Abbott Oldfather (Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1925) 7-14; 21-29.

gark eder. Ama insan Kader'in bu tuhaflığına hiç tepki vermemelidir çünkü o her zaman insanlara karşı böyle ikiyüzlü olmuştur. Kader'in yaşattığı mutluluklar sahtedir, dolayısıyla kişi onun kendisine verdiği mutluluktan ne kadar uzak olursa o kadar huzurlu bir yaşam sürer. Felsefe'ye göre, Kader Boethius'a gerçek yüzünü göstermiştir. Boethius bu duruma tepki vermezse, şu an içinde yaşadığı acı, sonunda huzura dönüşecektir. Çünkü Kader yapacağını yapmış ve onu artık terk etmiştir; insan kader tarafından terk edilmedikçe, güvende olamaz. Demek ki, artık Boethius güvendedir.[18]

Boethius Kader'in sözlerini dinledikten sonra Felsefe ona duyduklarını anlayıp anlamadığını sorar. Kader'in sözleri etkileyici ve süslüdür ancak etkisi geçtiğinde insanın başına gelen felaketlerin kederi daha ağır bastığından tüm bunları unutacaktır. Dipte yatan keder kendisini gösterip insanın dengesini bozabilir. Bunun için Felsefe bireyin başına gelenlerin tanrının gözünde nasıl göründüğünü anlatıp, ona insanın nasıl olup da yaşadıklarının yüküyle ezildiğini aktarmak isteğindendir. Çünkü Boethius'a göre kötülük insanın özünün değişmesine ve artık başkalaşmasına sebep olur. Bunun için ilkin Boethius'a başına gelen iyiliklerden bahseder, tüm yaşamı boyunca başarılarla dolu bir hayat sürmüş, evlatlarının başarılarını görmüş, mutlu bir evlilik yapmış, kendisini evlatlık alan babasından sevgi ve destek görmüş biri olarak sayısız güzellik yaşamıştır. Ancak geçmişteki mutluluk Boethius için hiçbir şey ifade etmez, ona göre mutsuz olmanın ne kötü yanı bir zamanlar mutlu olduğunu hatırlamaktır.[19] İnsan yaşamı boyunca mutluluğun peşinden koşar, Felsefe'ye göre bunda yanlış olan bir şey yoktur, tek yapılması gereken gerçek mutluluğun ne olduğunu anlamaktır. İnsan yaşamında Kader'in sundukları da değersiz değildir, Boethius kader sayesinde elde edilenleri ikiye ayırır: ilki, peşinden sıkıntı da sürükleyen şeyler; örneğin zengin olan birinin sürekli soyulma tehlikesi altında olması ya da şöhretli birinin ününün evrenin sonsuzluğunda minicik bir yer kaplaması, bu minicik yerin de bir gün yok olup gideceği kaygısı. İkincisi ise kişinin aklı, bilgi ve erdem gibi değerlerle uyuşmayacak türden yüzeysel olan her şey. Felsefe'ye göre mutluluk insanın içindedir, ancak insanlar onu dışarıda ararlar; bunun sebebi ise yanılgı ve bilgisizliktir. Kader'in koparıp alamadığı tek şey, insanın kendisidir ve bundan daha değerli hiçbir şey yoktur. Felsefe'ye

[18] Boe. *Cons*. 2. 1p. 35-45.
[19] Boe. *Cons*. 2. 3m. 1-6.

göre insan kendine sahipse mutluluğun, yani gelip geçici olmayan iyinin kendisine de sahip demektir. Böyle bir iyi, Kader'in değişken yapısının alıp götürebileceği bir şeyde barınamayacağından, dünyevi olanın, yani Kader'in insana sunduklarının dışında, insanın içindedir.[20] Felsefe mutluluğu elde etmek için didinip duran tüm insanlığın, bunu sadece gerçek mutlulukta bulabileceklerini belirtir ve mutluluğun formülünü şöyle açıklar:

> Ölümlü yaratıkların tek bir endişesi vardır. Bunun için olağanüstü gayret sarf edip türlü işlerin peşine düşer, farklı yollardan ilerler; ama yine de mutluluğun yegâne amacına ulaşmak içindir tek çabaları. Bu iyinin kendisidir ve bir kez elde edildi mi, başka hiçbir şey istenmez. Gerçekten bu bütün iyilerin üstünde bir iyidir ve iyi olan ne varsa içinde barındırır. Eğer bir tek iyi bile onun dışında kalmış olsaydı, arzu edilecek bir şey dışarıda kaldığı için, o en yüce iyi olmaktan çıkardı. O halde, mutluluk bütün iyilerin bir araya gelmesinden oluşan bir mükemmeliyet durumudur.[21]

İnsanın mutluluğu amaç edinmesi, Platon'dan itibaren neredeyse tüm eski filozofların ahlâk anlayışında ortak olan bir düşüncedir.[22] Burada unutulmaması gereken şey, Boethius'un felsefesinin bu düşünceyi insan için bir son nokta olarak kabul etmesidir. Bu son, sonsuz iyilik ve huzurun bulunduğu yerdir. Boethius'a göre çok az insan bu noktaya ulaşabilir, ama bu nokta bütün insanların tek amacıdır. Tıpkı Epiktetos'un elimizde olanları değiştirmeye uğraşmadığımız ve sonradan edindiğimiz hiçbir şey için heyecan duymadığımız an ulaşacağımızı söylediği mutluluk gibi, bu mutluluk ancak dünyevi hediyelerden yüz çevrildiğinde, en yüce iyinin peşinden gidildiği an mümkündür. Boethius en yüce iyinin yaratıcı olan tanrının kendisi olduğunu vurgularken, böylesi bir iyiye ulaşan insanın tanrıya yakınlaştığını ve hatta kendisi olduğunu söyler, ona ulaşmak bu sebeple kolay değildir. Eserde en yüce iyiyi (*summum bonum*)[23] barındıran bir varlığın mutluluğun kendisi

---

[20] Boe. *Cons.* 2. 5m.-7m.

[21] Boe. *Cons.* 3. 2m. 2.-12. (Bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, 127.)

[22] Boe. *Cons*. 3. 2m. 14-15. "Çünkü insanların zihnine yaradılıştan itibaren gerçek iyiye ulaşma arzusu ekilmiştir." Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, 128. Ayrıca bkz. Platon, "Euthydemus", *Volume II: Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, ed. ve çev. W. R. M. Lamb, (Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1924), 278e.

[23] En yüce, en üst seviye anlamlarına gelen *summus* sıfatıyla, yine bir sıfat olan ve iyi, ahlak, cesaret gibi pek çok anlama gelen *bonus*un bir arada kullanımıyla elde edilen bir kavram olarak *summum bonum* insanların yanılgılarının ötesinde, çok az kişinin idrak edebileceği bir seviyede olan ve Boethius'un Tanrı'nın ta kendisi olduğunu

olduğunu savunan Felsefe, mükemmel iyilerin hepsinin birlikte var olduğu bir yerde eksiksiz mutluluktan bahsedilebileceğini ve bunun ancak hepsine zaten sahip olan tanrının tarifi olduğunu açıklar. 'Tanrı mükemmel iyidir çünkü iyi mutluluktur, böylece Tanrı mutluluktur.' akıl yürütmesiyle sonuca ulaşan Boethius, Marenbon'a göre Platoncu bir akılla, bu düşüncelerden şunu anlayabileceğimizi söyler: en yüce mertebede bulunan bir varlık yalnız iyi değil, iyiliğin ta kendisidir. Aksi takdirde iyiliği Tanrı'dan ayrı bir şey olarak görüp sadece Tanrı'nın iyi olduğunu kabul etmiş oluruz, bu durum Tanrı'yı iyilikten türemiş bir varlık haline getirerek iyiliği Tanrı'dan daha yüce bir kavram olduğunu düşünmemize sebep olur.[24]

Sıradan bir insan olarak Boethius'un merak ettiği şey şudur: başına gelenlerin nedeni nedir ve bunlardan sorumlu olanlar, o ölürken mutlu yaşamlarına devam edecekler mi? Felsefe buna kucaklayıcı bir tavırla tanrının ayrım yapmayacağını söyleyerek yanıtlar.

> Bu kadar yüce bir Baba'nın muhteşem döşenmiş evinde en değersiz vazolara itina gösterilirken, paha biçilmez olanlar savsaklansaydı, bu son derece tuhaf ve her türlü uğursuzluktan daha korkunç bir durum olurdu. Ama sandığın gibi değil. Çünkü ..., şimdi krallığından söz ettiğimiz o yönetici sayesinde iyilerin her zaman güçlü, kötülerinse her zaman sefil ve zayıf olduğunu anlayacaksın.[25]

Her şeyin iyiliğin kendisi olan Tanrı'dan türediğini söyleyen Boethius'a göre aslında kötülük yoktur. Yalnızca Tanrı'nın yolundan sapmış insanların kötülüğe yönelebileceğine inanan Boethius, bu yaklaşımıyla bize Augustinus'un kötülük anlayışını anımsatır. Boethius'un bu bakış açısına sahip oluşunda etkili rol oynayan Augustinus'a göre Tanrı'nın özünde bulunmayan bir şeyi nasıl olup da var ettiğini sorgulayarak ulaşmak istediği cevap kötülüğün nereden geldiğidir. Çünkü kendisi Tanrı'dan hiçbir kötülüğün doğmayacağının daha doğru bir düşünce

---

söylediği en yüce iyiyi temsil etmektedir. Boethius'un bu kavramı oluştururken Platon'un en yüce iyi anlayışından etkilendiği açıkça görülür. Bkz. Platon, "Timaeus", *Volume IX: Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, ed. ve çev. R. G. Bury (Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1929), 47b.

[24] Marenbon, *Boethius*, 110-111.

[25] Boe. *Cons*. 4. 1p. 20-25. (Bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, 128)

olacağını söylemektedir.[26] Boethius'a göre de kötülük insanı kendisi olmaktan ve daha da önemlisi özünden var olduğu tanrıdan uzaklaştıran bir tür hastalıktır. Kötülerin rahat yaşamı onları daha da ahlaksızlaştırır. Tanrı öngörüsüyle, kötülük hastalığına uğrayan insanın bu yanını zenginleştirip, ondan sonra tedavi eder. Kişinin bu kötülükleri kendi bedeninde görüp tanıması, ardından yanlış yolda olduğunu fark etmesi gerekir. Felsefe'ye göre, Tanrı'nın kusursuz düzeninde iyilerle kötüler birbirine karışmaz, öte yandan kötüler de kendi içlerinde uyuşmazlık gösterebilir. Bu uyuşmazlık insanı iyiye döndüren bir sonuca sahiptir. Çünkü karşısındaki kötüden nefret eden, bir başka kötü, karşısındakine benzememeye çalışacaktır. Boethius'a göre bu düzen, tamamen tanrının bir mucizesidir; böylece kötüler diğer kötü insanların iyileşmesine sebep olurlar. Çünkü kötüyü iyiye çevirebilecek tek güç Tanrı'nın gücüdür. Tanrı'nın kurduğu düzende hiçbir şey rastlantısal olarak gerçekleşmez, kötü biri içindeki iyinin farkına vararak kendisine tayin edilen düzenin dışına çıkar, ama hemen başka bir düzen içine girer. Böylelikle evrenin düzenini elinde tutan yegâne yaratıcı, bir insanı cezalandırır gibi görünürken aslında onu sınıyor olabilir; ama insan aklı bu tanrısal düzeni tamamen anlamakta ve anlatmakta yetersiz kalır. Onun bilmesi gereken, Tanrı'nın dünyadaki her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olduğu, her şeyi iyilikle yönettiği, bütün kötülükleriyse Kader'in egemenliğine verdiğidir. Çünkü eğer evrendeki kötülükleri tüm iyilerin kaynağı olan Tanrı dağıtmış olsaydı, yeryüzünde hiç kötülük olmazdı. Felsefe, bu çıkarımı yaparak Boethius'un aklındaki tüm soru işaretlerini yok eder ve kötülükleri elinde tutan kaderin, Tanrı'nın yörüngesindeki bir gezegen gibi, insanın aklının ermediği evrenin tanrısal adaletine hizmet ettiğini söyler. Tanrı'nın himayesindeki kaderin en adil düzene hizmet ettiğini hatırlatır.[27] Bu adaletin karşısında insanın yapabileceği tek bir şey vardır, o da -Stoik düşüncenin temelinde de olduğu gibi- doğasına en uygun olan şeyle yani ahlakla tanrıya yani en yüce iyiye ulaşarak mutlu olmaya çalışmaktır. Mutluluğun formülü insan yaşamında erdemin doğru yerini bulmasında yatmaktadır.[28]

Boethius'a göre mutluluğu nasıl bulacağını arayan insan iyi ile kötüyü, ahlaklı ile ahlaksızı birbirinden ayırmalıdır. Bunun için Felsefe ona

[26] Augustinus, *Confessiones,* ed. ve çev. William Henry Denham Rouse (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 5.10.
[27] Boe. *Cons*. 4. 4p. 10-45.
[28] Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford University Press, New York, 1995), 136.

açıklar; nasıl ki ölmüş olan kişiye artık insan demiyoruz, ahlaklı olmayan kişiye de iyi diyemeyiz. İyilikten nasibini almamış olansa hastalanıp özünden yani tanrıdan uzaklaşmış demektir. Boethius'un ruhu bedeninden ayrılmış olan bir kadavraya insan adını vermiyor oluşu onun ruhunda taşıdığı tanrısallıktan da ayrılmış olmasından kaynaklanır. Chadwick'in de çalışmasında açıkladığı gibi Boethius'un bu konudaki ayrımı özgürce karar verebilen insan ve diğer canlılar şeklindedir. Bilincin, duyguların ve tanrısal olanı idrak edebilme yeteneğinin insanı tanrıya en yakın varlık yaptığı fikri eserlerinin genelinde görülür.[29] Akıl sahibi varlıklarda olan isteme ve istememe özgürlüğünün olduğunu ancak bu özgürlüğün bütün varlıklarda aynı olmadığını söyleyen Boethius'a göre yalnızca yüce ve tanrısal varlıklarda keskin bir karar verme gücü vardır. Özgür karar verme yozlaşmamış bir irade ve istediklerini elde etmelerini sağlayan etkin bir güçtür, ama insanların zihinleri ancak tanrısal zihnin seyrine daldığında böylesi bir özgürlüğe kavuşabilir. Kendisini dünyevi zincirlere geçirdiğinde veya kötü huylara kapılıp kendi aklının hâkimiyetini yitirdiğinde köle olmuş demektir.[30] Özgür insanın kendisi için doğru olanı seçmiş olduğu aşikârdır. Boethius'un tanımıyla özgürlük, insanı hakiki özüne, yaratıcı Baba'sına ulaştırır.

Sonuç olarak bulunduğu zindanda kendisine acıyarak tanrının evreni nasıl yönettiğini ve hatta kendisinin ne olduğunu unutan Boethius tesellisini Felsefe'nin büyülü kollarında bulur. Felsefe ona Tanrı'nın adaletini anlamak için çaba sarf etmeyen, onun iyiliğine ulaşmak için felsefe yolunu takip etmeyen insanın nasıl kaybolduğunu hatırlatır. Aslında Boethius kaybetmiş olduğu yolu gerisin geriye yürümüş, unutmuş olduğu insanlığı Tanrı'nın varlığı ve gücünü hatırlayarak kendisine tekrar kanıtlamıştır. Bu sebeple ilk satırlarda da değinildiği gibi *Felsefenin Tesellisi* eserinde Boethius'un diyalektik bakışı insanoğlunun evrendeki yerini ve nasıl yaşaması gerektiğini anlatmak için Tanrı'nın yüceliği ve adaletini kanıtlamayı gerektirir. İnsan olmak sadece bir akıl varlığı olduğunu bilmek değil, Tanrı'nın yaratımı olan evrende ne için yaşadığını idrak etmektir.

---

[29] Henry Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford University Press, 1981), 192-193.

[30] Boe. *Cons*. 5. 2p. 15-25. "Gözlerini yüce gerçekliğin ışığından, aşağıdaki karanlıklara indirdikleri anda cehaletin bulutuna sarılırlar ve yıkıp yok edici heyecanların saldırısına uğrarlar. Bunlara teslim olmaya rıza gösterdiklerine, içine düştükleri tutsaklığı iki kat arttırıp adeta kendi özgürlüklerinin kölesi haline gelirler."

Yeryüzündeki insan ırkı tek bir kaynaktan vücut bulur,
tek bir babası vardır her şeyin,
Tek o herkese her şeyi sağlar.
Phoebus'a ışınlarını veren odur, Ay'a boynuzlarını.
dünyaya insanları yerleştiren odur, gökyüzüne yıldızları,
yücelerdeki yerlerinden indirip ruhları bedenlere giydiren de odur,
bu yüzden her ölümlü soylu bir tohumdan doğmuştur.
Niçin soyunuzla sopunuzla bu kadar böbürleniyorsunuz?
Çıktığın yeri düşünürsen, tanrıyı yaratan olarak görürsen, değerini anlarsın,
yeter ki kusurlarınla kötülükleri besleme, doğduğun yere ihanet etme![31]

[31] Boe. *Cons*. 3. 6m.

Kaynakça

Annas, Julia. *The Morality of Happiness.* Oxford University Press, New York, 1995.

Augustinus. *Confessiones*. Editör ve Çeviren William Henry Denham Rouse. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Boethius. *Tractates. The Consolation of Philosophy*. Editör ve Çeviren J. Henderson. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1973.

-. *Felsefenin Tesellisi*, Çeviren Çiğdem Dürüşken, Felsefe Dizisi, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2015.

Cennet, Bengü. *Boethius'un Consolatio Philosophiae'ında Philosophia Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.

Chadwick, Henry. *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford University Press, 1981.

Claassen, Jo-Marie. *Displaced Persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius.* University of Wisconsin Press, 1999.

Epiktetos. *Epictetus Volume I: Discourses, Books 1-2.* Editör ve Çeviren William Abbott Oldfather. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1925.

Gill, Mary Louise ve Pellegrin, Pierre. *A Companion to Ancient Philosophy*. Blackwell Publishing, 2006.

Marenbon, John. *Boethius*. Oxford University Press, London, 2003.

-. (Editör) *Routledge History of Philosophy Vol. 3: Medieval Philosophy*. NY: Routledge, 1998.

O'Meara, Dominic J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads.* Clarendon Press, Oxford, 1995.

Platon. *Volume IX: Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles.* Editör ve Çeviren R. G. Bury. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1929.

-. *Volume II: Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus.* Editör ve Çeviren W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1924.

Plotinus. *Ennead, Volume III*. Editör ve Çeviren Arthur Hilary Armstrong. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1967.

Sedley, David (Editör). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge University Press, 2003.

Seneca. *Moral Essays 1: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia*. Editör ve Çeviren John William Basore. Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1928.

PLATON'UN *SYMPOSION'* UNDA (ŞÖLEN) *EROS'* UN (AŞK) DOĞASI MESELESİ: BİR ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSU

Aylin ÇANKAYA[*]

THE PROBLEM OF *EROS*' (LOVE) NATURE IN PLATO'S *SYMPOSIUM* (FEAST): (A) DESIRE FOR IMMORTALITY

Öz

*Eros'*un ne olduğu sorusuna yanıt bulma çabasının insanlık tarihi kadar eski olduğunu belirtmek yanlış olmaz. Sophokles'ten Platon'a, Rousseau'dan Balzac'a, Lucretius'tan Nietzsche'ye değin birçok şair, filozof ve yazar "aşk"ın ne olduğu sorusuna yanıt aradı. Ve "aşk" kimi zaman mitolojinin kimi zaman felsefenin kimi zaman da edebiyatın araştırma alanı oldu. Eric Blondel'in *Aşk* isimli kitabında belirttiği üzere bazı düşünürler aşkı "birlik arayışı", bazıları da "şehvetle gelen mutluluk" olarak tanımladılar. Aşk üzerine yapılan onca tanıma rağmen konu hala güncelliğini korumaya devam ediyor.

Aşkın doğası meselesi, Antikçağ'ın ünlü filozoflarından ayrıca tüm Batı ve İslam felsefesinin düşünce dünyasının şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olan Platon'un da ilgisini çekmiştir. Platon'un yalnızca aşk sorunsalını tartıştığı ünlü diyalogu Symposion'dur. Symposion, Atina'nın ileri gelen kişilerinin aşk üzerine olan altı konuşmasını (Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon ve Sokrates) içerir. Aşkın neliği tartışmaları içerisindeki en önemli konuşma aşk ile ölümsüzlük arasında kurduğu ilişki bakımından çözümleyici düşünceler öne süren Sokrates'e aittir. Fakat Sokrates konu üzerindeki düşüncelerini Mantinea rahibesi, bilge kadın Diotima'nın ağzından aktarır. Dolayısıyla bu yazı aşkın doğası ve türleri tartışmasında ağırlıklı olarak Sokrates'in aktardığı Diotima'nın konuşmasını merkeze alır. Metnin temel iddiasını

[*] Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: aylin.cankaya@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 23-44.
(Makale Gönderim: 28.07.2015 / Makale Kabul: 22.08.2015)

ise *Eros'*a olan yönelimin odağında ölümsüzlüğe duyulan bir arzu olduğu fikri oluşturur. Diotima'ya göre "Aşk ölümsüzlüğün aşkı"dır. Bu düşüncenin kökleri ise Platoncu metafizik anlayışa dayanır görünmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı *Eros* meselesinin felsefi temellerini açığa çıkarmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Symposion (Şölen), Diotima, *Eros* (Aşk), güzel, ölümsüzlük, *Daimon*.

Abstract

It would not be wrong at all to indicate that efforts to answer the question of what *Eros* is dates as back as the human history. Many poets, writers and philosophers/thinkers ranging from Sophokles to Plato, from Rousseau to Balzac and from Lucretius to Nietzsche have searched and answer to the question of what is "love", and love has become the research area of mythology, philosophy and literature from time to time. As Eric Blondel pointed out that in his famous book, Love, some thinkers defined the love as "the search for Union", while others defined it as "the happiness of Lust". Although love has been defined in many ways for many times by many, the subject of Love is still keeping up-to-date.

The Nature of Love question drew the attention of Plato, who is one of the most prominent philosophers of Ancient Age, having a great impact on the world of thought of the whole Western and also Islamic Philosophy. Symposion is the famous dialogue in which Plato mentions the Love in a general perspective. Symposion includes the six discussions of the notable people of Athens (Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon and Socrates) over the subject of Love. The most important of these talks belongs to Socrates in that he suggests analytic ideas about the relation between Love and immortality. However, Socrates conveys his opinions on the subject from another character called Mantina Priestess, Diotima the wise woman. This paper, therefore, puts Diotima's (Socrates) talks heavily in the center of the discussions over the nature and types of Love. The principal claim of this paper is to demonstrate that the desire for the immortality is the actual reason of the suppressive emotion in centre the tendency towards *Eros.* According to Diotima, "Love" is the love of immortality. It seems that the roots of such thoughts are definitely based on the Platonist metaphysics. As a result, the purpose of this study is to reveal the philosophical roots of the *Eros* subject matter.

Keywords: Feast, Diotima, Love, beauty, immortality, Daimonion (Godlike).

***

I

> Sokrates'in *Şölen*'de "kadınların en bilgesi" diye bahsettiği Diotima, Eros'un "doğurmanın, güzel içinde yaratmanın sevgisi" olduğunu söyler. İşte bu fiziksel ve hayvani ama daha ziyade tinsel, eğitsel, sanatsal, siyasal ve felsefi olan, kısacası bizim yaratıcı olarak tanımladığımız bu "doğurma ve yaratma", insanın ölümsüzlüğe katılımıdır; çünkü insanın ölümünden sonra da etkisini sürdürür ve var olmaya devam eder. "… Güzel içinde" denmektedir. Hem öyle gereksiz bir ek değildir bu; "Güzel içinde doğurmak ve yaratmak" ifadesinde biz insanların anlayamadığı ilahi vasıflara duyulan özlem söz konusudur. [1]

Symposion, kökleri arkaik döneme kadar uzanan en belirgin şeklini ise klasik çağ Atina'sında alan Yunan kültürüne özgü bir geleneğin adıdır. Grekçe olan bu kelime en yalın biçimiyle içkinin eşlik ettiği ve davetlilerin belli bir konu hakkındaki düşüncelerini açıkladığı bir toplantıyı ifade eder. Yemek ve ziyafetlerden sonra gerçekleştirilen, tanrılar adına düzenlenen bu ritüelde saf şarapla birlikte sunular serpilir ve şarkılar (tanrılara) söylenirdi. Bu tür adetlerin yerine getirilmesinden sonra ise ev sahibinin seçilmesi ile birlikte içme etkinliği başlardı. Gece geç saatlere kadar süren, kadınların yer almadığı –*hetairia*'lar ve *aulos*'cu kızlar dışında[2]- yalnızca erkeklerin eğlencesi olarak bilinen

---

1 Patrick Süskind, *Aşk ve Ölüm Üzerine*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 14.

2 Atina, erkek egemen bir toplumdu ve kadınlar dini ritüeller dışında toplumsal alanlardaki etkinliklere katılma ve söz sahibi olma hakkına sahip değillerdi. Ancak erkekler kendi nikâhlı eşleri dışındaki kadın dostları (*hetairia*'ları) ile toplumsal etkinliklere katılabilirlerdi. *Hetairia*'lar güzel, parlak zekâya sahip, çekici kadınlar olarak tanımlanmaktadır. Dost yaşamı, Antik Yunan toplumu tarafından hoş görülüyordu. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Andre Bonard, *Antik Yunan Uygarlığı 1*, çev. Kerem Kurtgözü (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004),149-169. *Aulos* ise bir çalgı türüdür. *Aulos*'cu kızlar, düzenlenen dini festivallerde şarkı söyleyen, *aulos*'u kullanan kişiler olarak betimlenir.

dinsel nitelikteki bu etkinlikte müzik, dans, şiir gibi çeşitli eğlence türleri yanında felsefi sohbetler yapılırdı.[3] Bu sohbetlerden birinin yapıldığı en ünlü şölenlerden birisi de şüphesiz Platon'un Symposion'udur. Symposion, Atinalı bir tragedya şairi olan Agathon'un tiyatro festivalinde kazandığı birinciliği kutlamak amacıyla evinde düzenlediği bir ziyafeti anlatır.[4] Bu ziyafetin konukları arasında komedi yazarından (Aristophanes), sanatçı (Phaidros), hekim (Erysimakhos), bilgin (Pausanias), siyasetçi (Alkibiades) ve filozofa (Sokrates) kadar Atina'nın kültür yaşamında önemli olan pek çok kişi vardır. Phaidros ve Eryksimakhos'un önerisiyle birlikte konuşmanın konusu *Eros*'a övgü olarak belirlenir. Bunun da nedeni o güne kadar birçok tanrı adına şiirler (*hymnos*) yazılmışken insanlar ve tanrılar arasında eşi ve benzeri olmayan *Eros* gibi yüce bir tanrıya yaraşır tek bir övgü bile yazılmamış olmasıdır. Öyleyse şimdi böylesi yüce bir tanrı için ihmal edilmiş bir görevi gerçekleştirmenin ve onu onurlandırmanın tam zamanıdır.[5]

Eros'a övgü niteliğindeki tüm konuşmaların onun doğasının ne olduğunu ortaya çıkarmayı amaçladığı açıktır. Bu aynı zamanda Platon'un, diyaloglarında adalet nedir (Devlet), dostluk nedir (Lysis) türündeki sorulara yanıt ararken de sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Symposion'da da Platon benzer bir şekilde "Aşk" nedir sorusuna yanıt arar. Konuya dair ilk konuşmayı Phaidros başlatır ve öncelikli olarak şu belirlemede bulunur: *Eros* tanrılar içerisinde en eski olanıdır ve bu düşünce pek çok kişi tarafından da doğrulanır. O, ayrıca sahip olduğu nitelik bakımından da tüm iyiliklerin kaynağıdır.[6] Bu durumda sorulması gereken soru *Eros*'u, Phaidros'un ileri sürdüğü gibi tüm iyiliklerin kaynağı olan bir tanrı olarak düşünmenin mümkün olup olmadığıdır. Phaidros her ne kadar pek çoklarının da katıldığı gibi *Eros*'u tüm iyiliklerin kaynağı olan bir tanrı olarak düşünse de Sokrates'in konuşmasının içeriği, onun diğer davetlilerle aynı fikri paylaşmadığını gösterir. Sokrates *Eros*'un tanrı olmadığı iddiasını, onun gerçekte ne tür bir doğaya sahip olduğunu ortaya koyma yoluyla temellendirmek ister. Bunun için ise *Eros*'un doğuşu mitosuna başvurur. Çünkü söz konusu mitos onun tanrı değil ama tanrısal ve insansal olan arasında bir varlık

[3] Bu bilgiler, Platon'un Symposion'un giriş bölümünde çevirmen Eyüp Çoraklı'nın notları olarak yer alır. Bkz., Platon, *Symposion.* çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007).
[4] *A.g.e.,* 173a-b.
[5] *A.g.e.,* 177b-d.
[6] *A.g.e.,* 178c.

olduğu dolayısıyla tanrı olmadığı fikrini çok açık bir biçimde ifade eden zemini sağlar.

Mitosların Platoncu felsefe içinde önemli bir işleve sahip olduğu aşikârdır. Mitolojik öğeler tıpkı Devlet'te olduğu gibi Symposion'un kurgusunda da önemli bir yer tutarlar. Ç. Dürüşken Platon'un diyaloglarında çoğunlukla *logos'*un mitosla birlikte açıklandığını ve bunun temel nedeninin de Platon'un "felsefi kavramların ve öğretilerin mitoslar aracılığıyla daha rahat anlamlandırılabileceğine ve felsefi savların daha sağlam bir zemine oturtabileceğine olan inancı"[7] olduğunu belirtir. Benzer bir yorumla P. Hadot da Symposion'da Platon'un felsefi konularla mitolojik simgeleri birlikte örerek harika bir yaratımda bulunduğunu ifade eder.[8] Nitekim Sokrates'in bu diyalogda *Eros*'un doğuşu üzerine aktardığı öykünün de aynı zamanda felsefi bir kavram olan "Aşk"ın doğasının (felsefi aşk) -mitoslar aracılığıyla- anlaşılması amacına hizmet ettiği görülür. Bu nedenle denilebilir ki, *Eros*'un doğuşu anlatısı esasen tıpkı felsefenin doğuşu gibi mitostan *logos*'a geçişi diğer bir deyişle ise "logosun mitosla" anlamlandırılma çabasını ifade eder. Bu noktada Platon'un *Symposion*'da felsefi bir problem olarak ele aldığı aşkın doğasını çözümleme arayışında başvurduğu mitosu hatırlamaksa kaçınılmazdır.

Mitolojik öyküye göre, Metis'in[9] oğlu Poros, Afrodit'in dünyaya geldiği sıralarda diğer tanrılarla birlikte bir ziyafet verir. Fazla içtiği nektardan sarhoş olan Poros, Zeus'un bahçesinde ağırlaşır ve sızar. Penia ise Poros'tan bir çocuk dünyaya getirmek istediği için durumdan faydalanmak üzere Poros'un yanına uzanır ve *Eros*'a gebe kalır. *Eros*, Penia ve Poros'un çocuğu olarak onların sahip olduğu tüm niteliklere de sahip olur. Penia doğa olarak sefil, yersiz yurtsuz, sert, kaba, yataksız, kapı önlerinde uyuyan ve hep yoksulluk içinde yaşayan biri iken, Poros Penia'nınki ile tam tersi; bolluk içinde geçen bir yaşama, iyi ve güzel şeylere sahiptir.[10] Poros'un (zenginlik) sahip olduğu nitelikler nedeniyle,

---

7 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Basım, 2013), 216.

8 Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 1995), 49.

9 Metis, Okeanos'la Tethys'in kızı, Zeus'un ilk eşidir. Adı akıl, us ve bilgelik anlamına gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 204.

10 Platon, *Symposion*. 203b-e.

Penia'nın (yoksulluk) zıttı olduğu sonucuna ulaşılır.[11] *Eros*'a gelince o, annesi ve babasından getirdiği farklı doğalar ile tüm yoksunlukların ve varsıllıkların "arasında" yer alır. Diğer bir ifadeyle *Eros* doğası gereği (anne ve babasından ötürü) yoksulluk ve varlık, cahillik ve bilgelik ya da ölümlülük ve ölümsüzlük "arasında" olmak durumundadır.[12] Bu bağlamda o, ne yoksulluktur ne de varlıklılık, ne cahilliktir ne bilgelik, ne ölümlülüktür ne de ölümsüzlük. *Eros* tam ortasındadır her şeyin. Kısaca "ortada ya da arada olmaklık" *Eros*'un doğasını belirlemektedir.

Görünen o ki Sokrates'in aktardığı bu öykü *Eros*'un tanrılar içerisinde en iyisi ve en güzeli ve bu yüzden de en mutlusu olduğu iddiasını zayıflatır.[13] Sokrates burada Yunan düşüncesine içkin olan bir fikri -ki bu iyi şeylerin aynı zamanda güzel olduğu düşüncesidir- yineler.[14] Bu anlayışın da elbette güçlü bir felsefi temeli vardır; fakat *Eros*'un mitosta sözü edilen doğası dikkate alındığında (varlık ve yokluğu kendi içinde taşıması bakımından) onun ne iyi ne de güzel olduğu öne sürülebilir. Benzer şekilde, *Eros*'un kötü ya da çirkin olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü bir şeyin iyi ve güzel olmadığını ifade etmek o şeyin kötü ve çirkin olduğunu ifade etmek anlamına gelmez. Dolayısıyla iyi ve güzel olmayan bir şeyin aynı zamanda çirkin ve kötü olduğunu iddia etmek doğru değildir.[15] *Eros* annesinden getirdiği birtakım özellikler nedeniyle iyiyi temsil edemezken babasından getirdiği özellikler nedeniyle de kötüyü temsil edemez. Bu anlamda *Eros* iyi ya da güzel, kötü ya da çirkin değil, ikisi arasındaki (iyi ile kötü ya da güzel ile çirkin) bir şeydir. Aynı akıl yürütme biçimini başlangıçta Phaidros'un ileri sürdüğü -*Eros*'un tanrılar içerisinde en yüce tanrı olduğu- fikir için de uygulamak olasıdır. Bu düşüncenin ulaştığı sonuca göre de *Eros*'u tanrı olarak ele almak uygun değildir. Çünkü *Eros* ne ölümlüdür (babası engeldir) ne de ölümsüz (*athanatos*) (annesi engeldir). *Eros,* doğası gereği tanrı ile ölümlü arasındadır.[16]

---

11 R. G. Burry, "Diotima and Her Philosophy" http://www. perseus.tufts.edu/hopper/text, çevrimiçi 15 Haziran 2015.
12 Platon, *Symposion*. 203e-204b.
13 *A.g.e.,* 195b,196b,197c.
14 *A.g.e.,* 201c.
15 *A.g.e.,* 202b.
16 *A.g.e.,* 202e.

II

Symposion'da Sokrates Aşk'ın ne olduğuna ilişkin önemli birtakım belirlemelerde bulunur. Bu düşüncelerin kaynağı ise daha önce de dile getirildiği gibi Diotima adındaki bilge bir kadındır. Platon, Diotima'yı aşk sanatı (*ta erotika*) hakkındaki düşüncelerini Sokrates ile paylaşan, onu bu konuda yönlendiren bir kişi olarak tanıtır. Dolayısıyla Sokrates'in aşk sanatı (*ta erotika*) üzerine yaptığı konuşmaların içeriğini ağırlıklı olarak Mantineialı Diotima'dan dinledikleri ve öğrendikleri oluşturur.[17] Diotima'nın gerçek olup olmadığı, tarihteki bir kişi mi yoksa Platon'un kurgusu mu olduğu konusu birçok uzman tarafından tartışılmıştır.[18] Diotima'nın gerçekte var olup olmadığı bahsinde Platon tek tanık olarak kabul edilir. Çünkü Diotima adındaki bir kadına Symposion'un dışında hiçbir yerde rastlanmaz.[19] Bu nedenle Diotima'nın metinde bir kurgu olarak Platoncu Sokrates'in yerini alan bir karakter mi[20] yoksa tarihi bir kişilik mi olduğu sorusunun yanıtını bulmak oldukça güçtür. Ama yine de Sokrates'in Diotima ağzından yaptığı son konuşmanın diğer konuşmalar içerisindeki en "felsefi"[21] ve de en fazla Platoncu öğeyi barındıran bir konuşma[22] olduğunu iddia etmek zor olmasa gerek. Bu noktada denilebilir ki Sokrates'in konuşmasını önceki dört ve sonraki bir konuşmacınınkisinden ayırt eden asıl şey mitolojik öğelere sahip olması değil -çünkü diğer konuşmacıların da konuşmaları mitolojik unsurlar taşır- konuyu ölümsüzlük ile ilintilendirmesi, dolayısıyla felsefi bir

---

17 *A.g.e.,* 201d-e.

18 Gary Alan Scott ve William Welton, *Erotic Wisdom Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium* (New York: State University Press, 2008), 88-89.

19 Ingeborg Gleichauf, *Kadın Filozoflar Tarihi,* çev. Leyla Uslu (Ankara: Odtü Yayıncılık, 2007), 17.

20 " The Symposium of Plato", http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc. Çevrimiçi 15 Haziran 2015.

21 Sokrates'ten önceki ve sonraki konuşmaların içeriği aşk hakkındaki birtakım genel yargıları içerir. Sözgelimi, *Eros*'un iyi en değerli en mutlu tanrı olduğu düşüncesi gibi. Bu konuşmalar daha çok *Eros*'un sahip olduğu niteliklerin bir ifadesidir. Ersymakhos, *Eros*'u duyarlı, genç, esnek, orantılı bir varlık olarak tanımlar (195b-d). Dolayısıyla *Eros*'a yönelik tartışmalar betimleyici olmanın ötesine geçemez. Öte yandan Sokrates, söylevinde söz konusu betimleyici tanımları kullanmakla birlikte tartışmayı, felsefi kavramlarla kurduğu ilişki nedeniyle ileriye taşır. Sokrates *Eros*'un doğası meselesini ona olan yönelimin ölümsüzlük arzusu ile ilintili bir şey olduğu düşüncesi ile felsefi bir zeminde temellendirir. Onun konuşmasını bu anlamda diğer konuşmalardan felsefi ve özgül kılan şey söz konusu tartışma hakkında betimleyici değil çözümleyici birtakım düşünceler öne sürmesi ile ilgilidir.

22 Scott ve Welton, *Erotic Wisdom*, 90.

zeminde tartışması olmuştur. *Eros* ve ölümsüzlük kavramları arasındaki ilişkinin açılımı ise ilerleyen bölümlerde tartışılacaktır.

N. Evans, "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium" isimli çalışmasında, Diotima'nın konuşmasının Atina'nın Eleusis kentinde her yıl tanrıça Demeter ve kızı Persephone onuruna düzenlenen kutlamalara ve tapınışlara çağrışımda bulunduğunu bu bağlamda konuşmanın dini ve mistik bir dile sahip olduğunu iddia eder.[23] Bereket tanrıçası Demeter adına yapılan kutlamalar (*Thesmophoria* ve *Parthenaia*) Yunan halkına açık ancak daha çok kadın (evli) merkezli olan bir kültü tanımlar. Aynı zamanda dinsel bir niteliğe sahip olan bu kültte kadınların merkezi bir öneme sahip olması, onların Yunan ana karasına yapılan istila ve göçler nedeniyle sosyal yaşamda sahip oldukları statü ve değeri kaybetmelerine karşın, o dönemde dinsel yaşamdaki güçlerini korumaya devam ettiğini gösterir.[24]

Buğdayın tanrıçası olarak da bilinen Demeter'in amacı Eleusis'te insanlara hem mahsulün nasıl ekileceğini hem de bunu kutlamanın yolunu öğretmektir. Devletin desteklemesiyle gerçekleştirilen bu gelenekler (adak ritüelleri gibi) sayesinde *polis'*te yaşayan insanlar ile tanrısal olan arasında bir ilişki kurulur. İnsanların bu ritüelle gerçekleştirdikleri deneyim onların tanrısal olanı kavramlaştırma ya da yeniden oluşturma sürecine yardımcı olur. Böylelikle insanlar ile tanrısal olan arasındaki iletişim kadın tanrıça Demeter üzerinden oluşturulur, tıpkı Diotima'da olduğu gibi. Diotima da tıpkı tanrıça Demeter gibi dini sırları insanlara açıklayarak tanrılar ile insanlar arasındaki iletişimi kuran rahibe rolündedir. Nasıl Demeter tanrısal olanın kavramsallaştırılmasında insanlar ile tanrısal olan arasında aracı olduysa Diotima da tanrıların gizli bilgilerini insanlara ileterek onları gizeme yöneltmekte ve tanrısal olan ile bağ kurmada aracı olmaktadır.[25] Dolayısıyla Platon'un Symposion'da Sokrates'e rehberlik etmek üzere Diotima isimli bir kadın rahibeyi (dini sırları açıklayan kimse) -kurgu ya da gerçek- seçmiş olması bir rastlantı değildir.[26] Bu bağlamda uğradığı sosyal değişimle birlikte erkek egemen bir kültüre dönüşen Grek toplumunda Platon'un kadın karakteri tercih

[23] Nancy Evans, "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium", *Hypatia*, sayı 21 (2006):1-5.
[24] Andrea Nye, "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium" *Hypatia,*sayı 3 (1989): 53.
[25] Evans, "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium", 1-7, 13-15.
[26] Nye, "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium", 53-54.

etmesi onu feminist bir filozof[27] yapmaz. Dolayısıyla Platon'un bir öğretici olarak neden bir erkeği değil de bir kadını seçtiği sorusuna verilebilecek en iyi yanıt, -Platon'un zamanında Demeter kültünün en etkili kültlerden biri olduğu da dikkate alınarak- Platon'un felsefesini inşa etme sürecinde etkin olan bu kültürden beslendiği varsayımıdır. Kısaca denilebilir ki Platon var olan kültürün sahip olduğu özellik (dini ritüellerin kadınlar üzerinden sürdürülmesi) nedeniyle bilinçli olarak kadın rahibe Diotima'yı seçmiştir.

III

Bilindiği gibi Symposion'da Aşk'a dair en önemli bilgilerin sunulduğu ve tartışmanın çözümlendiği konuşma Sokrates'in söylevidir. Aynı zamanda Diotima'dan öğrenilen bilgilerin de aktarıldığı bu konuşma üç bölümden oluşur. Bunlardan ilki Sokrates'in kendinden önceki konuşmacı olan Agathon'un savlarını çürüttüğü (*elenchos*) bölümdür. Bu çürütmede, Sokrates öncelikle daha önceki konuşmaların genel bir değerlendirmesini yapar ve konuşmacıların söylemini sofistlere benzeterek yadsır. Savı çürütme yoluyla Sokrates'in ortaya koyduğu düşünce ise şudur: "Aşk bir şeyin aşk"ıdır ve bu da temelde "kendisinde eksikliğini duyduğu şey" ile ilintilidir Aşk'ın kendisinde eksikliğini ya da yokluğunu hissettiği şey ise güzelliktir.[28] O halde Aşk, düşünüldüğünün aksine güzel şeylerin aşkı değildir. Sokrates ile Agathon arasında geçen konuşma Aşk'ın güzel bir şey olduğuna yönelik inancı yalnızca Agathon'un değil başlangıçta Sokrates'in de paylaştığını gösterir. Sokrates, Agathon'a başlangıçta aşkın güzel bir şey olduğunu düşündüğünü, bu kanıyı ise Diotima'nın çürüttüğünü söyler. Söz konusu tartışmaların yapıldığı, Diotima'nın Sokrates'in düşüncelerini sınamadan geçirdiği bu yer ikinci bölümdür. Bu bölümde Diotima tarafından sınanan önemli bir diğer düşünce de Sokrates'in birçoklarıyla paylaştığı, Aşk'ın iyi olduğu iddiasıdır. Diotima'ya göre ise Aşk ne iyidir ne de güzel. Ancak bu, Sokrates'in kanısının aksine aşkın kötü ya da çirkin

[27] Platon'un kadına verdiği yer birçok yorumcu tarafından tartışılmıştır. Onun feminist mi yoksa anti-feminist bir geleneğe mi sahip olduğu yönünde ayrıntılı bir tartışma için bkz. Nihal Petek Boyacı, "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (FLSF), sayı 18 (2014): 205-230.Ayrıca Platon ve Aristoteles'te kadın doğasını karşılaştırmalı bir biçimde tartışan bir yazı için bkz. Nicholas Smith, "Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles", çev. Aylin Çankaya, *Özne Feminizm ve Felsefe*, sayı 18 (2013):85-97.

[28] Platon, *Symposion.* 200a-e, 201e.

olduğu anlamına gelmez. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi bir şeyin iyi ya da güzel olmadığı iddiası o şeyin çirkin ya da kötü olduğu iddiası ile aynı değildir, tıpkı bilge olmayan birinin cahil olması gerekmediği gibi. İyi olmayan bir şey aynı zamanda kötü değilse benzer şekilde güzel olmayan bir şey de çirkin değilse bu durumda iyi ile kötü ya da güzel ile çirkin arasında bir şey var demektir. Aşk'ın da iyi ve güzel olmadığı varsayımı kabul edildiğinden -kötü de olamayacağı için- onun ikisi "arasında" (*metaksu*) (iyi ve kötü, güzel ve çirkin) bir şey olduğu düşüncesi de zorunlu olarak kabul edilir.[29]

Eros ya da Aşk iyi ve kötü, güzel ve çirkin, bilgelik ve cehalet, ölümlülük ve ölümsüzlük "arasında" olandır. Bir şeyin arasında olma durumu ise *Eros*'un doğuşu mitosu ile uygunluk gösterir. Hatırlanabileceği gibi *Eros* annesinden yoksulluğu, cahilliği, çirkinliği ve ölümlü olmayı alırken babasından varlıklı olmayı, iyiliği güzelliği ve ölümsüzlüğü alır. Platon'un bu noktada felsefi bir problem olan Aşk'ı mitos aracılığıyla anlamlandırmaya çalıştığı görülür. Bununla birlikte buradaki mitolojik öyküde *Eros*'un annesinin sahip olduğu nitelikler, babanın sahip oldukları ile karşılaştırıldığında patriyarkal bir düşünce yapısının egemen olduğu dikkati çeker. Platon'un metinlerinde cinsiyet ayrımcılığını körükleyen düşüncelerin varlığı tartışılagelmektedir ancak bu ayrı bir incelemenin konusunu oluşturur.

Eros'un ne olduğu meselesinde Diotima'nın Sokrates'e yönelttiği eleştirilerden biri de Aşk'ın tanrı olarak kabul edilmesidir. Buna göre doğası gereği birbirleriyle zıt, iki aşırı uç arasında olan *Eros'*un tanrı olarak ele alınması doğru değildir. O, ne tanrıdır ne de bir ölümlü. Öte yandan *Eros*'un tanrı ile ölümlü (insan) arasında olduğunu söylemekse onun tanrısal (*daimon*) bir varlık olduğunu ileri sürmek demektir.[30] Öyleyse *Eros*'un doğası bakımından tanrısal bir varlık (*daimon*) olarak tanımlanması yerindedir. Ayrıca Diotima tanrısal varlığın tanrılar ve ölümlüler arasındaki ilişkiyi sağlamada da haberci/aracı görevi üstlendiğini bildirir. Bu bağlamda *Eros*'un tanrısal varlık olarak gerçekleştirdiği şey; insanların yapıp etmelerini, tanrıya yetiştirmek; tanrıların buyruklarını ise benzer şekilde insanlara aktarmaktır.[31] Denilebilir ki *Eros*'un sahip olduğu bu görev, Evans'ın Diotima'nın

[29] *A.g.e.*, 202b.
[30] *A.g.e.*, 202e.
[31] *A.g.e.*, 202e.

konuşmasının dinsel ve mistik bir içeriğe sahip olduğu iddiasını güçlü bir şekilde destekler. Çünkü *Eros* da tıpkı Demeter gibi -hatta tüm bunları bize aktararak arada aracı olan Diotima gibi- ölümsüz (*athanatos*) bir varlık ile ölümlü bir varlık arasındaki ilişkiyi kuran varlıktır ve bu ilişki hiç kuşkusuz dinsel bir nitelik taşır. Bununla birlikte *Eros*'u, tanrıların ve özellikle Zeus'un habercisi olan Hermes'e[32] benzetmek de mümkün görünür. Nasıl ki *Eros,* tanrı katındaki işleri ve buyrukları insanlara aktarıyorsa kurnazlığı ile ünlü olan Hermes de Zeus'un buyruklarını tanrılara ve insanlara aktarır.

Platon, *Eros*'un doğası tartışmasında onun "arada olma" (*metaksu*) ya da "haberci/aracı olma" görevine ilişkin örnekler verir ki bunların önemlilerinden biri de elbette *Eros* ile filozof arasında kurduğu benzetmedir. Bilge olmamak yukarıda belirtildiği nedenlerden dolayı cahil olmak demek değildir. Bilge ve cahil insan arasında olan bir şey vardır ki o da filozoftur. Filozof kısaca bilge ve cahil insan arasında bulunan hatta gidip gelen kişidir. *Eros* da filozofa benzer şekilde bilgelik ve cehalet arasında yer alır. Bu nedenle, onu tanrısal bir varlık olmanın da ötesinde aynı zamanda bir filozof olarak tanımlamakta hiçbir engel yoktur.[33] Bir filozof olarak *Eros* ise tanrı ve ölümlü arasındaki ilişkiye aracılık eder,[34] "insanlara tanrılar dünyasından, bilgelik dünyasından bir şeyler ifşa eder".[35] *Eros* ölümlülerin adak ve dualarını tanrılara, tanrıların da hediyelerini insanlara ileterek her iki varlık arasındaki iletişimi sağlar.[36] O halde denilebilir ki Platon tanrı ve insan "arasında" aracı bir varlık olarak konumlandırdığı *Eros*'u tam da sahip olduğu bu konumundan ötürü filozof olarak adlandırmaktadır.

IV

Görüldüğü gibi Platon Symposion'da felsefi bir konu olarak ele aldığı Aşk'ı birçok defa *Eros* miti üzerinden temellendirir. Benzer bir biçimde *Eros* ile güzellik arasındaki ilişki de mitos ile açıklanır. Buna göre, *Eros* güzellik tanrıçası Afrodit'in doğduğu sıralarda dünyaya geldiği için

[32] Hermes ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 140.
[33] Platon, *Symposion.* 202b-204c.
[34] Evans, "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium", 17-18.
[35] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?,* çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 1995), 56.
[36] Scott ve Welton, *Erotic Wisdom*, 92-93.

güzelliğe tutkundur. Afrodit doğası gereği güzelliğin aşığı olurken *Eros* doğası gereği -annesi nedeniyle- güzellikten yoksun olan bir varlık olarak tanımlanır. *Eros*'un yoksun olduğu şey olan güzellik'in peşinde koşması ise onu Afrodit'e yaklaştıran önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir. *Eros* ile güzel arasındaki ilişkinin açıklandığı bu tartışma Sokrates'in konuşmasının üçüncü ve aynı zamanda -Diotima'nın "varlık/idea" ile olan teması ele alması bakımından- en önemli bölümünü oluşturur.

Platon'un Symposion'da ele aldığı Aşk gerçekte kendisinin sahip olmadığı bir objeye yönelir ki o da güzelliktir. Bir başka deyişle *Eros'*un objesi eksikliğini duyduğu güzellik ile ilintilidir. Dolayısıyla Aşk şu anda elinde olmayan, kendisinin de olmadığı yani ihtiyacı olduğu bir şeyi arzular.[37] Sokrates bu yolla Aşk'ın güzel bir şey olmadığı düşüncesini yineler. Bunun üzerine Agathon iyi şeylerin aynı zamanda güzel olduğunu hatırlatır. Tüm iyi şeyler aynı anda güzelse ve Aşk da güzel şeylerden yoksun olanı tanımlıyorsa varılacak sonuç şüphesiz Aşk'ın iyiden ve güzelden mahrum olduğudur. Böylesi bir akıl yürütme *Eros*'un iyi ve güzel olanı arzuladığını ve onların peşinden koştuğunu gösterir. Özetle *Eros*'un istediği ve arzuladığı şeyler yalnızca güzel olanlar değil, aynı zamanda iyi olanlardır.

Öyle anlaşılıyor ki Symposion'da arzular eksik olan bir şeyin göstergesi olarak kabul edilir. Bu noktada tüm arzuların Platoncu bakış açısıyla eşit bir değere sahip olup olmadığı sorusu önem kazanır ki bu soruya şimdilik tinsel arzuların (duyusal ya da bedensel temele dayanmayan) bedensel arzulara göre daha değerli kabul edildiği yanıtını vermekle yetinelim.[38] Bu varsayım bağlamında Platon için en önemli arzu objesinin bilgelik olduğu ifade edilebilir. Bilgelik en güzel şeylerden biri olarak arzunun yöneldiği şeyi yansıtır. Çünkü arzu kendinde eksik olanı yani güzel ve iyi olanı ister. Güzel ve iyi olanı kendinde istemek ise insanları mutlu eder. Bu nedenle bu istek tüm insanlar için ortaktır.[39] O halde *Eros*'u mutlu olmak arzusuyla iyi ve güzeli aramak biçiminde tanımlamak mümkündür.[40]

---

37 Platon, *Symposium.* 202e.
38 Scott ve Welton, *Erotic Wisdom*, 86-94.
39 Platon, *Symposium.* 205b-d.
40 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi- Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 327.

Platon'a göre, Aşk güzelliğin aşkı, bilgelik de en güzel şeylerden biri olarak tanımlanır. Bilge olmayı arzu eden kişi olan filozof, güzelin peşinden koşarken aslında Aşk'ı arar. Platon burada filozofu bilgiye sahip olan bir kişi olarak değil, onun peşinden koşan biri olarak nitelendirir. Filozof ne bilgedir ne de cahil. Bilge değildir çünkü bilge olanın tıpkı tanrı gibi bilgiye sahip olması nedeniyle bilgiyi aramasına gerek yoktur (tanrı bilginin kendisidir), cahil de değildir çünkü cahil bir kişi neyi bildiğini bilmediğinden bilge olmayı arzulamaz.[41] Dolayısıyla filozof, cahil ve bilge kişi arasında yer alan, iyi ve güzel olarak nitelendirilen bilge olmayı arzulayan ve bu yüzden de bilginin peşinden koşan bir kişi olarak adlandırılır. Tüm filozoflar bilgelik için *Eros*'a sahip olmalıdır. Bu bağlamda A. İnam'ın bilgelik ile ilgili şu belirlemesini hatırlamak gerekir: "Bilgelik *philia*yı değil, *Eros*'u talep eder, bilgelik âşıkları en yüksek derecede erotik insanlardır."[42] Bu ifade hiç kuşkusuz filozofların bilgiye karşı duydukları güçlü arzuyu dile getirmesi bakımından önemlidir.

V

Diotima bir yandan felsefenin *Eros* ile ilişkisini temellendirirken diğer taraftan da *Eros*'a yönelişin nedenini sorgular. Ona göre *Eros*'a yönelmenin tek bir nedeni vardır ki o da "güzel sayesinde doğurmak (*tokos*) ve üretmektir".[43] Doğurmak çirkin ile değil, yalnızca güzel olan ile mümkün olur. Çünkü çirkin olan tanrısal olanla uyumsuz olurken güzel olan uyumlu[44] kabul edilir. İşte bu yüzden üremeye eşlik eden Yazgı tanrıçası (Moira) çirkinlik değil, güzelliktir.[45] Görüldüğü gibi *Eros* kısaca güzellik içinde doğurmak (*tokos*) olarak betimlenmektedir. Bu doğurma, *kata ta soma* yani "bedenden geçerek, bedenle, bedenin katkısıyla", ruhu da katarak *kata ta psükhen* gerçekleşebilen bir doğurmadır.[46] Platon'un ifadesiyle hem ruhen hem de bedenen bir

41 Platon, *Symposion*. 203e, 204b-e.
42 Ahmet İnam, "Erosefe Üstüne Bazı Düşünceler", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri* içinde, ed. Yavuz Kılıç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 264.
43 Platon, *Symposion.* 206e.
44 Platon Yunan düşüncesine içkin olan bir düşünceyi, uyumlu (*harmonia*) olanın aynı zamanda güzel sayıldığını yineler, ancak bu defa güzelin uyumlu olduğunu söyleyerek.
45 *A.g.e.,* 206b-d.
46 İnam, "Erosefe Üstüne Bazı Düşünceler, 268.

doğurmadır.[47] Bu anlayış içinde denilebilir ki bütün insanlar belirli bir süre sonra doğurmayı arzular. Bedenen ve ruhen doğurma işi ise temelde ölümlü bir canlıda ölümsüz olanı ifade etmesi bakımından tanrısal bir iş olarak tanımlanır. Doğurma, metindeki anlamıyla ölümlü bir varlık için sonsuz ve ölümsüz bir şeydir. Ölümlü bir doğanın ölümsüz olanın peşinde koşması ise doğal bir arzudur. Bu noktada Diotima ölümlü bir insan için ölümsüzlüğe giden tek yolun üreme olduğunu öne sürer. Dolayısıyla ancak üreme yoluyla ölümlü bir varlığın ölümsüz bir varlıktan pay aldığı söylenebilir.[48] Burada Platoncu bakış tüm yalınlığı ile kendisini gösterir o da *Eros*'un tüm çabasının gerçekte bir ölümsüzlük arzusu olduğu iddiasıdır. *Eros,* doğurma ve üreme yoluyla ölümsüz (*athanatos*) olanı amaçlar. Ölümsüzlüğe duyulan özlem, bu ister fiziksel ister ruhsal anlamda olsun Aşk'ın her türü için geçerlidir. Peki, Platon'un üzerinde durduğu ve konuyu da felsefi kılan aşk hangisidir?

Bilindiği üzere Grek mitolojisinde güzellik tanrıçası olan Afrodit aşk tanrısı *Eros*'a daima eşlik eder.[49] *Sympoison*'un başında Pausanias'ın konuşması da bu zeminde şekillenir. Pausanias konuşmasına Afrodite gibi *Eros*'un da iki tane olduğunu söyleyerek başlar. Afrodit'in iki türü olduğu için *Eros*'un da iki türü olmak zorundadır. Afrodit'in doğuşu ile ilgili Hesiodos ve Homeros olmak üzere iki ayrı kaynak vardır. Her iki kaynak da Afrodit'in iki farklı türüne karşılık gelir. Bunlardan ilki Hesiodos'un *Theogonia*'sında anlatılan öyküdür ki buna göre Afrodit annesiz bir şekilde denizin dalgalarından[50] (babasının sperminin suya düşüp kıyıya sürüklenmesi sonucunda) doğar. Afrodit'in bu türüne Pausanias tanrısal ve eski olması anlamında "Afrodit *Ourania* (Uranos)" adını verir.[51] Homeros'tan aktarılan bir diğer öykü de Afrodit'in, Zeus ile Dione'nin kızı olduğunu söyler. Daha genç, doğal bir doğuma sahip ve dünyevi olanı temsil eden Afrodit'in bu türüne, "halka ait" anlamında "*Pandemos*" adı verilir. Buradan hareketle birinci tanrıça yani tanrısal olanla iş gören *Eros*'a *Ourania* (göksel aşk), ikinci ya da dünyevi olanla

47 Platon, *Symposion.* 206b. Platon ruhen doğurma ile bedenen doğurmayı birbirinden ayırır. Sıradan insanların bedenen doğurduğunda, seçkinlerin ise ruhen doğurarak, yapıtlar üreterek (Solon'un yasa ortaya koyması, Homeros'un şiirler yazması gibi) ölümsüzleştiğini tartışır. Bkz. 208b-e- 210.

48 *A.g.e.,* 207d-208c.

49 Vigdis Songe Moller, *Philosophy Without Women*, çev. Peter Cripps (New York: Continuum, 2002), 97.

50 Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 42.

51 Platon, *Symposion.* 180d.

iş gören *Eros*'a da *Pandemos* (yersel/sıradan aşk) denir. Öyleyse tanrısal/göksel ve dünyevi/sıradan olanı temsil etmek üzere iki tür *Eros*'tan[52] söz edilebilir.

Dünyevi olanın diğer bir deyişle *Pandemos*'un Aşk'ı halka yöneliktir. Bu aşk doğası gereği kadın ve erkeğin payı olan tanrıçadan kaynaklanır. Kadın ya da erkek aşağı türden insanların duydukları bu aşkın amacı cinsel yolla üreme olan edimin kendisidir.[53] Varoluşu cinsel üremeye dayalı olan bir aşkın yöneleceği şey de güzel bedenler olur. Pausanias, heteroseksüel nitelikteki (kadın ve erkeğin birlikteliğine dayanan) bu aşka bayağı insanların tutulduğunu söyler. Bunun da nedeni insanların yöneldiği şeyin ruh değil de beden olmasıdır.[54] Sonuç olarak bu tür aşkta da cinsel yolla da olsa üreme ve bunun sonucunda ölümsüzlüğe katılma hatta ondan pay alma esastır. Benzer bir ifadeyle cinsel yolla gerçekleştirilen üreme temelde ölümsüzlüğe duyulan özlemden, aşktan kaynaklanır. İçgüdüsel bir şekilde ölümlü varlık ölümsüzlüğü arzular. Öte yandan bedene, tensel zevklere, dünyevi sevinçlere yönelen[55] aşkın tam tersine daha soylu, ruhsal güzelliğe önem veren göksel bir aşk daha vardır; o da *Ourania*'dır. *Ourania*'da yalnızca erkeğin payı vardır. Dolayısıyla *Ourania* doğası gereği tek cinsli (erkek) olmayı ifade eder. Erkeğin erkek cinse yöneldiği bu aşk homoerotiktir, yani aynı cinsten olan bir varlığın benzeriyle (*homoin*) olan ilişkisine karşılık gelir.[56] Yalnızca erkek cinsine yönelen bu aşk daha güçlü bir doğaya sahiptir;

---

52 Platon'a göre iki tür arzu ve iki tür aşk vardır. Bunlardan biri kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi tanımlarken diğeri erkekler arasındaki homoseksüel aşkı ifade eder. Atina oğlancılığının (paiderastia) ve bunun yaratım ile ilişkisinin analiz edildiği bir metin için bkz. Christopher Reeve,"Plato on Friendship and Eros", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/plato-friendship, çevrimiçi 10 Mayıs 2015.

53 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 5. Basım (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 250-251.

54 Platon, *Symposion.* 181b.

55 Slaim Mokaddem ve Yann Le Bras, *Sokrates'in Aşkı*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Küçük Filozoflar, 2012),18.

56 Foucault, genç erkekler arasındaki ilişkinin Yunan geleneğinde yaygın bir pratik olduğunu ifade eder. Ona göre asıl sorulması gereken soru Yunanlıların neden oğlanlardan hoşlandığı değil, Yunanlıların neden oğlansever bir kültüre sahip olduklarıdır. IV. bölümde Foucault, mekânsal ayrılık ilkesine dikkat çeker. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 249-293. Ayrıca Antik Yunan'da ataerkil bir toplumsal yapısının üretilen felsefe ve sanat eserlerini nasıl etkilediğini analiz eden bir çalışma için bkz. Duygu Kocabaş Atılgan, "Antik Yunan'da Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Temsili" Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi, sayı 10 (2013):15-27.

çünkü hakikatin bilgisine ulaşmak isteyen kişi heteroseksüel aşkta olduğu gibi bedene değil, akla (*nous*) yönelir. Oysa *Pandemos* kalıcı olmayan bir şey olan bedene tutunduğundan kendisi de hiçbir zaman kalıcı ve güçlü olamaz. Bu aşk, Platon'un eşsiz deyişiyle "aşığı olduğu kişinin beden çiçeği sararıp solduğunda o da bütün vaatlerinden utanarak kanatlanıp gider".[57] Öyle görünüyor ki Platon ikili bir doğaya sahip olan bu anlamda zıtlıkları (kadın-erkek) bünyesinde taşıyan dünyevi aşk yerine doğaca daha güçlü ve bağımsız olan[58] benzerin benzere duyduğu tanrısal aşkı, *Ourania*'yı yüceltir.

Heteroseksüel aşk kadın erkek, iyi kötü, aktif pasif gibi birbirinden farklı kutupların birlikteliğini içerir. Bu birlikteliğin değişime açık olması ise kaçınılmazdır. Çünkü kadın ve erkeğin birleşmesi sonucunda ortaya çıkan doğum da bir değişmedir. Ancak burada erkek değil doğurma yetisine sahip olan kadın, değişimi ve maddeyi temsil eder. Platon homoseksüel aşkı yeğlemekle aslında değişim problemini de ortadan kaldırır gibidir. Çünkü bu aşk, tek bir cinse yani erkeğe yönelmekle doğumla ortaya çıkabilecek değişimi bertaraf etmektedir. Değişimin nesnesi kadın olduğu için erkeğe yönelen homoseksüel aşk, değişimin aksine değişmez olanı, aynılığı simgeler.[59] Değişimi (*genesis*) dolayısıyla maddi ve fiziksel olanı paranteze alarak (çünkü bu aşk bedensel olana hizmet eder) duyusalı aşan, onun da ötesinde olan, kutuplaşmayı elimine eden bu aşk Platon'a göre ideal aşka ya da felsefi aşka yükselebilir. Çünkü bedensel olana, değişene değil, değişmeyene yönelir. Bunu gerçekleştirebilmenin yolu ise güzelin[60] temaşasından geçer. Bu açıdan bakıldığında Platon'daki felsefi aşkın Foucaultcu bir yorumla oğlancılıktan öte belki de onun üzerinden felsefeye yükselen metafiziksel bir temele sahip olduğu söylenebilir.

---

57 Platon, *Symposion.* 183e.

58 Homoseksüel aşkta, heteroseksüel aşktakinin tersine, âşık olan kişinin (*eromenos*), aşkına (*erastes*) bir karşılık beklenmez. *Eromenos*'un *eros*'u tek taraflıdır (Platonik). Bu yüzden aşkın bu türü, diğerine göre daha bağımsızdır. Bu tür Grekçe kavramların analizinin yapıldığı bir çalışma için bkz. Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality* (Cambridge: Harvard University Press,1989), 42-52.

59 Moller, *Philosophy Without Women*, 94-102.

60 VI. bölüm bu konuyu tartışır.

VI

Bir çocuğun dünyaya gelmesi zamansal olan bir varlığın ölümsüz, ebedi olana katılması anlamına gelir. Ölüme mahkûm olan bireysel yaşam, türün devamını sağlamakla sonsuzluğa katıldığı için ölümsüz olur.[61] Bu perspektif fiziksel üremeyi ölümsüzlük düşüncesinden ayrı olarak ele almanın olanaksızlığını gösterir. Bununla birlikte ölümsüz olmanın tek yolu fiziksel üreme de değildir. Doğurma ya da üreme bedene bağlı bir şekilde fiziksel olarak gerçekleştirilebilen bir şey olmanın da dışında akli olarak da gerçekleştirilebilir olma niteliğine sahiptir. Platon'un ruh bakımından gebe olanlar şeklinde ifade ettiği bu grup, ikinci sınıfa dâhil olanlardır.[62] Sözgelimi Homeros ve Hesiodos gibi büyük şairlerin yazdıkları şiirler söz konusu edilen yaratıma güzel bir örnektir. Çünkü şairler yazdıkları bu müthiş şiirlerle kendilerinden söz ettirirler ve kendilerine karşı hayranlık duyulmasını sağlarlar[63] ki bunun bir sonucu olarak elde ettikleri bu şöhret, onları ölümsüzlüğe götüren yoldaki en önemli mihenk taşıdır. Şiir yazma edimi ile gerçekleşen yaratım üzerinden Diotima, Sokrates'e ölümsüzlüğü ruhen yakalamanın yollarının ne olduğunu gösterir. Fakat Aşk'ın sırrına ulaşmak göründüğü kadar da kolay değildir. Diotima'nın Sokrates'e anlatmak istediği hakiki aşk, şiir yazma etkinliği ile ulaşılan ölümsüzlükten daha yukarıda ondan daha üstün olan felsefeye duyulan aşktır, kısaca felsefedir (*philosophia*). Platon'a göre, felsefi aşk insanı gerçek anlamda ölümsüzlüğe ulaştıran bir şey olması bakımından aşkın en yüksek formu kabul edilir. Buna ulaşmanın yolu güzel olanın kavranılması ve temaşa edilmesinden geçer. Diotima, Sokrates'e bilgelik aşığı filozofun varması gereken noktayı şu sözlerle anlatır. Der ki:

> Bu işte dosdoğru yol alan bir kişi**,** daha gençliğinde güzel bedenlere yönelmeye başlamalı, eğer öğreten hakkıyla öğretmişse öncelikle güzel

[61] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 212-213.

[62] Fransız feminizminin öncü isimlerinden Luce Irigaray, Diotima'nın konuşmasında cinsiyet ayrımcılığına dayanan bir yaklaşımın olduğunu varsayar. Ona göre Platon burada cinsiyetçi yaklaşımın ortaya çıkışında çok önemli bir rolü olan düalist bakış açısını benimser. Platoncu bakış açısıyla ruh ve beden arasında bir hiyerarşi vardır. Bu bağlamda ruhun ürettiği güzel ve iyi şeyler, bedenin ürettiği şeylerden daha önemlidir ve *polis*'i oluşturan erkekler arasındaki aşk, bedensel birlikteliğe dayanan kadın ve erkek arasındaki aşktan daha üstündür. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Luce Irigaray, *An Ethics Of Sexual Difference*, çev.ler Carolyn Burke ve Gillian Gill, (New York: Cornell University Press, 1993), 20-33.

[63] Platon, *Symposion.* 209b-d.

> bir bedene âşık olmalı ve orada güzel düşünceler üretmeli, ondan sonra bu kişi herhangi bir bedendeki güzelliğin başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavramalı, eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olur; bunu idrak ettiğinde tüm güzel bedenlerin aşığı olmalı, küçümsediği ve önemsiz saydığı için de bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı, bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmeli. [64]
> Aşk'la ilgili konularda buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi ve benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı.[65]

Anlaşılan şudur ki âşık olacak kişi önce bir bedendeki güzelliği sevecek, sonrasında bu bedendeki güzelliğin başka bedenlerdeki güzellikle aynı olduğunu anlayıp bedenlerdeki güzelliğin kendisine âşık olacaktır. Bunun ardından ruhun güzelliğinin bedensel güzellikten üstün olduğunu fark edecek ve son kertede ruhtaki güzelliklerin de aynı olduğunu fark edip bunun da üzerinde olan en yüksekteki güzelliği keşfedecektir. Bütün bu çabaların altında yatan neden asıl olan bu güzelliğe diğer bir deyişle güzellik ideasına[66] (*ousia kalon*) erişmektir. Çünkü gözleri önüne serilecek olan bu güzellik ezeli ve ebedi olandır, var olmayan ve yok olmayandır. Kısaca Platon'un nihai amaç olarak gerçek güzelin kendisini belirlemesi, ezeli ve ebedi olana ulaşmak içindir. Gerçek güzelin ne olduğunun görülüp temaşa edildiği bu zaman ise Diotima'ya göre her anın ötesinde yaşanmaya değer bir an olarak nitelendirilir.[67]

Foucault, Diotima'nın hakiki aşkta bedenleri dışarıda bırakmadığını ifade eder. Ona göre tek tek güzel bedenlerden geçmek suretiyle hakikatle yani mutlak güzellik ile ilişkiye girilir. Mutlak güzelin kavranımı başlangıçta güzel bir bedenden geçer ancak bedende kalmaz. Bedenden ruha, ruhtan bilgiye, oradan da mutlak güzellik ideasına ulaşılır. Güzel ve iyinin temaşası yani filozofun hakikatle kurduğu ilişki Foucault'a göre – her ne kadar tartışılabilir olsa da- oğlancılıktan, aşktan felsefeye geçiş ya da

64 *A.g.e.,* 210b-c.
65 *A.g.e.,* 210e-211.
66 Burada Platon'un gerçek güzelden kastettiği şey elbette güzellik ideasıdır, mutlak güzellik idesidir. Duyusal dünyadaki güzel varlıklar güzellik ideasından pay almışlardır ve bu nedenle insanlar duyulur dünyadaki güzelliklerden hareketle, kendinde güzelin bilgisine ulaşabilirler. Mağara benzetmesi bunun en çarpıcı örneğidir. Bkz. *Devlet*, 514a-519b.
67 *A.g.e.,* 211d.

felsefi *Eros*, homoseksüel *eros*'un bir uzantısı olarak görülebilir.[68] Çünkü Platon'a göre değerli olan aşk türü, erkeğin erkek cinsi ile birlikte oluşturduğu homoseksüel aşktır. Öte yandan Platon'da önemli olan düşüncenin hakikatin, güzelin bilgisine erişmek olduğu dikkate alınırsa, homoseksüel aşkın aracı olmak dışında kendinde bir değere sahip olmadığı da dile getirilebilir. Bunun yanı sıra Songe Moller de Foucault'un iddiasına benzer bir düşünce öne sürer. Şöyle ki Platon'un üzerinde durduğu homoerotik aşk özünde "maskülen" bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda Symposion'da ortaya çıkan şey Moller'in ifadesiyle "maskülen nitelikteki bir felsefenin" benzer deyişle erkek egemen bir anlayışın doğuşudur. Agathon'un evinde gerçekleştirilen ziyafetin konukları da –Diotima davetlidir- felsefi etkinliğin kendisi de erkeğin egemenlik alanıdır ve bu anlayış hiç kuşkusuz kadını dışarıda bırakan cinsiyet ayrımcılığına dayanan bir felsefi kavrayışa işaret eder gibidir.[69] Bu temelde Moller'in ileri sürdüğü düşüncenin Foucault'un iddiası ile örtüştüğü söylenebilir.

VII

Sokrates ya da Diotima'nın üzerinde düşündüğü şey, *Eros*'un kendi varlığı, doğası, kökeni kısacası ontolojik anlamda ne olduğudur. Kendisinin ne olduğunu ya da ne tür bir doğaya sahip olduğunu sorgulama bir anlamda felsefenin doğasının ne olduğunu sorgulamak ile eştir. Çünkü Platon'un araştırma konusu yaptığı aşk, bedensel üremeye dayalı aşk değildir. O elbette daha değerli gördüğü, akla dayanan bir aşk türünü benimser. *Eros*'un doğası tartışmasında onu felsefe olarak tanımlaması da söz konusu düşünceyi destekler. Diğer taraftan Diotima'nın konuşması da nihai olanın ezeli ve ebedi olan güzeli keşfetmek olduğu düşüncesine vurgu yapar. Mutlak güzeli, güzellik ideasını görmek ölümsüz olanı görmek anlamına gelir. Dolayısıyla mutlak güzele duyulan aşk, ölümsüzlüğe duyulan özlemdir, aşktır. Metinde varılan nokta çok açık bir şekilde Platon'da *Eros*'a duyulan arzunun gerçekte felsefi bir dayanağa (metafiziksel boyutta) sahip olduğunu gösterir.

[68] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 249-293.
[69] Moller, *Philosophy Without Women*, 94-101.

Platoncu açıdan sonsuz ve ebedi olanı diğer bir deyişle değişmeyeni temsil etmesiyle güzellik ideası, değişime tabi olan gerçeklik dünyası ile karşıtlık içine sokulur. Güzellik ideası sonsuz ve ölümsüz bir yaşam sağlarken, duyulur dünyadaki nesneler dünyası Platoncu terminolojide yanılsamaların, yok oluşun dünyası olarak nitelendirilir. Bedene sahip olması nedeniyle (Platoncu anlayışta ruh bedende adeta mezarda gibidir) oluşun dünyasına tabi olan insanın bu dünyadan, bedenin hapishanesinden kurtuluşu *logos* ile ideaların temaşasından geçer.[70] Platon'a göre *logos'*a doğru yolculuğu gerçekleştirecek, güzellik ve iyi ideasını keşfedecek kişiler daha önce de ifade edildiği gibi filozoflardır. Filozof, güzellik ideasını keşfetmek amacıyla gerçek bilginin peşinden koşarken, yaşamdan öte ölümsüzlüğü arzular. Çünkü yaşam değişirken, ölümsüzlük değişmez olanı, sonsuz olanı tanımlar. Bu bağlamda Platon'un felsefesinin bilgi âşıkları olan filozoflar için bir ölümsüzlük felsefesi olduğu ileri sürülebilir. Bir filozof için mutlak güzelliğin temaşası da tam da bu anlamı taşır. Öyleyse gerçek anlamdaki güzelliğin peşinden koşmanın ölümsüzlüğe duyulan bir arzudan ileri geldiği açıktır.

Sonuç olarak denilebilir ki Platon'da hakiki aşk; felsefeye duyulan aşktır. Bu aşk, filozofun kendisinde eksikliğini duyduğu ve o yüzden peşinden koştuğu bilgiye, bilgeliğe duyulan arzunun bir ifadesidir. Bilinen şudur ki bu arzu gerçekte güzel ve iyi olana yönelir ve filozof, güzel olana duyduğu bu *Eros* sayesinde ölümsüzlükten pay alır. Çünkü filozofun iyi ideasına katılması güzelin temaşası üzerinden yani *Eros* ile mümkün olur. Doğası bakımından arada yer alma niteliğine sahip olan *Eros* tıpkı Demeter ve Diotima gibi tanrı ile insan arasındaki iletişimi kurar ve gizil dünyanın sırlarını açıklayarak ölümsüzlüğe yaklaşır. Güzelliği gören kişinin aşkın sırrına ermiş olması da işte bu yüzdendir. Bütün bu söylenenleri en yalın biçimde ifade etmek gerekirse Diotima'nın konuşmasının özünü *Eros*'a yönelme nedeninin ölümsüzlük arzusu olduğu fikri oluşturur ve söz konusu anlayışın Platon'da ifade bulduğu yansıma ise kısaca şöyledir: "bu aşk ölümsüzlük uğruna musallat olur her şeye".[71]

[70] Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınevi, 2004), 130-135.
[71] Platon, *Symposion.* 208b.

Kaynakça

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

Blondel, Eric. *Aşk.* Çeviren Esra Özdoğan. 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı 1.* Çeviren Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.

Boyacı, Nihal Petek. "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF),*sayı 18 (2014): 205-230.

Burry, R. G. "Diotima and Her Philosophy". http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090%3Atext%3Dintro%3Asection%3D4%3Aparagraph%3D2. Çevrimiçi 15 Haziran 2015.

Dover, Kenneth James. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü.* 20. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

Evans, Nancy. "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium". *Hypatia,* sayı 21 (2006): 1-27.

Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Gleichauf, Ingeborg. *Kadın Filozoflar Tarihi*. Çeviren Leyla Uslu. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007.

Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?.* Çeviren Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi, 1995.

Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference.* Çevirenler Carolyn Burke ve Gillian C. Gill. New York: Cornell University Press, 1993.

İnam, Ahmet. "Erosefe Üstüne Bazı Düşünceler". *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri* içinde, 262-277. Editör Yavuz Kılıç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Kocabaş Atılgan, Duygu. "Antik Yunan'da Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Temsili". *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, sayı 10 (2013): 15-27.

Mokaddem, Slaim. ve Le Bras, Yann. *Sokrates'in Aşkı.* Çeviren Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Küçük Filozoflar 11, 2012.

Moller, Vigdis Songe. *Philosophy Without Women The Birth of Sexism in Western Thought.* Çeviren Peter Cripps. New York: Continuum, 2002.

Nye, Andrea. “The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato’s Symposium”. *Hypatia*, sayı 3 (1989): 45-61.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu M. A. Cimcoz. 9. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

-. *Symposion.* Çeviren Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Plumwood, Val. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınevi, 2004.

Reeve, Christopher. “Plato on Friendship and Eros”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* (Bahar 2011 edisyonu). http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/plato-friendship. Çevrimiçi 10 Mayıs 2015.

Scott, Gary Alan ve Welton, William. *Erotic Wisdom Philosophy and Intermediacy in Plato’s Symposium.* New York: State University Press, 2008.

Smith, Nicholas. “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”. Çeviren Aylin Çankaya. *Özne Feminizm ve Felsefe,* sayı 18 (2013): 85-97.

Süskind, Patrick. *Aşk ve Ölüm Üzerine*. Çeviren Şeyda Öztürk. İstanbul: Can Yayınları, 2014.

CİCERO'NUN SİYASET ANLAYIŞINDA 'TİRAN' KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

C. Cengiz ÇEVİK*

A DISCOURSE ON THE CONCEPT OF 'TYRANT' IN CICERO'S POLITICAL THOUGHT

Öz

Romalı Marcus Tullius Cicero (İ.Ö.106-43) hayatı mücadelelerle geçmiş olan bir hukuk ve siyaset adamıdır. Onun ortaya koyduğu siyaset felsefesini ve her türlü siyasî fikri aktif hukuk ve siyaset deneyiminden ayrı düşünemeyiz. Büyük ölçüde Roma'nın kültürel yapısından kaynaklanan bu durum onu kendisinden önce yaşamış olan Yunan filozoflarından farklı kılarken, beri yandan güncel siyasî sorunlarla ilgili güncel görüşlerinin ve takındığı faydacı tavrın, teorisyen kimliğiyle sunduğu siyaset felsefesine özgü kabullerle ne ölçüde ilişkilendirilebileceği sorununu doğurur. Bu sorun bu çalışmanın konusu değildir, dolayısıyla üzerinde durmuyoruz. Sadece 'tiran' kavramının Cicero'nun *De Re Publica* başlıklı metnindeki siyaset felsefesi ve genel olarak diğer siyasî metinlerinde beliren, kendisinin de deneyimlediği siyaset pratiği bağlamındaki kullanım örneklerini irdeliyor ve bu kullanımların birbirlerine ne ölçüde yakınsadığını inceliyoruz. Bu bağlamda önce tiran kavramının Cicero'nun siyasî rejimler döngüsü teorisinde beliren yerini analiz ediyoruz. Bu analizi takiben Cicero'nun Gaius Verres, Piso, Catilina, Clodius, Tiberius Gracchus ve Marcus Antonius gibi siyaseten mücadele içinde olduğu Romalı figürlere yaptığı suçlamalarda tiran kavramını nasıl kullandığını ortaya koymaya çalışıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Cicero, *De Re Publica*, Roma, siyaset, siyaset felsefesi, tiran.

* İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Öğrencisi, e-mail: cengiz.cevik@ogr.iu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 45-62.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 08.10.2015)

Abstract

Marcus Tullius Cicero (106-43 BC) was a legist and statesman who lived in struggles. We can't consider his philosophy of politics and any political idea as separate from his active experience of law and politics. When this state that especially depends on Rome's cultural structure, distinguishes him from Greek philosophers who lived before, raises an issue about correlation between his actual and utilitarian ideas on actual political problems, and his peculiar acknowledgements about philosophy of politics that he presented as a theorist. This paper hasn't to do with this issue, but only we analyse usage examples of 'tyrant' as a notion, both in his philosophy of politics that rises especially in *De Re Publica* and generally in the other political works, and in the concept of actual politics that he experienced himself. Moreover we examine that these usages converge what extent. In this context, we firstly analyse the tyrant as a concept in theory of cycle of political regimes, then we study how Cicero used the tyrant as a concept in accusations against Gaius Verres, Piso, Catilina, Clodius, Tiberius Gracchus and Marcus Antonius whom he was in political struggle.

Keywords: Cicero, *De Re Publica*, philosophy of politics, politics, Roma, tyrant.

***

Giriş

"Tiran" terimi günümüzde olduğu gibi Eskiçağ'da da genelde kendisine tabi olan kitleyi baskı ve zor yoluyla yöneten yöneticiyi imler. Terimin en eski kökeni olan Yunancadaki τύραννος'un (tyrannos) ilk anlamı "iktidarı hiçbir yasayla sınırlanmayan mutlak yönetici"dir ve ilkin tanrıları ifade eder.[1] Günümüze ulaşan metinlere göre terim ülkenin başındaki yasa tanımayan yöneticiyi imleyecek şekilde ilkin İ.Ö. yedinci

[1] Örneğin Zeus için bkz. A. *Pr*. 736, Apollon için bkz. S. *Tr*. 217, muhtemelen Hera için bkz. Herod. 5.77. (Çalışmamız boyunca kısaltmalarda Latince yazar ve eser adları için *Oxford Latin Dictionary*'i [Oxford: Clarendon Press, 1968: ix-xx], Yunanca yazar ve eser adları içinse *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*'ı, http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/01-authors_and_works.html, çevrimiçi 3 Ağustos 2015, temel aldık.

yüzyıldaki (Archilochus Lyricus dönemindeki) krallar için kullanılmıştır.[2] Terimin kötü anlamdaki kullanımı zamanla yaygınlaşmış ve sonunda ilgili yöneticinin ailesini de kapsayan despotik bir yönetimi imler olmuştur.[3] Terimin Latincedeki karşılığı olan *tyrannus* ise Yunancadaki gibi iki anlamıyla karşımıza çıkar. Genelde şairler tarafından tercih edilen birinci anlam olumsuz olmamakla birlikte iktidar gücü tartışılmayan tanrılar[4] ve insanlar[5] için kullanılmıştır. Terimin ikinci kullanımı yine insanlar için olmakla birlikte "vahşi, acımasız ve despot lider" anlamındadır.[6] Cicero'nun *De Re Publica* adlı eserinde beliren siyaset teorisinde olduğu kadar siyasî mücadeleye giriştiği Romalı figürlere yönelttiği suçlamalarda tiran kavramı yukarıdaki ikinci anlamıyla karşımıza çıkar. Bu bağlamda tiran kavramını çalışmamızın ana bölümünde önce Cicero'nun siyaset teorisi bağlamında, daha sonra da siyasî suçlamalardaki kullanımı ve içerdiği anlamı inceleyeceğiz.

1.Cicero'nun Siyaset Teorisinde Tiran Kavramı

Cicero özellikle de Platon'un devleti konu edinen eserini örnek alarak yazdığı *De Re Publica* adlı eserinde[7] kendisinden önce Platon[8] ve Polybius'un[9] kapsamlı bir şekilde irdelediği monarşi, aristokrasi, demokrasi ve onların bozulmuş şekillerinden oluşan siyasî rejimler döngüsü teorisini inceler.[10] Bu incelemede toplum ve ona bağlı olan devletin tarih boyunca geçirdiği evrim ortaya konur, buna göre ilkin doğal bir birliktelik güdüsüyle bir araya gelen insanlar zamanla içlerinden kendilerini tehlikelere karşı koruyan daha cesur ve daha güçlü liderler çıkarır, bu ilkel bir monarşi örneğidir. Daha sonra bu liderin

---

2 Hippias 9D.

3 Örneğin bkz. S. *Tr*. 3116. E. *Hec*. 809; *Med*. 42; 877; 1356'da kraliçenin kendisini ve kralın kızını imler. Yunan literatüründe tiran kavramı için bkz. J. Roger Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, sayı 98 (1967): 152-153.

4 Neptunus için bkz. Ov. *Met*. 1.276; Pluto için bkz. Ov. *Met*. 5.508; Capricornus için bkz. Hor. *Carm*. 2.17.19.

5 Örneğin bkz. Nep. *Milt*. 8.3; Verg. *A*. 4.320; 7.266; Ov. *Met*. 6.436; 6.581; Luc. 7.227; Liv. 35.12.7.

6 Örneğin bkz. Sen. *Ben*. 7.20.3; *Ep*. 114.24; V. Max. 3.1.2; Verg. *G*. 4.492; Hor. *Ep*. 1.2.58.

7 Eserin biçimsel yapısına ilişkin bkz. Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 59-64.

8 Pl. *R*. 543a-565d.

9 Plb. 6.1-18; 43-58.

10 Bu konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. C. Cengiz Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Devlet Tanımı ve Türleri", *Kutadgubilig*, sayı 25 (2014): 319-354.

ardından yönetim sadece daha cesur ve daha güçlü değil, aynı zamanda daha akıllı ve bilge olan birine geçer, bu şekilde süreklilik kazanan yönetim bilinci zamanla liyakate değil soy bağına bağlı olur ve yönetme kabiliyeti olmayan, aksine zaafları olan zayıf ve bencil karakterli yöneticiler toplumu sadece baskıyla yönetmeye başlar. Bir nevi ilkel bir tiranlık olan bu rejim toplumun önde gelenlerinin başı çektiği bir isyan hareketiyle yıkılır ve aristokrasi tesis edilir. Ancak bu rejim de başlangıçta toplumun geniş kesimlerine verdiği umudu boşa çıkarır ve çoğunluğu oluşturan halk bu azınlık yönetimine isyan eder ve onu devirir. Siyasî rejimler döngüsünde gelinen bu aşamada yeni rejimin adı, halkın yönetimi ya da demokrasidir. Ancak bu rejim de uzun sürmez, halkın sınırsız özgürlük talebi demokratik yönetimi baskıcı bir çete yönetimine dönüştürür, böylece toplumdaki birlik dağılır ve başlangıçtaki yönetimsiz düzensizliğe dönülmüş olur.

Yukarıda özetlediğimiz *De Re Publica*'daki siyasî rejimler döngüsü anlatısı tiran kavramının Cicero'nun siyaset felsefesinde içerdiği anlamı göstermesi bakımından en önemli kaynaktır. Kavramın metnin günümüze ulaşan kısmında karşımıza çıktığı ilk yer devamındaki bağlamın aksine önceki bağlam ve anlamı belirsiz olan kayıp bir kısmın hemen sonrasıdır.[11] Cicero burada en sorunlu rejim olarak demokrasinin bozulmuş şekli olan çete rejiminden[12] doğabilecek olan rejimler arasında *factiosa tyrannica*'yı da sayar. Bu tamlamanın gramer yapısı ve dolayısıyla tam anlamı tartışmalıdır, zira burada iki sıfat (*factiosus* yani "partiye özgü" ve *tyrannicus* yani "tirana özgü") bulunmakla birlikte bu sıfatların nitelediği isim yoktur. Kimilerine (örneğin Sabine ve Smith'e) göre bu iki sıfat birlikte aristokratik rejimin bozulmuş hali olan oligarşik rejimi imler ve soylulardan oluşan "partinin yönettiği tiran hükümeti" anlamındadır. Zetzel metni gün ışığına çıkaran Mai'nin *De Re Publica* elyazmalarındaki *tyrannica* yerine *tyrannis* (tiranlık) terimini önermesini haklı olarak eleştirir ve bu terimin başka hiçbir yerde oligarşiyi imlemediğini hatırlatır.[13] Kaldı ki Platon ve Polybius gibi Cicero'nun da

[11] *Rep*. 1.45.

[12] Metnin başı kayıp olan bu kısmında *taeterrimus et ex hac…* ifadesi geçmektedir, Zetzel buradaki *taeterrimus*'un (en sorunlu) kaotik çete rejimini imlediğini kabul eder, biz de burada bu kabul üzerinden mantık yürütüyoruz. Bkz. Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, ed.ve çev. J. E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 20, n.61. Diğer tercih ve yorumlar için bkz. Cicero, *De Re Pvblica: Selections*, ed.ve çev. J. E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 134.

[13] Cicero, *De Re Pvblica: Selections*, 134.

sunduğu siyasî rejimler döngüsünde demokrasinin bozulmuş şekli olan kaotik çete rejiminin aristokratik bir rejim doğurması mümkün değildir, buradan sadece baştaki aşamaya geçişi gösteren ve *tyrannica* ile ifade edilen despot bir tek adam yani tiran yönetimi doğabilir.[14]

Cicero metnin devamında tek adam yönetimlerini yöneticinin yönetme tarzına ve karakterine göre kendi içinde iki kategoriye ayırıyor görünür. Bunun için her devlet türünü kendi yapısına uygun olarak adlandırmak gerektiğini belirterek tiran ile kral (başka deyişle tiranlık ile krallık) arasında bir adlandırma kıyası yapar. Scipio'nun ağzından yaptığı bu adlandırmaya göre "halkı baskı altına alarak yöneten" (*populo oppresso dominantem*) ve "insanları yaşatma ve öldürme yetkisi bulunan" (*qui in populum vitae necisque potestatem habent*)[15] yöneticiye "en iyi Iuppiter'in adı olarak" (*Iovis optimi nomine*) yorumladığı *rex*'i (kral) değil de *tyrannus*'u yakıştırır.[16] Cicero'ya göre buradaki kıyas ya da kavramlar arasındaki çatışma aynı zamanda sıradan –insan nezdinde bile- akıl (*ratio*) ile öfke (*iracundia*) arasındaki kıyas ya da çatışmayı andırır. Buna göre "akılla çatışan öfke" (*iracundiam… dissidentem a ratione*) bir tür zihin ayaklanmasıdır (*seditionem quandam animi*) ve nasihat ya da düşünceyle (*consilio*) yatıştırılır.[17] Eğer bu krallık iradesindeki öfkeye açgözlülük, yönetme ve şan tutkusu ve şehvet dolu arzular eklenirse efendilik etme arzusu doğacak ve insan zihninin en iyi kısmı olan yargı gücü (*consilium*) akılla birlikte kaybolacaktır. Oysa "yargı egemenken, şehvete, öfkeye ve ihtiyatsızlığa yer yoktur."[18] Cicero Scipio'yla diyalog halinde olan Laelius'un ağzından yargı gücünü yitirmiş, sayısız şehvetin ve öfkenin esiri olmuş bir insandan daha zavallı bir şey tanımadığını söyler.[19] Bu Cicero'nun aşağıda incelediğimiz bilhassa Roma'nın son kralı olan Tarquinius Superbus'la ilgili olan teorik yaklaşımında önem kazanan bir tespittir. Zira Cicero kral ile tiran arasında yaptığı kıyasla *De Re Publica*'daki Roma devletinin mevcut devlet örnekleri arasında en iyisi olduğu yönündeki kabulü destekleyen Roma'nın krallık dönemiyle ilgili anlatısının temelini oluşturur. Cicero bu kıyası yapmasaydı, Roma

14 Karş. Plb. 6.4.6; 10; 6.57.9.
15 *Rep*. 3.23.
16 Halklar için değişen bir şey yoktur, son kertede "ya yumuşak ya da haşin bir efendiye hizmet ederler" (*Rep*. 1.50: "comi domino an aspero serviant").
17 *Rep*. 1.60.
18 *Rep*. 1.60: "consilio autem dominante, nullum esse libidini, nullum irae, nullum temeritati locum."
19 *Rep*. 1.60.

devletinin Yunan devletlerinden farklı olarak "bir değil,[20] birçok kişinin zekâsıyla" (*non unius… ingenio sed multorum*) ve "tek bir kişinin yaşam süresince değil, birçok çağ ve dönem boyunca" (*nec una hominis vita sed aliquot… saeculis et aetatibus*) kurulmuş olduğu[21] varsayımından hareketlenemezdi. Bu varsayım aynı zamanda Roma'nın mevcut siyasî ve kurumsal başarısının sadece cumhuriyetle sınırlı olmadığı, daha önceki krallık dönemindeki kuruluş ve büyüme aşamasına ait siyasî karar ve işlerin de önemli ölçüde katkı sağladığı düşüncesini ortaya koyar. Ancak Cicero'nun önünde önemli bir sorun vardır, bu da yaşadığı cumhuriyetin son yüzyılında kral figürünün Romalıların gözünde tarihten kaynaklanan kötü bir imajının olmasıdır.[22] Cicero eserdeki krallık anlatısını sürdürürken bu önemli sorunu kral ile tiran arasında yaptığı ayrımla çözmeye ve böylece genel olarak krallığı aklamaya çalışır, zira ona göre bu kötü imajın sorumlusu kralların hepsi değil, sadece son kral Tarquinius Superbus'tur: "Tek bir adamın, Tarquinius'un kabalığı ve kibri yüzünden "kral" adının halkta nasıl nefret uyandırdığını görmüyor musun?"[23]

Cicero daha önceki kralları Roma devletinin oluşumuna yaptıkları hizmetlerle överek, kolektif siyasî başarıyı öne çıkarır,[24] örneğin bu çerçevede ilk kral olan Romulus'un Roma kentini uzun süreli bir devletin

---

[20] Burada kastedilen elbette Yunan dünyasının ünlü kent kurucuları ve krallarıdır, örneğin Girit'in Minos'u, Sparta'nın Lycurgus'u, Atina'nın Theseus'u, Draco'su, Solon'u, Clisthenes'i ve Phalerumlu Demetrius. Bkz. C. Cengiz Çevik. "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi". *Kutadgubilig*, sayı 26 (2014): 186.

[21] *Rep*. 2.2.

[22] Bu konuyla ilgili olarak modern dönemde dile getirilmiş olan önemli görüşler için bkz. Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 156; F. Gliniste, "Kingship and tyranny in archaic Rome", *Ancient Tyranny*, ed. S. Lewis (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 23-28.

[23] *Rep*. 1.62: "Quid tu, non vides unius importunitate et superbia Tarquinii nomen huic populo in odium venisse regium?" Sadece "kral" adı değil, Tarquinius'un kendi adı da Roma toplumunda öyle nefret uyandırmıştır ki Tarquinius Collatinus adındaki "iyi" bir vatandaş bile sadece adı yüzünden sürgüne gönderilmiştir. Bkz. Liv. 4.15.4; DH 8.49.6; Cic. *Rep*. 2.53. Aynı şekilde Livius, Decemviri'nin (On Adam Yönetimi) krallık kibrinden ötürü (*ob superbiam regiam*) cezalandırılmasını anlatırken onlardan kral değil "on Tarquinius" olarak bahseder. Bkz. Liv. 3.39.3; 43.1; DH 10.60.1. Keza onun gözünde Sextius ve Licinius da Tarquiniusvari Tribunus'lardır. Bkz. Liv. 6.40.11. Bkz. Gliniste, "Kingship and tyranny in archaic Rome", 25.

[24] Gliniste'nin de bildirdiği gibi Romalılar "kral" adına ne kadar tahammül edemiyor olsa da Roma'da cumhuriyet devrinin son yüzyılında Capitolium'da Cicero'nun da saygıyla andığı kralların heykelleri bulunmaktaydı. ("Kingship and tyranny in archaic Rome", 24). Bkz. Dio 43.45; Liv. 6.41.3.

gelişimine imkân tanıyan bir yerde kurmasını[25] tarihteki eşsiz bir olay olarak görür, öyle ki ona göre Romulus bu başarısıyla Roma geleneğinin ortak değerleri arasına (*de rebus communibus*) girmiştir.[26] Cicero Romulus'la ilgili onu tanrılarla ilişkilendiren efsanevî anlatıları bir yandan akla uygun bir düzleme çekmeye çalışırken, diğer yandan kentin kuruluşunun tanrısal bir amaç ve kökene dayanmasını Roma devletinin uzun süreli başarısının gerekçeleri arasında sayar.[27] Dahası günümüzdeki bakış açısına göre en hafif tabirle hoş karşılanmayacak olan Romulus'un kenti kurabilmek için kardeşi Remus'u öldürmesini ve iktidar alanının genişlemesi (sitenin daha güçlü, krallığın ve halkın mali kaynaklarının daha sağlam olması) için Sabin kızlarının kaçırılmasını buyurmasını devletin esenliği için meşru kılıyor görünür.[28] Benzer şekilde Catilina'nın Roma'daki darbe girişimine karşı yazdığı suçlayıcı metinlerinin bir yerinde bu girişimi önlemek için gösterdiği çabayı Romulus'un kenti kurarken gösterdiği çabayla kıyaslar ve her iki olayın aynı sonuca, yani Roma devletinin esenliğine hizmet ettiğini düşünür.[29]

Cicero aynı yaklaşımı Roma'nın diğer kralları için de sergiler: İkinci kral Numa Roma'nın yüzyıllarca ayakta kalmış siyasî ve dinî kurumlarını tesis etmekle devletin esenliğine katkı sağlamıştır. Numa'nın bu başarısının önemi Romulus'un başlattığı vahşi bir soyu yerleşik bir kültürle ıslah etme çabasını sürdürüp bu konuda ilerleme kaydetmiş olmasında yatar. Bu çerçevede Flamines, Salii ve Vestales adlı dinî grupları oluşturup kâhinleri devletin resmî memurları kılarak Romalıların savaşçı karakterini yumuşatarak zihinlerini insanlığa ve şefkate çekmiştir.[30] Servius Tullius ve L. Tarquinius Priscus da yaptıkları hizmetlerle ilk iki kral gibi iktidar alanı genişleyen Roma devletine katkı

[25] Bkz. Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 190-192.

[26] *Rep*. 2.4.

[27] Benzer yaklaşımlar için bkz. Liv. 1.4.1; Plu. *Rom*. 8. Bkz. Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 194-195.

[28] *Rep*. 2.12. Bkz. Çevik," Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 196-198.

[29] *Cat*. 3.2. Romulus'un Romalı entelektüellerce farklı dönemlerde ama özellikle de Cicero'nun yaşadığı dönemde nasıl değerlendirildiğiyle ilgili olarak bkz. Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 195.

[30] *Rep*. 2.27. Ayrıca bkz. Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 204-211.

sağlamış, gerekli kurumların sayısını arttırmış ve gelecekteki bölgesel hâkimiyetin zeminini oluşturmuştur.[31]

Cicero'nun bu krallara dönük eylemlerini meşru kılan, yüceltici tavrı son kral olan Tarquinius Superbus'la[32] ilgili kısımda son bulur ve bu kral artık onun gözünde –yukarıdaki ayrımdan hareketle– kraldan ziyade bir tirandır. Cicero'ya göre Tarquinius Superbus "zaferleri ve zenginliğinden güç alarak gururla kibirlenmiş, artık ne alışkanlıklarını ne de beraberindeki insanların arzularını kontrol edebilir olmuştur."[33] Cicero bu noktada metnin esas konuşmacısı olan Scipio'ya psikolojik bir tahlil yaptırır, buna göre insanlar sadece akla değil, aynı zamanda birbirleriyle çatışan tutkulara da tabidir. Bu minvalde Afrika'da sık gördüğünü söylediği bir manzaradan söz eder:

> Ancak bununla birlikte, sık sık Afrika'da gördüğümüz gibi, vahşi ve kocaman bir hayvanın üzerine oturarak onu denetleyen hem hayvanı istediği gibi yöneten hem de basit bir uyarı ya da dokunmayla bu hayvanın yönünü değiştiren kişi bilgedir.
>
> Nitekim bir Hintli ya da Kartacalı da kolay öğrenen ve insan işlerine alışan o hayvanı yönlendirir, ancak şu da açık ki, insanların zihninde saklanan, onların bir parçasını oluşturan ve akıl olarak adlandırılan bu güç sadece bir hayvanı yani bilhassa kolayca yönetilebilir olan bir hayvanı yönetip ona egemen olmaz, ancak bunu başardığı da sık görülen bir şey değildir. Vahşi kontrol edilmelidir.[34]

Buradaki metaforda büyük ve geniş hayvan (muhtemelen fil) halkı temsil ederken, üzerine binip onu aklıyla yöneten ise kraldır. Atkins, Cicero'nun bu metafor ve Tarquinius Superbus aktarımıyla insanı aklî bir çerçevede

---

31 Bkz. Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 212-217.

32 *Superbus* adı bir yakıştırma olmalıdır, zira "kibirli, böbürlenen, kaba, vahşi" anlamında kullanılan bir sıfattır.

33 *Rep*. 2.45: "victoriis divitiisque subnixus, exsultabat insolentia, neque suos mores regere poterat neque suorum libidines." Tarquinius Superbus daha önce krallardan farklı olarak kurulmuş olan ilk meclisin ve halkın onayını beklemeden kral seçilmiştir. Dahası önceki kral Servius'u öldürdüğü ve krallık yetkisini alırken dinî ritüelleri ve dolayısıyla tanrıları umursamadığı söylenir. Livius'un (1.49.1-4) anlatımına göre Senator'lere ölüm cezası vermiş ve ülkeyi korku ve baskıyla yönetmiştir.

34 *Rep*. 2.67: "Sed tamen est ille prudens, qui ut saepe in Africa vidimus, immani et vastae insidens beluae, coercet et regit beluam <et> quocumque vult levi admonitu aut tactu inflectit illam feram… Ergo ille Indus aut Poenus unam coercet beluam, et eam docilem et humanis moribus adsuetam; at vero ea quae latet in animis hominum, quaeque pars animi mens vocatur, non unam aut facilem ad subigendum frenat et domat, si quando id efficit, quod perraro potest. Namque et illa tenenda est ferox…"

ele alan Macchiavelli ile Polybius'tan ziyade, insan doğasının eğilip bükülebilir ve dolayısıyla öngörülemez olduğunu varsayan Platon ve Aristoteles'e yaklaştığını düşünür.[35] Bu yaklaşım insanın akıl kadar tutkuların da etkisi altında olduğu ve örnek bir liderin yukarıda bahsettiğimiz zihnin en iyi kısmını oluşturan yargı gücüyle tutkularını dizginlemesi gerektiği düşüncesini doğurur. Tarquinius Superbus bu düşünceye göre aklıyla tutkularını dizginleyememesinden ötürü, önceki krallardan farklı bir karakter örneği sergiler ve en nihayetinde onların devletin yüzyıllar boyunca ayakta kalmasını sağlayan hizmetlerinin aksine, devleti yıkacak bir tavır içinde olur. Kapust, Tarquinius Superbus'un devleti yıkıma sürükleyen ya da en azından rejim değişikliğine zorlayan tavrını iyi niyete değil, korkuya ya da korkutmaya dayanan, tiranlara özgü bir anlayışla ilişkilendirir.[36] Yazara göre Aristotelesçi duyuşta, baskı ve korku tiranın, kendisine güvenmeyenleri, güçsüz olanları ve küçük olduklarını düşündüğü kişileri yönetmesinin en önemli araçlarıdır.[37] Schofield ise *res publica* kavramı üzerinde durarak bir rejimin *res publica* olmadığının temel göstergesinin toplumu birbirine bağlayan mukabele ve ahlak uzlaşısının çözülmesi olduğuna dikkat çeker. Cicero'nun devleti de uzlaşı üzerine kuruludur, bu da bir toplumun ahlak yaşamında ve kurumsal yapısında yansımasını bulan, paylaşıma açık bir adalet duygusudur.[38] Tarquinius Superbus da bu adalet duygusunu yaraladığı için "Yunanların tiran dediği, halkın efendisi"[39] olur ve Cicero tarafından, kralken tirana dönüşüp kendisini herkesten, hatta baştaki tiran tanımına göre yasalardan bile üstün gören bir lider olarak tanımlanır. Bu noktada dikkat çeken nokta Tarquinius Superbus'un örnekliğinde yöneticilerin yeni yetkiler alarak değil, krallıktan kalma yetkilerini kötüye kullanarak tiranlaştığıdır.[40] Bu da tiranın kralın bozulmuş hali olarak yorumlandığının bir göstergesidir. Başka deyişle kral iyiyken, tiran kötüyse, kötü bir figür olarak Tarquinius

[35] J. W. Atkins, *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 104.

[36] D. J. Kapust, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 104.

[37] Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 219.

[38] M. Schofield, "Cicero's Definition of Res Publica", *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, ed. J. G. F. Powell (Oxford: Oxford University Press, 1995), 71; Kapust, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought*, 104.

[39] *Rep*. 2.47: "dominus populi quem Graeci tyrannum vocant"

[40] *Rep*. 2.51.

Superbus Romalı kıyafeti giymiş bir Yunan tiranından farksızdır,[41] eylemleri insanlara ve insanlar arasındaki birliğe zarar verdiğinden insan olarak bile düşünülmemelidir. Nitekim Cicero "iyi, bilge, kamu yararını ve saygınlığını iyi bilen, adeta devletin koruyucusu ve bekçisi olan yönetici tipinin"[42] yani kralın zıddı olan tiranı insandan aşağı olan vahşi bir yaratığa indirger:

> Nitekim bu kral adaletsiz bir hükümdarlığa yönelir yönelmez tiran olur; bir tirandan daha iğrenç ve rezil, tanrılar ve insanlar için daha nefret edilesi bir canlı düşünülemez, zira insan biçiminde olsa da, yine de karakterindeki vahşilik bakımından en yırtıcı hayvanlara üstün gelir. Vatandaşları arasında olup da tüm insan soyu için ortak adaleti ve insanlıkta birleşmeyi istemeyen birine nasıl hakça insan denebilir?[43]

Romalıların ve buradaki bağlamda Cicero'nun tiran algısını belirleyenin, kısmen Tarquinius'ların Roma'dan kovulmasına neden olan tecavüz olayı olduğu da söylenebilir. Gerçekten de Cicero, Tarquinius Superbus'un kontrol edilemez haline geldiğini söylediği "alışkanlıklarını ve beraberindeki insanların arzularını" (*suos mores… suorum libidines*) sadece bu tecavüz olayıyla örnekler: "<Superbus'un> büyük oğlu Tricipitinus'un kızı, aynı zamanda Collatinus'un da karısı olan Lucretia'ya saldırınca, o namuslu ve asil kadın bu saldırıdan dolayı intihar etti."[44]

---

41 R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy. Books 1-5* (Oxford: Oxford University Press, 1965), 194-197; Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 158.

42 *Rep*. 2.51: "oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis, quasi tutor et procurator rei publicae"

43 *Rep*. 2.48: "Simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiorem, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitari potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen immanitate vastissimas vincit beluas. Quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit?"

44 *Rep*. 2.46: "Itaque cum maior eius filius Lucretiae, Tricipitini filiae, Collatini uxori, vim attulisset, mulierque pudens et nobilis ob illam iniuriam sese ipsa morte multasset." Cicero'nun detaylı bir şekilde anlatmadığı bu olayla ilgili aktarımların tarihi Fabius Pictor'a kadar gider. Dionysius Halicarnassus (4.64) ve Livius'un (1.57) tarihsel açıdan detaylı bir şekilde irdelediği bu olayla ilgili olarak ayrıca bkz. Ov. *Fast*. 2.721-852; V. Max. 6.1.1; *De Vir.* 9.1-5; Dio, fr.11.13-19; Serv., *A*. 8.646; August. *C.D*. 1.19. Modern kaynaklar içinde ise bilhassa şu eserlere bakılabilir: Ogilvie, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, 217-220; T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic War (c.1000-264BC)* (New York: Taylor & Francis, 1995), 215-218.

Romalılar bu hazin sonu çağlar boyunca soylu bir kadının yüce bir erdemlilik örneği olarak anmıştır.[45] Ancak Cicero bu olayı ahlak, ataların erdemi ya da Romalılık idealleri bağlamında değil, daha çok neden olduğu siyasî sonucu bağlamında ele alır.[46] Metnin devamında cumhuriyet döneminde yaşamış olan Romalıların siyasî rejimlerine sıkı sıkıya bağlı kalmalarını ve atalarıyla gurur duymalarını sağlayan, Lucretia'nın hazin sonunun belki de bardağın taşan son damlası olduğu devrimci bir hareketten, Tarquinius hanedanıyla birlikte bir krallığın Roma topraklarından sökülüp atılmasından bahseder:

> Bunun üzerine karakteri ve erdemiyle seçkin biri olan Lucius Brutus vatandaşlarından katı köleliğin adaletsiz boyunduruğunu söktü attı. Sivil bir yurttaş olmasına rağmen tüm devleti muhafaza etti ve bu sitede yurttaşların özgürlüğünün korunması gerektiğinde kimsenin sivil yurttaş olmadığını ilk o gösterdi. Halk onun yönetimi ve kılavuzluğunda Lucretia'nın babasının ve akrabalarının anılarında tazeliğini koruyan acı yakınmalarla ayaklandı, Tarquinius'un kibrini ve onunla birlikte oğullarının yaptığı birçok kötülüğü aklında tutup kralın, oğullarının ve Tarquinius soyunun sürgün edilmesini buyurdu.[47]

Cicero'nun *De Re Publica*'da tiran figürünü sadece tek adamın yani kralın bozulmuş hali olarak görmediği yerler de vardır. Örneğin ona göre nasıl ki "tiranın olduğu yerde kusurlu bir devlet şöyle dursun, devletin kendisi bile yoksa"[48], aynı şekilde soyluların yönettiği Syracusae, Agrigentum, Atina ve decemviri yönetimindeki Roma'da da devlet yoktur, dolayısıyla söz konusu yönetimlere tiranların yönetimi denebilir. Dahası görünüşte kalabalık bir yığın olan halk da hukukta uzlaşı (*consensus iuris*) yoksa bir tiran sayılmalıdır, hatta Cicero'ya göre böyle bir halktan daha korkunç bir canavar yoktur.[49] Buradan anlaşılan Cicero'nun gözünde tiranın her türlü siyasî rejimde bozulmuş ve kötü bir yöneticiyi imlediğidir. Bunu aktif hukuk ve siyaset yaşamı içinde kaleme

---

45 Karş. Liv. 1.58.10.

46 Çevik, "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", 220-221.

47 *Rep*. 2.46: "tum vir ingenio et virtute praestans, Lucius Brutus, depulit a civibus suis iniustum illud durae servitutis iugum. Qui cum privatus esset, totam rem publicam sustinuit, primusque in hac civitate docuit in conservanda civium libertate esse privatum neminem. Quo auctore et principe concitata civitas, et hac recenti querela Lucretiae patris ac propinquorum, et recordatione superbiae Tarquini multarumque iniuriarum et ipsius et filiorum, exulem et regem ipsum et liberos eius et gentem Tarquiniorum esse iussit."

48 *Rep*. 3.43: "ubi tyrannus est, ibi non vitiosam,... dicendum est plane nullam esse rem publicam."

49 *Rep*. 3.45.

aldığı savunma ya da suçlama içerikli siyasî metinlerde apaçık şekilde görürüz.

2. Siyaset ve Hukuk Metinlerinde Tiran Kavramı

Cicero'nun siyasî metinlerinde tiran kavramı iki şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan ilki herhangi bir olumsuz anlam içermeyen, büyük ölçüde Yunan örneklerinin temel alındığı, statü olarak krala yakınsayan yönetici figürüdür. Sicilia[50] ve Syracusae[51] tiranlarına yapılan atıflar böyledir.[52] İkinci kullanım örneği daha sık olmak üzere yukarıda ele aldığımız tiran kavramının olumsuz anlamını içerir. Örneğin Sicilia'daki kötü yönetimiyle bilinen Gaius Verres'e dönük yazdığı suçlayıcı metinlerinin bir yerinde onu Roma'nın dostlarının kasaba ve devletlerinde Roma halkının bir temsilcisi olarak değil de "şehvet dolu, zalim bir tiran" (*tyrannum libidinosum crudelemque*) gibi davranmakla suçlar.[53] Burada karşımıza çıkan "zalim" olarak Türkçeleştirebileceğimiz *crudelis* Cicero'nun tiran terimiyle birlikte en çok kullandığı sıfattır. Nitekim aynı eserin başka bir yerinde[54] ve başka eserlerinde[55] bu haliyle karşımıza çıkan bu sıfat başta Syracusae tiranı Dionysius'u niteler şekilde olmak üzere üstünlük derecesiyle (*crudelissimo tyrannos Dionysio*)[56] karşımıza çıkar.

Bu sıfatı sık kullanmış olması Cicero'nun tiran kavramına yüklediği olumsuz anlamı göstermesi bakımından önemlidir, zira yukarıda da incelediğimiz gibi Cicero tiranı bozulmuş bir yönetici olarak görürken ondaki asıl bozulmuşluk emaresinin vahşileşme olduğunu belli eder. Burada "vahşileşme"den anlaşılması gereken, elbette tiranlaşarak acımasız bir yönetim sergilemedir, ancak siyaset teorisi bağlamında Tarquinius Superbus'la ilgili olarak da söylediğimiz gibi, bu yönetimin odak noktası adaletsizliktir. Nitekim Verres'e ait bir kararın "müttefiklere

50 *Ver*. 2.3.
51 *Ver*. 2.4.
52 Karş. *Nat*. 3.81-84.
53 *Ver*. 2.1.
54 *Ver*. 2.5: "crudelis tyrannos"
55 *Dom*. 75 ve 94'te "crudelem tyrannum"; *Div*. 1.53: "tyranno crudeli"; *Off*. 3.29: "crudelem tyrannum"; *Phil*. 13.17: "crudelis tyrannus"; *Inv*. 1.102: "crudele... tyrannicum"
56 *Ver*. 2.5. Karş. *De Orat*. 2.57: "Dionysi tyranni"; *Fin*. 4.56: "tyrannum Dionysium"; *Tusc*. 5.98: "tyrannus... Dionysius"; *Nat*. 3.81: "Dionysius tyrannus"; *Div*. 1.39: "Dionysii... eius qui Syracosiorum tyrannus fuit" Üstünlük derecesiyle kullanımının farklı örnekleri için bkz. *Catil*. 2.14: "crudelissimum tyrannum"; *Fam*. 12.12: "crudelissimis tyrannis"

dönük bir Praetor düzenlemesi mi, yoksa yenilen düşmanlarla ilgili olarak çıldırmış birinin kararı ya da bir tiranın buyruğu mu olduğunu" sorarken[57] ve Verres'in Sicilia'nın Praetor'u değil de, sanki imansız bir tiranı (*nefario tyranno*)[58] gibi davrandığını belirtirken de benzer bir yaklaşım sergiler.[59] Aynı şekilde Piso'ya karşı kaleme aldığı metinde "siz Consul'seniz, kime hırsız, kime korsan, kime düşman, kime hain ve kime tiran denecek?"[60] diye sorarken yasalar dahilindeki Consul'luk görevinin karşısına koyduğu diğer yasa dışı kimlikler arasına tiranı da yerleştirir. Açık ki, bu bir suçlamadır ve Cicero da tiran olmakla suçlanmıştır. Zira daha önce de bahsettiğimiz gibi Cicero Catilina tertibini bastırırken yasalara uygun bir şekilde yargılama yapmadığı, tertibe katılanları yasalara aykırı olarak idam ettirdiği gerekçesiyle Catilina'nın adamları tarafından kendisine sürekli "zalim tiran" (*crudelem tyrannum*) denmesinden şikâyet eder.[61] Aynı suçlamayla Cicero Roma'dan sürgün edilince, Roma'daki karşıtı olan Clodius, Cicero'nun evine zarar verip bulunduğu yere Roma'nın tirandan kurtuluşunu imleyen, Libertas'a (Özgürlük) adanmış bir sunak yaptırmıştır.[62] Cicero da sürgünden dönünce sunağın adını Templum Licentiae'a (Had Bilmeyen Özgürlük Tapınağı) çevirir ve bunun Clodius'un Roma'ya dayattığı köleliği imlediğini belirtir.[63] Dahası kendisini savunurken "zalim bir tiran değil de, tüm vatandaşların çabaları özlenen, yeniden talep edilen ve çağrılan

---

57 *Ver*. 2.3: "praetoris institutum in socios an in hostis victos insani edictum atque imperium tyranni?"

58 Bu benzetmeyle ilgili olarak bkz. Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 160.

59 Ayrıca Verres'e yukarıda ele aldığımız "Yunanların tiran dediği, halkın efendisi" kalıbındaki *dominus* (efendi) kelimesiyle birlikte *tyrannus*'u da yakıştırır (*Ver*. 2.3). Karş. *Phil*. 13.17. Tiran teriminin aynı eserdeki yukarıda bahsettiğimiz ilk anlamı dışında kalan ve Verres'le ilgili olmayan kullanım örnekleri de olumsuzdur, örneğin bir yerde "krala ama daha çok tirana özgü" (*regie seu potius tyrannice*) alınan bir karardan bahsedilmekle (*Ver*. 2.3) onun olumsuz yanına dikkat çekilir ya da halkta beliren "en üst düzeydeki korku" (*metus summus*) tiranın fazla uzaklaşmamış olmasıyla ilişkilendirilir (2.42). Ayrıca Cicero'nun Verres'le ilgili olan bu minvaldeki aktarımlarının analizi için bkz. Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 160-162.

60 *Pis*. 24: "qui latrones igitur, si quidem vos consules, qui praedones, qui hostes, qui proditores, qui tyranni nominabuntur?"

61 *Dom*. 75 ve 94.

62 *Leg*. 2.42. Karş. Dom. 131.

63 *Dom*. 110. Bu konuyla ilgili kapsamlı inceleme için bkz. W. Allen, "Cicero's House and Libertas", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, sayı 75 (1944): 1-9; Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 163.

yumuşak başlı babası"[64] olduğunu söyler. Nitekim Cicero'nun tiran olmak şöyle dursun, aksine kendisini "devleti ve özgürlüğü savunmak için harekete geçen, aynı zamanda onları en zalim tiranlardan söküp alan"[65] biri, Clodius başta olmak üzere[66] siyasî rakiplerini de yasa dışına çıkarak devleti ele geçirmeye çalışan ya da kendilerine tabi olanları baskıyla yöneten tiranlar olarak gördüğü açıktır. Örneğin Clodius'la işbirliği yapan Piso'yu Macedonia'da efendi (*dominus*) gibi davranmakla suçlarken,[67] yine Piso'nun Cicero'nun sürgünü için senatoryal ağıt töreni düzenlenmesine engel olduğu için, ironik bir dille daha önce hangi tiranın insanlara ağıt yakmayı yasakladığını sorar.[68] Burada kimin özgürlük savunucusu olup yasa dışına çıkanlarla mücadele ettiğine dair bir kavga vardır.[69] Günümüze ulaşan kaynaklara göre Cicero'nun döneminden önce de bu tür siyasî kavgalarda tiranlık suçlaması yapılmıştır, örneğin Eudemus, Tiberius Gracchus'a krallık tacı ve mor kaftan vererek, soyluların hoşuna gitmeyecek şekilde onun Roma'nın kralı olması gerektiğini belirtmiştir.[70] Bu olayı aktaran Plutarchus daha sonra Tiberius Gracchus'u öldürecek soylular çetesinin başı olan Scipio Nasica'nın ona "tiran" diye seslendiğini söyler.[71]

Cicero'nun da belirttiği gibi Tiberius Gracchus'u soyluların topraklarını ve dolayısıyla nüfuzlarını kaybetmelerine neden olacak bir toprak reformunu teklif etmekle Roma'da rejimi tümden değiştirip yoksul halk kesiminin desteğiyle –Yunan tiranlar Peisistratus ve Cypselus gibi-[72] kral olmayı istediği yönünde suçlayanlar olmuştur.[73] Dahası bu konuda sırtını devletin egemen sınıfı olan soyluların benzer olaylarla dolu olan tarihine dayar, nitekim daha önce Spurius Cassius da benzer bir toprak reformunu

---

64 *Dom*. 94: "non ut crudelem tyrannum, sed ut mitissimum parentem omnium civium studiis desideratum, repetitum, arcesitum"

65 *Fam*. 12.12.2: "rem publicam libertatemque defendendam comparavi sed etiam crudelissimis tyrannis eripui"

66 Cicero'nun Clodius için kullandığı *dominus* terimi için bkz. *Sest*. 125; 127, *tyrannus* terimi içinse bkz. *Mil*. 80; 89.

67 *Pis*. 86.

68 *Sest*. 32; *Pis*. 18. Ayrıca bkz. *Red. Sen*. 12.

69 Dunkle bu kavgada tarafların birbirini tiranlıkla suçlamasının kökenini Accius'un yazdığı *Atreus* başlıklı oyundan (İ.Ö.185-170 arası) başlamak üzere Roma'da yankı bulan Yunan tragedyasının kendine has politik dilinde ve bu dilin Romalı dinleyicilerde bıraktığı etkide arar. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 155-156.

70 Plu. *TG*. 14.3.

71 Plu. *TG*. 19.3. Bkz. Gliniste, "Kingship and tyranny in archaic Rome", 24.

72 Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 159.

73 Cic. Rep. 2.49. Ayrıca bkz. Sal. *Iug*. 31.7.

desteklediği için ölüm cezasına çarptırılmıştır (İ.Ö. 486), keza Spurius Maelius kıtlık zamanında plebs sınıfına katkıda bulunduğu için öldürülmüş (İ.Ö. 439) ve Manlius Capitolinus da İ.Ö. 384'te, yoksulların borcunu ödediği için idam edilmiştir.[74] Bu yüzden soyluların tarafını tutan Cicero'nun Scipio Nasica ve adamlarının önceki örneklerde olduğu gibi Tiberius Gracchus'u öldürmek için öne atılmasını devlet (ya da en azından devlet maskesiyle soylu sınıfı) için bir fedakarlık ve kahramanlık olarak görmesi şaşırtıcı değildir.[75] Ona göre bu eylem ödüllendirilmelidir, tıpkı "Yunanların tiranları öldürenlere tanrılara özgü onurlar bahşetmesi"[76] gibi.[77] Yunanların kutsal kurumlarının tiranları öldürenler sayesinde tesis edildiğini düşünen Cicero yukarıda bahsettiğimiz siyasî mücadele kapsamında Clodius'un da kendisinin ve Milo'nun taraftarlarınca öldürülmüş olmasını devletin hayrına görür, ona göre Clodius yaşayıp da egemen olsaydı (*dominari*) soyluların özel mülkü güvende olmayacak,[78] her yerde baskı olacak ve en nihayetinde Roma devleti ortadan kalkacaktı.[79] Dahası böyle bir durumda Clodius, Tarquinius Superbus'a benzer şekilde şehvetinin esiri olup Romalı vatandaşların eşlerine ve hatta çocuklarına musallat olacaktı.[80] Cicero, Piso'yu eleştirirken de onun şehveti yüzünden kirlendiğini düşünerek intihar eden kızları hatırlatır,[81] her iki örnek de Tarquinius Superbus örneğindeki şehvetin neden olduğu tiran suçuna bir gönderme olabilir.[82]

Cicero'nun siyaset metinlerinde tiranların öldürülmesi fikri sadece yukarıdaki tiran figürleri üzerinden dile getirilmez. Cicero'nun Antonius'a karşı kaleme aldığı *Philippicae* söylevlerinde de yok edilmesi gereken tiranla ilgili ifadeler bulunur. Her şeyden önce Cicero Antonius'un önceki örnekler gibi tüm şehveti ve zalimliğiyle Gallia Cisalpina ile Gallia Comata'yı kendisine bağladığını[83] ve daha önce

---

74 Gliniste, "Kingship and tyranny in archaic Rome", 24.
75 *Dom*. 91; *Mil*. 72; *Off*. 1.109; *Phil*. 8.13; V. Max. 5.3.2e.
76 *Mil*. 80: "Graeci homines deorum honores tribuunt eis viris qui tyrannos necaverunt."
77 Yunanlar arasında tiran öldürme örnekleri için bkz. *Inv*. 2.144.
78 *Mil*. 78.
79 *Mil*. 89.
80 *Mil*. 76. Clodius'un şiddet ve aşırılıklarıyla ilgili diğer atıflar için bkz. *Dom*. 25; 43; 59-60; 62; 76; 93; 104; 107; 109; 137; 140; *Vat*. 33; *Har. Resp*. 4; 5; 28; 37; 43; 58; *Mil*. 30; 38; 52; 85; 87; 89; *Phil*. 8.16. Ayrıca bkz. Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 163.
81 *Prov. Cons*. 6.
82 Karş. Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 163-164.
83 *Phil*. 5.10; 6.3; 7.15; 13.5.

Cinna, Sulla ve Caesar gibi despotların bile yapmadığı şekilde Senatus'un gözünü korkutmak için silahlı korumasıyla gezdiğini söyler.[84] Dunkle'ın da hatırlattığı gibi silahlı koruma Peisistratus'un Atina'yı ele geçirmesinden beri tiranlığın bir simgesidir.[85] Yine tiranları yasaların dışına çıkan hırsızlar olarak gören Cicero ideal bilgeye göre adaletin "tiranların öldürülmesiyle" (*tyrannis interfectis*) onların çaldığı[86] her şeyin sahiplerine geri verilmesi olduğunu söyler.[87] Burada tiranın öldürülmesi fikri bir kez daha öne çıkar. Aynı metinde yine Antonius hedef alınarak "böbürlenen tiranın öldürülmesi" (*gloriosum tyrannum occidere*) önceki örneklerde olduğu gibi vatana bir lütuf,[88] hatta toplumsal bir yükümlülük[89] olarak değerlendirilir.

Sonuç

Yukarıdaki incelememizde de görüldüğü üzere Cicero'nun siyaset anlayışında tiran zihninin en önemli kısmı olan aklını yitirerek nefret, şehvet ve şan arzusuna yenik düşmüş olan siyasî bir figürdür. Cicero hem Roma devletinin kolektif inşasını kralların hizmetlerini de öne sürerek temellendirmek, hem de siyasî rakiplerini meşru ve yasal zeminden ayrıldıkları vurgusuyla kodlayabilmek için tiran kavramının krallıkla ilgili eski deneyimden hareketle soylularda bıraktığı olumsuz izlenimden yararlanır. Bu çerçevede kral kavramını olumsuz izlenimin dışına çıkararak siyasî rejimler döngüsü teorisi bağlamında krallığı aklarken tiranlığı krallığın bozulmuş hali olarak değerlendirir. Bu teorik değerlendirmeye uygun olarak efsanevî ve güncel siyasî suçlamalarında tiranı kimileyin kralken krallığının, kimileyin Praetor'ken Praetor'luğunun, kimileyin de Consul'ken Consul'luğunun gereğini yapmayan, aksine yasal sınırlarını aşan, yasa dışı bir figür olarak tasvir eder. Cicero'nun bu tavrıyla cumhuriyetin son yüzyılında farklı dönem ve olaylarda karşılaştığı siyasî rakipleri olan Verres, Piso, Catilina, Clodius ve Antonius'u krallık döneminin sonundaki tiranca davranışlarından ötürü Roma'dan sürülen Tarquinius Superbus'la özdeşleştirdiği düşünülebilir. Zira çalışmamızda da ortaya koyduğumuz

[84] *Phil*. 2.8; 15; 19.
[85] Dunkle, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", 164. Bkz. Hdt. 1.59.
[86] Başkasının malvarlığının zor kullanarak almanın tirana özgü bir eylem olduğuyla ilgili olarak bkz. *Inv*. 1.102.
[87] *Phil*. 2.90.
[88] *Phil*. 2.117.
[89] *Off*. 3.32.

üzere, Cicero'ya göre bu siyasî figürlerin her biri devletin ya da en azından soyluların egemen olduğu rejimin yıkımına neden olacak eylemler sergilemiştir, bu yüzden Cicero şartlar olgunlaştığında devletin ya da en azından soyluların egemen olduğu rejimin esenliği için bu tür tiranların öldürülmelerini bile meşru görmüştür.

Kaynakça

Allen, Walter. "Cicero's House and Libertas". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, sayı 75 (1944): 1-9.

Atkins, Jed W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Cicero. *De Re Pvblica: Selections*. Editör ve Çeviren J. E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- . *On the Commonwealth and On the Laws*. Editör ve Çeviren J. E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

-. *Devlet Üzerine*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Cornell, Tim J. *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic War (c.1000-264BC)*. New York: Taylor & Francis, 1995.

Çevik, Cengiz C. "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Devlet Tanımı ve Türleri". *Kutadgubilig*, sayı 25 (2014): 319-354.

-. "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi". *Kutadgubilig*, sayı 26 (2014): 185-229.

Dunkle, J. Roger. "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, sayı 98 (1967): 151-171.

Gliniste, F. "Kingship and tyranny in archaic Rome". *Ancient Tyranny* içinde, 17-32. Editör S. Lewis. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Kapust, Daniel J. *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ogilvie, Robert Mawell. *A Commentary on Livy. Books 1-5*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/01-authors_and_works.html çevrimiçi 3 Ağustos 2015.

Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Schofield, Michael. "Cicero's Definition of Res Publica". *Cicero the Philosopher: Twelve Papers* içinde, 63-83. Editör J. G. F. Powell. Oxford: Oxford University Press, 1995.

ÇALIŞMANIN METAFİZİĞİ: HESIODOS'TA EMEK FİKRİ VE BİREYSELLEŞME SÜRECİ

Eyüp ÇORAKLI[*]

METAPHYSICS OF WORKING: THE IDEA OF LABOUR AND THE PROCESS OF INDIVIDUALISATION IN HESIOD

Öz

İÖ yaklaşık 8. yüzyılda yaşamış bir destan şairi olan Hesiodos'a atfedilip günümüze ulaşmayı başarmış iki önemli eser söz konusudur: *Theogonia* (*Tanrıların Doğuşu*) ve *Erga kai Hēmerai* (*İşler ve Günler*). Bu eserlerin ilkinde tanrıların soyağacı çıkarılarak evrenin (*kosmos*) oluşumu açıklanır, başka deyişle evrenin oluşumuna ilişkin mitolojik temelli bir tasavvur (*kosmogonia*) ortaya konurken, diğerinde artık derlenip düzenlenmiş o evren içinde insanın varlığı sorgulanır, bir birey olarak varoluş serüveni ve yaşama mücadelesi dile getirilir, sonunda da Yunan bilgeliğinden devşirilen dinsel içerikli öğütler ve ahlaki düsturlar birbiri ardınca sıralanarak gündelik yaşama ilişkin sorunlara çözüm getirilmeye çalışılır. Söz konusu eserlerin bir bütün olarak ele alındığı ve filolojik bir yaklaşımla irdelenip felsefi bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışıldığı bu makalenin amacı, Hesiodos'un ortaya koyduğu çalışma (*ergon*) anlayışını açıklığa kavuşturmaktır. Bu bağlamda Hesiodos'ta çalışmanın nasıl yalınkat anlamından sıyrılıp emek fikrine dönüştüğü ve insanı trajik bir kavrayışa ulaştırdığı, böylelikle onu bireyselleşmenin eşiğine getirerek felsefi düşünüşe zemin hazırladığı gösterilmekte ve Hesiodos'un erken dönem Yunan düşüncesindeki yeri ve önemi vurgulanmaktadır.

[*]İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Arş. Gör., e-mail: eyup.corakli@istanbul.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 63-92.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 01.09.2015)

Anahtar Kelimeler: Hesiodos, destan geleneği, çalışma/emek, bireyselleşme, trajik akıl, erken dönem Yunan düşüncesi.

Abstract

Hesiod, an epic poet lived around 8th century BC, is credited with two extant works: *Theogonia* (*The Birth of Gods*) and *Erga kai Hēmerai* (*Works and Days*). While the former represents the genealogy of gods and generation of universe (*kosmos*), in other words suggests a cosmogony (*kosmogonia*) based on mythology, the latter ponders on the stance human being in the mature universe and discusses the venture of his existence and his struggle for life as an individual, finally tries to offer solutions to problems of daily life enumerating consecutively religious advices and ethical maxims from Greek wisdom. This study aims to reveal Hesiod's conception of working (*ergon*) by embracing totally these works and examining them from both philological and philosophical perspectives. In this context, arguing that human being achieves the tragic mind by Hesiodic working and describing how this conception being abstracted from concrete meaning and turned to the idea of labour, and thereby coming on the verge of individualisation and accordingly philosophical thinking, the study tries to show the importance and significance of Hesiod in early Greek thought.

Keywords: Hesiod, epos, working/labour, individualisation, tragic mind, early Greek thought.

***

ἐργάζεο, νήπιε Πέρση,
ἔργα, τά τ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο.

Çalış, budala Perses,
tanrıların insanlara yüklediği işleri yap![1]

[1] Hesiodos, *Erga kai Hēmerai*, 397-8. "Hesiodos'ta *Ergon*" başlıklı yüksek lisans tezinin bir bölümünün gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş hali olan bu makalede Hesiodos'a yapılan atıflarda kaynak metin olarak "Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, çev. G.W. Most, Cambridge: Harvard University Press, Loeb, 2006" künyeli edisyondan yararlanılmış, diğer antikçağ yazarları içinse *Thesaurus Linguae Graecae*'da (*TLG*) yayımlanan edisyonlar temel alınmıştır.

Homeros'un şahsında beliren destan geleneğinden (*epos*) beslenip onu halka halka yayan Homerosoğullarının isimsiz birer gölge gibi süzüldükleri Yunanistan'ın bağrından, Boiotia'nın Askra kasabasındaki Helikon dağının yamaçlarından fışkıran berrak bir pınar ve bu pınarın bereketli sularından kana kana içen bir şair! Adı Hesiodos'tur bu şairin[2] ve "esrarlı Helikon'un yamaçlarında" kuzu otlatırken bir gün, Mousaların gönlüne koyduğu ilhamla şiirler terennüm etmeye başlar;[3] böylece Yunan zihnini şekillendiren destan geleneğinin çemberinde Homeros'la birlikte baş köşeye kurulur.

Kendisine atfedilen *Theogonia* (*Tanrıların Doğuşu*) ile *Erga kai Hēmerai* (*İşler ve Günler*)[4] adlı şiirler, aslında bir bütünün ayrılmazcasına birbirini tamamlayan parçalarıdır.[5] Bu şiirlerin ilkinde tanrıların soyağacı ile *kosmos*un oluşumu ve bu *kosmos*ta Olympos'un karlı doruklarından Tartaros'un derin karanlıklarına değin her şeyi kuşatan Zeus'un nihai ve kalıcı düzeni anlatılır. İkincisindeyse artık Zeus'un iradesinin hüküm sürdüğü, onun düzeniyle aynı düzene sahip bir *kosmos*ta insanın varoluş serüveni, yaşama mücadelesi dile getirilir ve insan yaşamının gelişip değişerek şimdiki durumuna nasıl geldiği betimlenir. Dolayısıyla bu iki

---

2 Hesiodos'un yaşadığı çağ konusunda antikçağ kaynaklarında yer alan bilgiler son derece çelişkilidir. Kimileri onu Homeros'tan önceye yerleştirir, kimileri sonraya; kimileriyse bu iki şairin neredeyse aynı çağda yaşadığını ileri sürer. Antikçağ kaynaklarındaki bu çelişkili bilgilere rağmen Hesiodos'un Homeros'a yakın bir çağda yaşadığı açıktır. Çünkü Homeros'a atfedilen *Ilias* ve *Odysseia* destanları ile Hesiodos'a atfedilen *Theogonia* ve *Erga kai Hēmerai* adlı şiirlerin İÖ 800 ile 600 yılları arasında yazıldığı konusunda şüphe yoktur. Dolayısıyla aynı çağda yaşadıkları söylenemese bile Hesiodos'un, Homeros'un yakın bir çağdaşı olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Bkz. S.A. Nelson, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Virgil* (New York: Oxford University Press, 1998), 31. Günümüz araştırmacıları Hesiodos'un yaşadığı kesin tarihin İÖ 700 yılından çok önce veya sonra olmadığı konusunda hemfikirdir. Ayrıca bkz. M.L. West, "Hesiod," *Oxford Classical Dictionary*, ed. S. Hornblower, A. Spawforth, 3. Basım (Oxford: Oxford Universiy Press, 2003), 700; Hesiod, *Theogony*, ed. M.L. West (Oxford: Oxford University Press, 1966), 40-48.

3 Hesiodos, *Theogonia*, 22-5; 29-34.

4 Çalışmamızın bundan sonraki kısmında bu eserden *Erga* şeklinde söz edilecektir.

5 *Theogonia* ile *Erga*'nın özgünlüğü konusunda, başka deyişle bu şiirlerin, Homeros destanları gibi, tek bir şaire mi yoksa iki farklı şaire mi ait olduğu, dahası bir şairler topluluğunun eseri mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ne var ki Hesiodos, şiirlerinde kendisinden söz eder veya en azından kendisini edebi bir kişilik olarak ortaya koyar. Ancak bu şiirlerde kullanılan Hesiodos adının (*Theogonia*, 22) gerçekten bu şiirlerin şairine mi ait olduğu yoksa söz konusu şair/ler/in kullandığı bir mahlas mı olduğu konusu bile muallaktır. O nedenle, Nelson'la birlikte, bu şiirlerin şairi, "şiirlerinde kim olduğunu söylüyorsa o kişidir" demek yerinde olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nelson, *God and Land*, 31.

şiir birbirini tamamlamakta, başka deyişle evrene biri tanrısal, diğeri insani bir bakış açısı getirmektedir.[6]

Demek ki iki yönlü bir şairdir Hesiodos. *Kosmos*la iç içe geçmiş tanrılar dünyasını anlattığı *Theogonia*'da bir *mythographos*, gündelik hayatın sorunlarına çözüm aradığı *Erga*'daysa ahlaki öğütler veren bir *sophos* olarak karşımıza çıkar. O nedenle Hesiodos'u tek bir açıdan ele almak, onu sadece bir şair ve *mythographos* yahut gündelik hayata dair öğütler veren bir bilge (*sophos*) veya insana ve evrene dair soyut düşüncelere adım atabilmiş, kelimenin en geniş anlamıyla bir filozof (*philosophos*) olarak değerlendirmek doğru olmaz. O hem Homeros ve sonrası Yunan dinselliğinde önemli yere sahip bir *mythographos*, hem bir bilge hem de ilkörnek bir filozoftur.[7] Bu bakımdan onun kimliğinin bu tamamlayıcı parçalarını bir arada ele almak *Theogonia* ile *Erga*'nın bir bütün olarak değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

1. Hesiodos'ta Emek Fikri

Hesiodos'un *Erga*'sı, teorik ve pratik olarak iki bölüme ayrılıp incelenebilir. İlk bölümü oluşturan 380 mısrada tanrıların insanlara çalışmak gibi ağır bir yükü yükleme nedenleri üzerinde durularak çalışmaya (*ergon*) dair belirli bir anlayış ortaya konulur. Eserin geri kalan bölümlerindeyse bu çalışma anlayışı gündelik hayatın sorunları etrafında şekillendirilir.

Ergon, Hesiodos bağlamında soyut bir kavram olarak incelendiğinde bizleri *emek fikrine*, daha genel bir ifadeyle *çalışmanın metafiziğine* götürmektedir. Çünkü onun soluduğu düşünce ikliminde *ergon*, insanın mitostan dışarı atabileceği ilk adımdır. Hesiodos bu sayede bize *animal laborans*ın (cefa çeken hayvan) ilk nüvelerini göstermekle kalmaz, Yunan düşüncesinde bireyselliğin ilk ifadecisi olup insanın *kosmos*ta bir birey olarak ortaya çıkışının ve kendi başına ayakta kalma serüveninin ilk edebi örneğini sunar.

---

6 J.S. Clay, *Hesiod's Cosmos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1 ve 150; karş. W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture,* vol. 1, çev. G. Highet, 2. Basım (Oxford: Oxford University Press, 1965), 66.

7 Örneğin H. Fränkel'e göre Yunan felsefi düşünüşü Thales ve Anaksimandros'tan değil, Hesiodos'tan başlar. Bkz. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, çev. M. Hadas, J. Willis (New York, 1975), 108, n. 30; 515 (Index A); karş. C.J. Rowe, "Archaic Thought in Hesiod," *Journal of Hellenic Studies,* 103 (1983), 124.

Genel olarak değerlendirildiğinde, *kosmos*un yapısının ele alındığı *Theogonia*'da insan belli belirsiz bir varlıktır. Başka deyişle *kosmos*un bu aşamasında insan her ne kadar var olsa da, henüz kendisini tanımlayabileceğimiz bir eylemi söz konusu değildir.[8] Ancak *Erga*'da insan *kosmos*ta varlığını kurmaya çalışan birey olarak ortaya çıkar. Demek ki Hesiodos öncelikle düzenli, her şeyin yerli yerine oturduğu bir *kosmos* tasarlamış, insanı ancak ondan sonra bu *kosmos*un içine yerleştirmiştir. Hatta *ergon* anlayışı bağlamında üzerinde yoğunlaşacağımız *Erga*'da insanın *kosmos*taki varlık serüvenini onun *ergon*uyla özdeşleştirmiştir. Çünkü ona göre *ergon*, *kosmos*a itilen bireyin yaşamak ve var kalmak için sarılması gereken yegâne kurtuluş ipidir. *Ergon* aynı zamanda *kosmos*un yapısını bozmayacak, Zeus'un ona verdiği nihai düzenin devamlılığını sağlayacak ilkedir.[9] İşte insanın böyle bir dünyada doğrulup ayakları üzerinde dikilmesini sağlayan şey *ergon*udur. İnsan *ergon*u sayesinde bireyleşir, dolayısıyla içine düştüğü tragedyanın farkına varabilir. Bu farkındalıksa onu yapıp etmeleri üzerine düşünmeye sevk eder. Hesiodos'un *her şeyi önceden gören* insanı, böyle bir sürecin sonunda bağlı olduğu mitos tabanından dışarı ilk adımını atar. Hesiodos'la birlikte Yunan'ın *trajik akla*, dolayısıyla *logos*a, yani felsefi düşünüşe attığı adımdır bu.

Hesiodos, *Erga*'da ortaya koyduğu çalışma anlayışı için üç dayanak ileri sürmektedir. Bunların ilki, teşvik edici bir güç olarak ele aldığı Eris'tir. Ardından Prometheus-Pandora ile Soylar mitosu gelir. Hesiodos gelenekten devraldığı bu mitosları elbette kendi amacı doğrultusunda kullanmakta, onları kardeşi Perses'in, dolayısıyla dinleyicilerinin kulaklarına küpe etmektedir. Sonuçta Eris insanın içinde (*thymos*) yeşeren, onu çalışmaya sevk eden en esaslı duygu durumudur. Prometheus-Pandora mitosu, insanın *kosmos*ta bir *ergon* varlığına dönüşmesinin nedenini açıklamaktadır. Soylar mitosuysa bu dönüşümün tarih perspektifinden süzülmesidir. Hesiodos'un amacı insanı *ergon* varlığı olarak tanımlamaksa, elinde bu tanıma destek olacak üç dayanak

[8] Karş. Clay, *Hesiod's Cosmos*, 129-30.

[9] Hesiodos'a göre *ergon*un tezahürü çiftçiliktir. Gerçi Hesiodos doğa (*physis*) kelimesini hemen hiç kullanmaz, ama insanın toprağı işlemekle, yaşama kaynağını toprakta yeşertmekle doğayla bütünleşeceğini, böylece *kosmos*taki düzenin devamlılığını sağlayacağını düşünmektedir. Aslında diğer eskiçağ toplumlarında da insanın emeği, toprakla olan ilişkisiyle değerlendirilmiştir. Horapollon'un *Hieroglyphika* adlı eserinde (2.17) Mısırlıların çalışmayı (*ergon*) sığır boynuzu çizerek ifade ettiğini söylemesi buna örnek sayılabilir.

var demektir.

Hesiodos *Erga*'nın girişinde Mousalara kısa bir seslenişten sonra kavga tanrıçası Eris'i anlatmaya koyulur. Ona göre hayatımızda etkin olan iki farklı Eris vardır. Bunlar adalet ve adaletsizlikle bir giden iyi ve kötü Eris'tir. İyi Eris insanı adil ve dürüst işlere yönlendirirken kötü Eris savaşa ve kavgaya sürükler. Bu durum kaçınılmazcasına bazı sorulara götürür bizi: İnsan niçin çalışmak, bunca zahmete katlanmak zorundadır? Yaşadığımız dünyada bunca kötülük neden barınır? İşte Eris'le dile getirilen bu soruların cevabı *Erga*'nın yaklaşık 150 mısrasının ayrıldığı diğer iki mitosta, Prometheus-Pandora ile Soylar mitosunda saklıdır.[10] Hesiodos *ergon* anlayışını bu iki mitos üzerinde kurmuş, insan hayatına bakışını bu iki mitosla gerekçelendirmiştir.

Prometheus'un Zeus'un ateşini çalıp insanlığa armağan ederek toplumların oluşmasına aracılık etmesi ve insanları cezalandırmak isteyen Zeus'un kadını yaratması temalarının işlendiği ilk mitos *Theogonia*'da zaten anlatılmıştır.[11] Hesiodos, *Erga*'da yeniden ele aldığı bu mitosla insanın yeryüzündeki varlığını anlamlandırmaya, yaşama çilesini dile getirmeye, başka deyişle onun rızkını (*bios*) kazanabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için çalışması gerekliliğini ortaya koymaya çalışır.[12] Ancak Soylar mitosu, yukarıda da değindiğimiz gibi, Prometheus-Pandora mitosunda işlenen konunun tarihsel bir bakış açısıyla yorumlanmasından ibaret olup insanın *kosmos*ta bir ödev varlığı olarak ortaya çıkış sürecini ele almaktadır. Dolayısıyla bu iki mitos Hesiodos'un *ergon* anlayışını çözümlememiz konusunda belirgin ipuçları sunar. Zaten Hesiodos'un şiirinin kurgusunda yoğurduğu ana fikir de, yeryüzünde insana biçilmiş kader olarak çalışma ve gayretten başkası değildir.[13]

[10] S.M. Adams, "Hesiod's Pandora," *Classical Review,* 46:5 (1932): 194.
[11] Hesiodos, *Theogonia*, 512-4; 535-57; 570-93.
[12] J. Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," *Classical Philology,* 69:1 (1974): 1.
[13] Fontenrose, *a.g.e.*, 1; karş. F.J. Teggart, "The Argument of Hesiod's *Works and Days*," *Journal of the History of Ideas,* 8:1 (1947): 55.

2. Çalışmaya Teşvik Eden Güç: Eris

Khaos'tan doğan karanlık Gece'nin kızıdır Eris.[14] Gece, *Theogonia*'da bütün olumsuz varlıkların ilk anası olarak gösterilir. Hesiodos, Gece'nin kendiliğinden doğurduğu varlıkları sıralarken onu ayrı sıfatlarla niteler. Gece'nin en genel niteliği *karanlık* olmasıdır. Bu *karanlık* Gece iğrenç Talih'i, kara Yazgı'yı, Ölüm'ü, Uyku ile Rüyalar'ı doğurmuştur.[15] Sonra *kasvetli* diye tanımlanan Gece yine hiçbir tanrıyla birleşmeden Suç'u doğurur, ardından derin Sıkıntı'yı; Okeanos'un ötesinde, dallarından altın elmalar sarkan ağaçlarla dolu bir bahçeyi koruyan Hesperisleri, Kader ve Yazgı tanrıçalarını, yani Klotho'yu, Lakhesis'i ve Atropos'u.[16] Son olarak Gece'yi *ölümcül* diye niteler Hesiodos. O da birbirinden belalı varlıklar doğurur çünkü, ölümlülere yıkım getiren İntikam'ı, Aldatma'yı, Düşkünlük'ü, lanetli Yaşlılık'ı ve katı yürekli Eris'i.[17]

Genel olarak *iğrenç* sıfatıyla nitelenen Eris de birbirinden belalı çocuklar doğurmuştur: Zahmetli Çalışma, Unutkanlık, Açlık, gözyaşı döktüren Acılar, Çatışmalar, Savaşlar, Cinayetler, Kıyımlar, Çekişmeler, Yalanlar, Sözler, Tartışmalar, Düzensizlik, Yıkım ve Yemin.[18] Demek ki *ölümcül* Gece'nin doğurduğu Eris, kendi doğurduklarıyla birlikte insanların başına sarılmış beladır.

Ayrıca *Theogonia*'da Eris, Neikos'la birlikte tanrılar arasına fırlatılan kavga ve çekişme olarak da anılır. Zeus, Eris'in bu zararlı etkisini azaltmanın yolunu arar ve gelecekte tanrılar arasında ortaya çıkabilecek çatışmaları engellemek için Eris'in acımasız çocuğu Horkos'u tanrıların önüne koyar.[19] Burada "büyük bela" (*mega pēma*) olarak adlandırılan büyük yemindir bu.[20] Kim onun üzerine yalan yere yemin ederse ölümcül bir duruma düşecek, *ambrosia* ve *nektar*sız bir yıl geçirecektir. Ayrıca dokuz yıl tanrılarla ilişkisi kesilecek, ancak onuncu yıl tanrıların sofrasına kabul edilecektir. Bu durum tanrılar dünyasındaki kargaşalıklara çekidüzen verir; artık ne Eris ne de Neikos Olympos'un düzenini tehdit edemeyecektir. Anlaşılacağı üzere Zeus'un kurduğu

14 Hesiodos, *Theogonia*, 225.
15 *A.g.e.*, 211-2.
16 *A.g.e.*, 213-9.
17 *A.g.e.*, 223-5.
18 *A.g.e.*, 226-32.
19 *A.g.e.*, 782-4.
20 *A.g.e.*, 792.

düzende Eris yalnızca olumsuz bir niteliğe sahiptir. Korkunç yüzünü tanrılara gösterdikten sonra artık aşağılara, Zeus'un düzenine zarar veremeyecek kadar derine atılmıştır. Böylece Eris, yalnızca insanlar üzerinde etkide bulunan bir güç haline gelmiştir.

Hesiodos *Theogonia*'da bu şekilde anlattığı Eris'in *Erga*'da deyim yerindeyse bir ikizi olduğunu ileri sürer.[21] Savaşlara, kargaşalıklara ve kötülüklere sebep olan, hiçbir ölümlünün sevmeyip sırf zorunluluk yüzünden (*hyp' anankēs*) saygı duyduğu kötü niyetli Eris'ten önce başka bir Eris doğurmuştur *kasvetli* Gece. Ama *aithēr*de oturan Zeus'un "dünyanın köklerine yerleştirdiği" (*thēke . . . gaiēs t' en rhizēisi*) bu Eris insanlar için çok daha iyidir. Çünkü ümitsiz insanı çalışmaya sürükler o, çalışmayan yoksul insanın, tarlasını ekip biçen ve evini çekip çeviren zengin insana gıptayla bakmasına neden olur. Çömlekçinin çömlekçiyi, mimarın mimarı kıskanması, dilencinin dilenciyi, şairin şairi çekememesi hep onun yüzündendir. Demek ki bu Eris insanların yaşamak için gerek duydukları en temel ihtiyaçları karşılamaları konusunda birbirleriyle yarışmalarına neden olmaktadır. Şu halde bir didinmedir bu Eris, o nedenle iyidir.[22]

Bu Eris, doğurduğu kıskançlık sayesinde insanları kazanç konusunda rekabete sürükler. Ama diğeri düpedüz yıkım getirmektedir. Bu iki Eris arasındaki ayrım, şairin kardeşi Perses'e çalışmayı öğütlediği mısralarda kesin bir dille ortaya konur. Şair kardeşine yüreğini (*thymos*) çalışmadan (veya toprağı işlemeden) alıkoyacak kötü niyetli (*kakokhartos*) Eris'ten sakınmasını öğütlemektedir.[23] Çünkü kötü niyetli Eris insanı savaşa, mahkemelerde ve *agora*larda kavgaya; iyi olansa dürüst davranışlara ve bereketli işlere yönlendirir. Bu iki kardeş aslında birbirini dengelemektedir, tıpkı Zeus'un gururla alçakgönüllülüğü, ünlü olmayla ünsüzlüğü dengelemesi gibi.[24] Bununla birlikte iyi Eris insanın ambarını tahılla doldurmasını, kendisini ve ailesini geçindirmesini sağlayacak çalışma azmini aşılar insana. Gerçi Hesiodos olumsuz bir durum olarak algıladığı çalışmaktan biteviye yakınır durur, ama diğer yandan çalışmayı insanı tanrılar ve insanlar nazarında değerli kılan soylu bir davranış

[21] Hesiodos, *Erga*, 11-41.
[22] *A.g.e.*, 20-6.
[23] *A.g.e.*, 27-34.
[24] *A.g.e.*, 3-8.

olarak yüceltmekten geri durmaz.[25] Zeus'un insanlara sunduğu bir armağan olan bu *ergon* iyi Eris'in elindedir.[26] Ancak Pandora'nın gelişine değin yeryüzünde çalışmanın var olmadığını düşünürsek bu iki varlığı, yani Eris ile Pandora'yı insanın çalışma ödevinin baş sorumlusu sayabiliriz. Sonuçta Pandora ile Eris, Hesiodos için aynı varlık olmamakla birlikte, insanlar üzerinde aynı etkiye sahip iki varlıktır.[27]

Şu halde kötü niyetli Eris savaşı körükler, ama iyi Eris rahat ve huzurlu bir yaşamın temel dinamiğidir. Hesiodos iyi Eris'in dünyanın köklerine yerleştirildiğini söyledikten sonra onun etki alanını açıklamaya koyulur.[28] Ona göre iyi Eris insana çalışma azmi, başka deyişle ödev duygusu aşılayan, insanı salıverildiği *kosmos*unda bir *ergon* varlığına dönüştüren güçtür. Bu ödev ve sorumluluk ancak toprağın bağrını deşmekle, insanın dayanaksız ve bir başına kaldığı evreninde *Gaia'nın temeline* doğru yol almasıyla mümkündür. Kötü niyetli Eris ise insanı *ergon* varlığı olmaktan alıkoyar. Böylece ödevini duyumsamayan insan *kosmos*unu bir anda baştaki *khaos*una çevirerek yaşama imkânını yok eder. Sonuçta kötü niyetli Eris'e uyan insan elini toprağa sürmez; onun ödev duygusuyla, sahici çabayla ilişiği kesilmiştir artık; tam anlamıyla bir *avare*dir (*aergos*) bu yeryüzünde. İşte Perses gibi *agora*larda oyalanan, sürekli davalarla ilgilenip başkalarının mallarını elinden almanın yollarını arayan insanlar, düpedüz onun etkisi altındadır.[29] Başka deyişle kötü niyetli Eris insanı çalışıp çabalamadan kazanmaya, yani hırsızlığa sevk eder, ama iyi Eris bunun tam tersini aşılamaktadır. Öte yandan insanı çalışmaya, toprağını ekip biçmeye sevk eden iyi Eris, aynı zamanda doğru yargılarla (*dikē*) ilişkilidir, ama Perses'in krallara rüşvet yedirerek kardeşinin miras payına, yani arazisine konmaya çalışması örneğinde olduğu gibi, kötü Eris saptırılmış yargılar üzerinden yürür.[30]

Hesiodos bu vurguyla Eris'in gündelik hayatın yanında adaletle ilgili olduğunu da belirtmiş olur. Hesiodos için doğru ve adil olan, Zeus'un iradesiyle uygunluk içinde olandır. O irade insanı başarıya ulaştırdığı gibi, pekâlâ başarısızlığa da düşürebilir. Ama Hesiodos'un tanrıları

[25] *A.g.e.*, 303-9.
[26] J.P. Zarecki, "Pandora and the Good Eris in Hesiod," *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 47 (2007): 14.
[27] Zarecki, *A.g.e.*, 14.
[28] Hesiodos, *Erga*, 19.
[29] *A.g.e.*, 33-4.
[30] *A.g.e.*, 37-9.

doğaya içkin olduğundan, tanrısal irade zaten onun birebir yaşadığı dünyanın içinde yer almaktadır. Başka deyişle yaşadığımız bütün hayat Zeus'un iradesini açığa çıkarmaktadır, yani dünyada elde ettiğimiz başarı, kazandığımız refah Zeus'un tastamam bizim için olmasını dilediği şeydir. Hayatımızı sürdürebilmek için zorunlu olarak harcadığımız emek de yine zorunlu olarak Zeus'un iradesine bağlıdır. İşte bu durum Zeus'un Eris'i niçin dünyanın köklerine yerleştirdiğini açıklar.

Hesiodos'a göre Eris'in ikili yapısıyla Zeus'un iradesi arasında bir paralellik vardır. Zeus nasıl insanların kaderiyle dilediği gibi oynuyorsa,[31] bu iki Eris de insanların yeryüzündeki konumunu etkilemektedir. Çünkü biri insanları çalışmaya ve refah içinde bir hayata götürürken diğeri kavgaların, savaşların, işsiz güçsüz ve değersiz bir hayatın yolunu döşemektedir. İşte bu nedenle insan kötü Eris'in ayartmalarına kanmamalı, *agora*lardan ve orada kurulan mahkemelerden uzak durmalı, tam tersine iyi Eris'in ardından giderek biteviye çalışmalı ve tarlasına dönüp emeklerinin semeresini devşirmelidir.[32] Ancak hasadı ambarına koyduğunda ve diğer ihtiyaçlarını karşıladığında, der Hesiodos kardeşine, ancak o zaman başkalarının malı için kavgaya tutuşabilirsin.[33] Ama bu durumda da gereğinden fazla ileri giderek kibre (*hybris*) kapılacağından, Zeus'un müdahalesi gecikmeyecektir. Bu defa da iyi Eris insanı çalışmaya ve kendi serveti için uğraşmaya zorlayacak, ancak aşırı ve haksız bir servet yığmasına izin vermeyip yaşaması için gerekli olduğu kadarını elde etmesini sağlayacaktır.[34]

Dolayısıyla Hesiodos'un iyi Eris'i insanı ölçülü bir şekilde yaşamaya sevk eden en önemli etkendir. Hesiodos iki tür Eris'le bir zıtlık ortaya koymaktadır; belirsizlik içeren bir zıtlıktır bu. Çünkü iyi ve kötü Hesiodos'ta yalnızca birer zıtlık değil, aynı zamanda birbirine yapışık ikizler gibidir.[35]

---

31 *A.g.e.*, 4. Aslında Zeus'un iradesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği düşüncesi Hesiodos'ta sıklıkla karşımıza çıkan bir durumdur (örn. *Theogonia*, 613, *Erga*, 105). Hatta *Erga* 268'e göre "Zeus'un gözü her şeyi görür, her şeyi kavrar." Dolayısıyla Hesiodos için insan Zeus'un iradesi dışında bir eylemde bulunamaz.

32 Hesiodos, *Erga*, 27-32.

33 *A.g.e.*, 33-5. Ayrıca bkz. M. Gagarin, "Hesiod's Dispute with Perses," *Transactions of the American Philological Association,* 104 (1974): 106.

34 Zarecki, "Pandora and the Good Eris in Hesiod," 15; karş. P.B.R. Forbes, "Hesiod versus Perses," *Classical Review,* 64:3/4 (1950): 83.

35 Nelson, *God and the Land*, 60.

Hesiodos tuttuğu yolun doğru olduğu konusunda ısrarlıdır; diğer yandan yalnızca Perses'in değil, "rüşvet yiyici" kralların da kötü Eris'in yolundan giden budalalar (*nēpioi*) olduğunu düşünür. İşte şiirin devamında yer alan Prometheus-Pandora ile Soylar mitosu, hatta atmaca ile bülbül masalı, hepsi bunun nedenini açıklamaktadır. Hesiodos'un adalet ve çalışma anlayışının özetini sunan bu bölümlerde anlatılmak istenen açıktır: Zeus hayatın zorlaşmasını istemektedir. Ancak Perses ve rüşvet yiyici krallar hayatı kolay yoldan kazanma peşinde oldukları için sürekli kaybedeceklerdir. Aslında bu durum Hesiodos'un kulağına genelgeçer bir hakikati fısıldamaktadır: İnsan çalışmadan hiçbir şey elde edemez.

Günümüz yorumcuları Hesiodos'un anlattığı mitoslarda asıl amacının insanın neden çalışması gerektiğini ortaya koymak olduğu konusunda hemfikirdir. Hesiodos çalışmanın tanrıların iradesine bağlı bir zorunluluk olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz. İşte Eris, tanrıların iradesine bağlı olan bu *ergon*u teşvik eden güçtür.[36]

3. Prometheus-Pandora Mitosu

"Tanrılar rızkı (*bios*) saklıyorlardı insanlardan" diye söze girer Hesiodos.[37] Aslında hayatın olmazsa olmaz aracını[38] saklayan, böylece yaşamayı imkânsız kılan tanrılar değil, Zeus'un ta kendisidir. Çünkü Mekone ovasında gerçekleştiği rivayet edilen tanrılarla insanlar arasındaki efsanevi kurban paylaşımında[39] kendisini aldatan Prometheus'a karşı öfke doludur.[40] Bu nedenle cezalandırmak için ateşi saklar insanlardan. Ama Prometheus, Zeus'un sakladığı o kutsal ateşten bir kıvılcım çalıp insanlığa armağan eder. Böylece Zeus'un hışmına

[36] C.B. Welles, "Hesiod's Attitude Toward Labor," *Greek, Roman, and Byzantine Studies,* 8:1 (1967): 13.

[37] Hesiodos, *Erga*, 42.

[38] Aslında hayat anlamına gelen *bios*, *biotos* kelimesiyle birlikte eser boyunca insanın hayatını sürdürmesi için gerekli olan rızık anlamında kullanılmaktadır. Yine söz konusu kelime *Erga* 316 ve 634'te *tahıl*; 31, 232, 577, 601'de *erzak*; 689'daysa *taşınacak yük* anlamında kullanılmıştır. Ayrıca *bios*un hayat ve rızık anlamı arasındaki ilişki ve bu mısranın *Gılgameş Destanı*'yla karşılaştırılması konusunda bkz. F.S. Naiden, "The Words of the Alewife at Line 42 of Hesiod's *Works and Days,*" *Journal of Near Eastern Studies,* 62:4 (2003): 263-66.

[39] Hesiodos, *Theogonia*, 535-60.

[40] Hesiodos, *Erga*, 42-9.

uğrayıp Kaukasos dağlarına zincirlenir.[41] Hesiodos, *Theogonia*'da tanrısal boyutuyla ele aldığı bu mitosu *Erga*'da yeniden anlatmaz; ne kurban paylaşımından ne de Prometheus'un cezalandırılmasından söz eder.[42] Farklı bir amacı vardır burada. Ne de olsa Zeus ile Prometheus arasındaki mücadele *Erga*'da artık insani boyutlara taşınmıştır. Onu asıl ilgilendiren *nasıl* sorusudur:[43] Ne olmuştur da insan hayatı böylesine zorlaşmıştır? İnsanın omuzlarına *ergon* yükünü yükleyen eylem nedir?

Hesiodos'a göre insanı bir *ergon* varlığına dönüştüren, aslında bir *saklama* (*kryptein*) eylemidir.[44] Çünkü hayat önce ateşin (*pyr*), sonra da rızkın/yaşamın (*bios*) saklanmasıyla zorlaşmıştır. Saklama eylemi bu mitos silsilesinde iki biçimde karşımıza çıkmaktadır. İlki Zeus'un *bios*u ve ateşi insanlardan saklaması gibi bir saklamadır. Bu tür bir saklamada hileye yer yoktur, saklanan şey düpedüz ya toprakla örtülmüş ya da gözle görülemeyecek yüksekliklere kaldırılmıştır. Ama ikinci tür saklamada bir şey bir başka şeyle saklanır, diğer bir deyişle başka bir kılıfa büründürülür. Böyle bir saklama, elbette hile ve aldatmacalarla örülüdür. *Theogonia*'da okuduğumuz kurban paylaşımı sahnesindeki aldatmacada da, Prometheus'un ateş kıvılcımını bir *narthek*sin içine saklayarak insanlara ulaştırmasında da, Zeus'un içine kötü bir akıl (*kyneon te noon*) ve hırsız bir huy (*epiklopon ēthos*) gizleyip insanlara sunduğu Pandora'da da karşımıza çıkan budur.[45] Demek ki yeryüzünde insanlık trajedisini başlatan, tanrılarla insanlar arasındaki bu saklama eylemidir. Çünkü Prometheus'un kurban paylarını Zeus'un seçimine sunması, ağır bir bedel ödetmiştir insana. Zeus intikamını almakta gecikmemiş; güzeller güzeli bir kadın yaratmış ve içini binbir türlü kötülükle doldurduğu bu yaratığı insanların *seçimine sunmuştur*. Böylece insan artık kendi yıkımını hazırlayacak bir *seçimle* yüz yüze gelmiştir. Yazık ki

[41] Hesiodos'un vurgulamak istediği tam da bu cezalandırılmadır. Prometheus'un cezalandırılması insanlar için de bir cezaya dönüşür, çünkü Prometheus insanı temsil ettiği gibi medeniyetin de simgesidir. Ancak Hesiodos yeryüzündeki kötülüklerin kaynağını göstermeye çalıştığından medeniyetin oluşumunu ateşin çalınmasıyla açıkça ilişkilendirmez. Ancak bu durum Hesiodos'un kötülüklerin yayılmasıyla medeniyetin oluşumu arasında bir ilişki kurduğu anlamına gelebilir. Bkz. Adams, "Hesiod's Pandora," 194, n. 3.

[42] Gerek *Theogonia*'da gerekse *Erga*'da anlatılan Prometheus-Pandora mitosunun karşılıklı çözümlenmesi konusunda bkz. J.-P. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, çev. J. Lloyd (New York: Zone Books, 1990), 183-201.

[43] Nelson, *God and Land*, 64.

[44] Nelson, *a.g.e.*, 64; karş. C.R. Beye, "The Rhythm of Hesiod's *Works and Days*," *Harvard Studies in Classical Philology,* 76 (1972): 32.

[45] Hesiodos, *Erga*, 50-4; 67.

Epimetheus hiç bakmadan almıştır Zeus'un bu hediyesini ve tanrı kazanmış, insan kaybetmiştir.

Pandora'nın hilesi bir bakıma isminde saklıdır: "*Çünkü Olymposluların her biri bir hediye vermiştir ona | ekmekle beslenen insanlar için bela olacak.*"[46] Epimetheus'un yanılgısı tam da burada, Pandora'yı karşılıksız bir hediye olarak algılamasındadır. Oysa Pandora'nın içinde insanlardan mutluluğu çalacak hırsız bir huy gizlidir. Ama Hesiodos karşılıksız bir hediye olmayacağını bilir. Dolayısıyla zahmetsiz bir kazanç yoktur onun için ve insan bir şeyi zahmetsizce kazanmaya kalktığında, kuşkusuz elindekileri de kaybedecektir.[47]

Gerek iyiliğin içine gizlenmiş kötülük fikrinde, gerekse Epimetheus'un *seçiminde* Hesiodos'un aklını kurcalayan ahlaki bir sorun vardır. Zeus, iyiliğin içine gizlediği kötülükle, yani bir *saklama eylemiyle* bize zahmetli çalışmayı (*ergon*) vermiştir. Her insan tekilinde tekrarlanacak bu eylem karşısında bir seçim yapmamız gerekir. Şu halde insan iyinin içine gizlenmiş kötülüğü önceden görmeli, kelimelerin altında yatan anlamı önceden kavramalıdır. Yoksa yaptığı hatanın sonradan farkına varan Epimetheus'un düştüğü duruma düşer ve bir ömür felaketlerle boğuşur durur.[48] Hesiodos'un daha sonraki mısralarda sözünü ettiği "yararsız insan" kelimenin tam anlamıyla budur. Demek ki insan her şeyin ilerisini ve sonunu düşünmeli, olayları kendiliğinden kavramalı veya en azından doğru söyleyenin sözünü dinlemelidir; işte böyle biri tümüyle mükemmel ve üstün (*panaristos*) bir insandır.[49] Ama tıpkı Epimetheus, hatta Perses gibi, olayları kendiliğinden kavrayamayan, buna rağmen başkasının doğru sözlerine de kulak asmayan, onları yüreğinde hissetmeyen (*en thymōi ballētai*) kişi, işe yaramaz ve değersiz bir adam (*akhrēios anēr*) olmaktan kurtulamaz.[50]

---

[46] Hesiodos, *Erga*, 81-2. Hesiodos Pandora'nın ismini bu şekilde açıklayarak mevcut anlayışı değiştirmektedir. Çünkü Pandora, aslında insanlara yaşamaları için gerekli her şeyi veren Yeryüzü'nün (Ge/Gaia) ta kendisidir. Hesiodos *Her şeyi veren* anlamındaki Pandora'yı *Verilmiş bütün şeyler* şekline dönüştürmüştür. Böylece Pandora, baştaki yaşama olanağı sağlayan değerini yitirerek tam tersine yaşamı zorlaştıran kötülüklerin yeryüzüne dağılıp yayılmasına neden olan bir aracı olmuştur. Bkz. Adams, "Hesiod's Pandora," 193; karş. A. Lesky, *A History of Greek Literature*, çev. J. Willis, C. de Heer (Great Britain: Methuen & Co., 1966), 101.

[47] Nelson, *God and Land*, 65.

[48] Hesiodos, *Erga*, 89.

[49] *A.g.e.*, 293-5. Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Clay, *Hesiod's Cosmos*, 43.

[50] Hesiodos, *Erga*, 296-7.

Şu halde Pandora, Zeus'un insanların başına sardığı içinden çıkılmaz bir beladır.[51] *Theogonia*'da Pandora'dan "güzel bir bela" olarak söz edilirken,[52] *Erga*'da "büyük bir afet, kötülük ve yıkım" diye anılmaktadır.[53] Demek ki Pandora insanlar için hileli bir hediyedir, hatta belki de hilenin ta kendisidir. Çünkü düzenbaz Zeus binbir hileyle donattığı Pandora'yı insanların seçimine sunmuş, böylece anlayışlarını (*noos*) sınamıştır.[54] Ne var ki Hesiodos yalnızca Pandora'nın insanlar için kötü bir varlık olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda kendi isteğiyle veya Zeus'un iradesiyle, insanlara kötülüğü[55] ve artık ortalıkta dolaşmaya başlayan sayısız sıkıntı ve belayı da beraberinde getirdiğini belirtir.[56]

Ancak *Erga*'nın hemen başında yer alan Eris bölümü ve ardından gelen Pandora mitosu birlikte düşünüldüğünde bunun belirli bir amaç doğrultusunda kullanıldığı anlaşılır. Nitekim Eris'in ikili yapısı, insanın çalışması zorunluluğuyla ilgili muamma (çünkü bu durumda çalışma hem bir bela hem de soylu ve onurlu bir girişimdir) ve Pandora'nın *pithos*undan çıkan şeylerin belirsizliği, erken dönem Yunan düşüncesinde karşılaşılan evreni zıtlıklar üzerine kurgulama eğiliminin göstergesidir.[57] Bu kutuplu düşünceye göre Pandora'yla birlikte insanların başına sarılan bela, aynı zamanda hayatta kalabilmeleri için ihsan edilmiş lütuftur.

Pandora mitosundan çıkaracağımız ders, yeryüzünde insanlar için tam anlamıyla iyinin olmadığıdır. Bize iyi görünen şeyler, örneğin Pandora, örneğin haksız kazanç ve çalışmadan edinilen zenginlik, içinde kötülüğü de barındırır. Dahası Pandora'yla birlikte kötülük artık kaçınılmaz olmuştur. Şu halde Hesiodos Pandora'nın *pithos*uyla yalnızca iyi şeylere

---

51 Hesiod, *Works and Days*, ed. M.L. West (Oxford: Oxford University Press, 1978), 155 vd.

52 Hesiodos, *Theogonia*, 585.

53 Hesiodos, *Erga*, 54-8.

54 *A.g.e.*, 80-9.

55 Hesiodos'un kötülüğün (*kakon*) kaynağı sorununa yaklaşımı bizi trajik durumun farkındalığına götürür. Prometheus'un bilerek tanrılarla insanlar arasındaki sınırı aşmaya, Homeros'un ifadeleriyle kaderini aşıp ötesine geçmeye çalışması ve kendisine ayrılan paydan fazlasını istemeye kalkışması bir yıkımla sonuçlanır (*Ilias*, 1.34: *hyper moron*). Çalışmayı (*ergon*) yeryüzünde belanın ve kötülüklerin yayılmasıyla bağlantılı gören Hesiodos için güneşin doğuşundan batışına her gün yeniden çalışma zorunluluğu, insanın içine düştüğü trajik bir durumdur. Pandora mitosunun en temel dayanağı da budur.

56 Hesiodos, *Erga*, 90-5.

57 Zarecki, "Pandora and the Good Eris in Hesiod," 7.

sahip olduğumuz ve bütün kötülüklerin saklandığı bir durumdan yalnızca kötü şeylere sahip olduğumuz, iyi şeylerin, özellikle de rızkımızın saklandığı bir duruma geri götürür bizi.[58]

Kötülüklerin yeryüzüne saçılmasını sağlayan şey, saklandıkları *pithos*un kapağının aralanmasıdır.[59] *Pithos*un kapağı aralanınca içindeki bütün kötülükler dışarı saçılır, yazık ki bir tek *umut* (*elpis*) kalır içeride. Ancak burada umudun niteliği, yani iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusu belirsiz bırakılmıştır.

Hesiodos umudu iyi veya kötü hayatın bir gerçeği olarak görür. Bu nedenle onun Pandora'nın *pithos*unda yer alması büsbütün iyi veya büsbütün kötü olduğu anlamına gelmez. Çünkü kötülük olarak tanımlandığında umudun *pithos*tan dışarı çıkmaması için bir neden yoktur, iyilik olarak tanımlandığındaysa neden Pandora'nın kötülüklerle dolu *pithos*unda yer aldığı sorusuna cevap vermemiz gerekir.[60] Dolayısıyla umudu iyi veya kötü olarak ayırmayı sürdürürsek, Hesiodos'un göstermediği bir dünyaya doğru yol almaya başlarız. Hesiodos için, çalışmayı bırakıp da yalnızca kendisine bel bağladığımızda kötüdür umut. Tıpkı güven gibi,[61] utanç gibi,[62] hatta Eris

---

58 Nelson, *God and Land*, 66.

59 Her ne kadar "Pandora'nın kutusu" şeklinde bir tabirle dilimize yerleşmiş olsa da, Hesiodos'un kullandığı kelime "genelde topraktan yapılma büyük küp" anlamına gelen *pithos*tur. Burada gerek kültürel bağlamdan uzaklaşmamak gerekse şairin mecazlarla örülü üslubunu bir nebze de olsa yansıtabilmek adına söz konusu kelimeyi olduğu gibi kullanmayı yeğledik. Nitekim kültürel bağlamda değerlendirildiğinde Pandora'nın elinde tuttuğu küpün kapağının aralanması, aynı zamanda dinsel bir olaya işaret ediyor olabilir. Çünkü o dönemde Dionysos onuruna düzenlenen şenliklerin ilk günü *Pithoigia* (Kapak açma) adıyla anılmakta ve söz konusu günde içinde tahıl vs. saklanan ve o ana dek hiç açılmamış bir *pithos*un kapağı açılarak içindekiler tanrıya sunulmaktadır. Bkz. Adams, "Hesiod's Pandora," 195. Öte yandan Pandora'nın adeta bir küp gibi toprak ve suyla yoğrularak şekillendirildiği göz önüne alınırsa, şairin zihninde onun tanrıların hediyelerini taşıyan bir küpten farklı olmadığı düşünülebilir. Üstelik Yunan hekimlik geleneğinde rahmin bir küp olarak algılanması dikkate alınacak olursa, şairin Pandora'yı içinde kötülük ve belirsizliklerle birlikte bir parça umut barındıran bir rahim olarak gördüğü bile söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. King, *Hippocrates' Woman. Reading The Female Body in Ancient Greece* (London: Routledge, 1998), 25-26.

60 Adams, "Hesiod's Pandora," 196. Umut konusundaki belirsizliğe ilişkin önemli bir değerlendirme için bkz. W.J. Verdenius, "A 'Hopeless' Line in Hesiod: *Works and Days* 96," *Mnemosyne*, ser. 4:24:3 (1971): 225-31.

61 Hesiodos, *Erga*, 372.

62 *A.g.e.*, 317-9.

gibi iki yüzlüdür o da.[63] Sonuçta iyi Eris'in bizi teşvik ettiği şey, yani çalışma, daha fazla kazanma umudundan doğar, o umutla beslenir. Dolayısıyla Hesiodos umudu hiç de yalınkat bir anlamda kullanmaz. Çünkü *umut* denilen şey çalışmanın yerini aldığında, işte o zaman boş ve yersiz bir beklenti haline gelir. Ama insanı çalışmaya sevk ettiğinde güvenilir bir *umut*tur o, böylece çalışmanın zorluğunu, zahmetini aylaklığın ve sahtekârlığın aldatıcı iyiliklerine tercih etmemizi sağlar.

Pandora *pithos*un kapağını aralayınca denizler ve karalar belalarla dolar.[64] Hesiodos açıkça dile getirmese de Pandora'nın insanlara getirdiği şey *ergon*dur aslında. İnsanın kaçınılmaz kaderi olan *ergon*, Pandora'nın *pithos*undaki binlerce beladan (*kēdea lygra*) biri, hatta en önemlisidir.[65]

Kötülüklerin Pandora'nın *pithos*undan çıkması, aynı zamanda insanın denetiminden de çıkması anlamına gelir. Artık serbestçe dolaşırlar yeryüzünde ve bizim için kaçınılmazdırlar.[66] Hastalıklar, zahmetler, sıkıntılar ve daha başka binbir türlü bela, biz istesek de istemesek de gelip bizi bulur. Ama umutla karşılaştırdığımızda durum biraz farklıdır. Elbette hastalıklar kötüdür, hatta bizim denetimimiz dışındadır; ama umut öyle değil. Sözgelişi Epimetheus'un Pandora'nın görünüşüne aldanması gibi kötü niyetli Eris'in görünüşüne aldanan Perses çalışıp çabalamadan zengin olma *umud*una kapılmıştır. Ama dersini almıştır artık.[67] Perses kardeşinin uyarılarına kulak kesilmeli ve kendisine boş umutlar vadeden kötü niyetli Eris'i bırakıp gerçek umudu aşılayan iyi Eris'in peşinden gitmelidir. Demek ki Pandora'nın *pithos*unda kanat çırpan *umut*, diğer bütün kötülükler gibi bize musallat olur, ancak boş umutla makul beklenti arasında *seçim yapmak* bizim elimizdedir.

Hesiodos'un bu mitosu anlatmasındaki amaç, demek ki yeryüzünde zahmetin, zorlu çalışmanın neden var olduğunu göstermektir.[68] Çünkü, der Hesiodos, Prometheus ile Zeus arasında bir çekişme vardı.

63 Adams, "Hesiod's Pandora," 195.
64 Hesiodos, *Erga*, 82.
65 Welles, "Hesiod's Attitude Toward Labor," 15. Ayrıca *pithos*un içeriği konusunda önemli bir değerlendirme için bkz. E.F. Beall, "The Contents of Hesiod's Pandora Jar: Erga 94-98," *Hermes*, 117 (1989): 227-230.
66 Hesiodos, *Erga*, 103.
67 *A.g.e.*, 89.
68 Teggart, "The Argument of Hesiod's Works and Days," 55; karş. H. Applebaum, *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern* (New York: State University of New York Press, 1992), 10.

Prometheus Zeus'u aldatınca o da insanları zor durumda bırakmak için ateşi sakladı. Ancak Prometheus ateşi de çalınca bu defa Zeus ateş yerine insanlara seve seve kabul edecekleri bir hediye sundu. Adı Pandora'ydı bu hediyenin. Onun yaratılıp yeryüzüne gönderilmesiyle de dertsiz başlarına dert sarılan insanlar için çalışma (*ergon*) kaçınılmaz oldu.[69]

Prometheus-Pandora mitosu Hesiodos'un, hatta daha genel düşünürsek Yunan düşüncesinin işleyişini kavramamız açısından son derece önemlidir. *Theogonia*'da içten içe sezinlediğimiz, *Erga*'daysa açıktan açığa dile gelen bu kötümser tavrın üzerinde aslında *trajik aklın* ışığı parıldamaktadır: Elbette Hesiodos için üzerinde yaşadığımız bu dünya, olabilir dünyalar içinde en iyisi değildir.[70] Çünkü Mekone ovasında yaşanıp tanrılarla/doğayla insanı birbirinden ayıran o kopuş anından sonra insan artık kendini bir birey olarak duyumsamıştır.[71] Hesiodos'un aklını işleten ve insanı *ergon varlığı* olarak tanımlayıp trajik bir kavrayışa ulaştıran düşünce budur. Dolayısıyla çalışmak, insan için bir bedel ödemedir. Umut ile umutsuzluk arasında gide gele, inatla çalışmak: Budur insanı trajik yapan!

4. Soylar Mitosu

Hesiodos'un içinde yaşadığı çağ kadar geçmiş çağlara bakışını da özetleyen Soylar mitosu, mitolojik olduğu kadar tarihsel bir nitelik de taşımaktadır. Çünkü böyle bir mitos yaratmasındaki amaç, aslında insanın o günkü durumunu, özellikle de çalışma zorunluluğunu hem tarihsel hem de mitolojik[72] bir yaklaşımla açıklamaktır. Sahi neden çalışmalıdır insan, bir zamanlar emek harcamaksızın bereketli doğanın

---

69 Teggart, *a.g.e.*, s. 47-8; karş. Beye, "The Rhythm of Hesiod's *Works and Days*," 33-34.

70 Lesky, *A History of Greek Literature*, 96.

71 Mekone ovasında verilen karar (*krinonto*) insanlarla tanrıları birbirinden ayırır, başka deyişle kim insan kim tanrı orada belli olur. Bu konuda önemli değerlendirmeler için bkz. Ç. Dürüşken, "Mekone: Gelincik Ovası," *Navisalvia: Dr. Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı 2004/Trajedi*, ed. F. Akyol, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2005), 137-150; E. Wirshbo, "The Mekone Scene in the *Theogony*: Prometheus as Prankster," *Greek, Roman, and Byzantine Studies,* 23 (1982): 103.

72 Soylar mitosunun tarihselliği tartışmalı bir konudur. Ancak Hesiodos'un bu mitosla adeta bir insanlık tarihi ortaya koyduğu ve uzak bir geçmişten kendi zamanına gelinceye değin gelmiş geçmiş çağları belirli bir düzen içinde anlattığı açıktır. Bu konudaki tartışma ve yorumlar için bkz. J.G. Griffiths, "Archeology and Hesiod's Five Ages," *Journal of the History of Ideas,* 17:1 (1956): 109-19; P. Smith, "History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races," *Classical World,* 74:3 (1980): 150-51.

ürünleriyle yaşayıp giderken? Hesiodos tam da bunu vurgulamak, bu soruya tarihsel bir arka plan sunmak niyetindedir; bu nedenle bir zamanlar mutlu mesut ve zahmetsiz yaşanıp gidilirken böylesine zorlu ve zahmetlerle dolu bir çağa, kendi çağına nasıl gelindiğini anlatan bir mitos ileri sürer.

Hesiodos'un anlattığı Soylar mitosunda birbirinden bağımsız beş insan soyu (*genē*) arka arkaya sıralanır.[73] İlk soy Kronos'un egemenliği altında yaşayan Altın Soydur. Bu soydan gelen insanlar tıpkı tanrılar gibi kedersiz bir ruhla (*akēdea thymon*) yaşarlar yeryüzünde. Zahmetlerden (*ponos*), sıkıntılardan (*oizys*) uzaktırlar; sonra yaşlılık nedir bilmezler, kolları bacakları hep aynıdır, öyle ki ne tenleri solar, ne uzuvları yıpranır. Kötülüklerden uzakta yaşar, şölenlerde günlerini gün ederler. Ne de olsa Zeus değil, Kronos hükmetmektedir onlara. Ölürken bile acı duymaz, uykuya dalar gibi ölür giderler.[74] Şu halde bu soydan gelen insanlar hayatlarını çalışarak kazanmak zorunda değildir, başka deyişle *ergon*a bağımlı değildir onlar. Çünkü her şeyleri tamamdır; toprağın kendiliğinden verdiği ürünlerle beslenir, barış içinde bölüşürler paylarını.

Ancak zamanla yeryüzünden silinip giden bu insanlar Zeus'un iradesiyle birer *daimōn*a, tanrısal varlığa dönüşür. Dünyanın dört bir yanında görünmeden dolaşıp duran bu *daimōn*lar insanları koruyup gözetir, adil yargılarına (*dikas*) ve onları *hybris*e götüren çirkin işlerine (*skhetlia erga*) gözcülük ederler. İşte insanın *ergon*unu zenginlikle mükafâtlandıran da bu *daimōn*lardır.
Hesiodos Altın Soyun neden yok olduğunu açık açık söylemez. Başta Olympos'taki evlerinde oturan ölümsüzler diye söz ettiği tanrılar Kronos ile Titanlar olmalıdır. Ancak egemenliği onların elinden alıp bu soyu ortadan kaldıran ve onları iyi birer *daimōn*a dönüştüren Zeus'tur. Öyleyse Hesiodos'a göre Altın Soyun yaşadığı bu süreç, aynı zamanda Zeus'un Olympos'a düzen getirdiği süreçtir.[75] Zeus Olympos'un

[73] Aratos, *Phainomena* adlı eserinde (10-36) Altın, Gümüş ve Tunç olmak üzere üç soydan söz eder. Ancak onun Altın Soyu çalışır, toprağı ekip biçer ve Dikē'nin inayetiyle bol ürün alır, ama çiftçilik dışında bir iş yapmaz. Ancak Altın Soy ile Tunç Soy arasına sıkışmış olan Gümüş Soy zamanında insanların davranışları giderek kötüleşir, ama Dikē hâlâ yeryüzünde, onların arasındadır. Savaşçı bir soy olan Tunç Soysa o kadar kötüdür ki, Hesiodos'ta Aidos ile Nemesis'in yeryüzünü terk etmesi gibi Dikē de onları terk edip gider. Karş. Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," 4.

[74] Hesiodos, *Erga*, 109-14.

[75] Fontenrose, *A.g.e.*, 5.

doruklarına yerleşeli beri Kronos devrindeki mutluluk son bulmuş, avare (*aergos*) hayatlar sona ermiştir. Hesiodos'un kardeşi Perses'e ısrarla çalışarak açlıktan sakınmasını, ambarını tahılla doldurmasını öğütlemesi boşuna değildir.[76] Zorlu, zahmetli, sıkıcı bir şeydir şu *ergon*, ama Zeus'un hükümranlığında o olmadan *bios* da olmaz. Gerçi bir zamanlar onsuz yaşardı insanlar, ama o zamanlar Kronos'un hüküm sürdüğü zamanlardı. Hesiodos'un ima yollu söylediği de bu olsa gerek: İnsanlar bir zamanlar çalışmadan (*ergon*suz) yaşayıp giderken, yani *bios*a sahipken Zeus Olympos'a hükmetmiyordu. Çünkü Zeus düzenini kurar kurmaz *ergon* yükünü yükler insanın omuzlarına. Demek ki Soylar mitosu Hesiodos'un *ergon*a başka bir açıdan bakmasını sağlamıştır: Zeus adaletini (*dikē*) insanın çalışarak, yani toprağı işleyerek rızkını kazanması ve yine çalışarak zengin olması üzerine kurmuştur.[77] Bu adalet anlayışıyla Hesiodos haksız kazancı tümüyle dışlayarak çalışmayı (*ergon*) ahlaki bir temele oturtur.

Altın Soy yeryüzünden silinip gidince bir başka soy yaratır Olymposlular.[78] Hesiodos'un Gümüş Soy diye adlandırdığı bu soy ne bedenen (*phyēn*) ne de ruhen (*noēma*) Altın Soya benzemektedir. Bu insanlar yüz yıl annelerinin kucağında yaşar ve çocukça oyunlarla geçirirler vakitlerini. Olgunlaştıklarındaysa ömürleri kısa sürer, çünkü uzun zaman çocuk kaldıklarından ruhları henüz olgunlaşmamıştır ve ellerinde olmadan birbirlerini yaralayıp öldürürler. Aniden gelen bu olgunlaşma onları annelerinden koparmış, ama ruhlarını çocuksu bırakmıştır. Uzun süre annelerine bağımlı yaşadıkları için de tek başlarına hayata tutunamazlar. Bu da birbirlerine karşı ölçüsüz davranmalarına, yani *hybris*e kapılmalarına neden olur. Öyle ki bu ölçüsüz davranışları, kendilerini yaratan tanrılara saygı göstermemeye, kurbanlar sunmamaya kadar varır. Oysa Hesiodos'a göre tanrılara saygı duymak, kurbanlar sunmak her toplumun töresidir (*themis*) ve ancak *hybris*e kapılan insanlar böyle davranışlardan uzak durur.[79]

Tanrılara saygı duymamaları, kurban sunmamaları artık taşkınlıklarının son kertesidir. Çok geçmeden *hybris*lerinin bedelini öder, kendi elleriyle kendilerini yok ederler. Ancak Zeus Altın Soy gibi bunları da birer

[76] Hesiodos, *Erga*, 298-319.
[77] Fontenrose, *A.g.e.*, 6.
[78] Hesiodos, *Erga*, 127-42.
[79] *A.g.e.*, 130-7.

*daimōn*a dönüştürür. Ama yeraltı *daimōn*u oldukları için Altın Soy kadar saygın değildirler.[80]

Ergon açısından ele alındığında, Gümüş Soy insanları Zeus'un düzenini anlayamamış ve o düzene ayak uyduramamıştır. Başka deyişle o ana dek annelerinin kucağında yaşayıp sürekli çocuk kalan bu insanlar kendilerini birden toprağın bağrında yapayalnız bulunca ne yapacaklarını bilememişlerdir. Çünkü büyüyüp olgunlaşmalarına ve annelerinden kopmalarına rağmen hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli donanıma, yani çalışma azmine sahip değildirler. İşin kötüsü çalışmayı bilmedikleri gibi çalışmak da istemezler. Dolayısıyla, Gaia'nın Altın Soyu kendiliğinden ürettiği besinlerle beslemesi gibi, kendilerini karşılıksız besleyen annelerinden kopunca ya yiyecek bulamadıklarından açlığın (*loimos*) pençesinde kıvranır ya da başkalarının yiyeceğine veya rızkına (*bios*) göz dikip zor kullanarak veya hırsızlık yaparak onu elde etmeye çalışırlar. O zaman da, *ergon*ları olmadığı için *bios*tan da yoksun olan bu insanlar birbirlerine karşı şiddet uygulamaya başlar ve birbirlerini yaralayıp öldürürler. Demek ki bu insanların çektikleri açlık ve maruz kaldıkları şiddet çocukluklarının (*nēpios*) neden olduğu bir *algea*dır (*acı*). Şiddet, hırsızlık ve cinayetse birbirlerine uygulamaktan çekinmedikleri *hybris athastalos*tur (*ölçüsüz taşkınlık*). Dolayısıyla bu soy insanı yüz yaşına gelip olgunlaşınca artık daha uzun yaşayamaz olur. Dahası bu insanlar tanrılara da kurbanlar sunamaz. Zaten kurban olarak sunacakları herhangi bir şeyleri de yoktur. Çünkü ne toprağı işlemiş, tahıl ekmişler ne de hayvan beslemişlerdir. Başka deyişle tanrılara sunulacak bir şey üretmemişler, yani ellerini toprağın kirine bulamamışlardır. Son kertede tanrıları ihmal etmeleri bu soyun sonunu hazırlamıştır.[81] Demek ki *ergon* aklı başındalık gerektiren, bedensel olduğu kadar zihinsel olgunluk da isteyen bir durumdur. Hesiodos belki de insanın olgunlaşma sürecinde belirli bir noktaya denk gelen[82] bu soyun hikâyesini anlatır, bir yandan da budala (*nēpios*) Perses'e aklı başındalığı öğütlerken gizliden gizliye şunu dile getirmektedir: Çocuğun *ergon*u olmaz, oyun varlığıdır o. Ama büyüdükleri halde çocukça oyunlar oynayanlar, senin gibi budala (*nēpios*) Perses, *hybris*e kapılan, çalışmak istemeyip başkasının

[80] *A.g.e.*, 137-42.
[81] Fontenrose, *A.g.e.*, 7.
[82] Soylar mitosunu insanın olgulaşma süreci olarak değerlendiren P. Smith'e göre Hesiodos bu mitosta bireyi ön plana çıkarmakta ve gelmiş geçmiş soyların tarihini değil, bireyin kişisel gelişim sürecini anlatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Smith, "History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races," 145-163.

zahmetinin ürününden (*kamatos*undan veya emeğinin balından) beslenmeye kalkanlar kendi elleriyle sonlarını hazırlarlar. Onun için çalış sen Perses, aman çocuk olma!

Gümüş Soy yeraltına iner inmez Tunç Soyu yaratır Zeus. Ancak dişbudak ağacından yapılmadır bunlar, üstelik Gümüş Soya hiç mi hiç benzemezler.[83] Bu soy insanları çocukça oyunlarla gününü gün edip avare bir hayat süren Gümüş Soyun aksine savaşçı, güçlü kudretli ve son derece çalışkandır.[84] Ne var ki bunlar da hayatlarını sürdürmek için çalışmak zorundadırlar. Tıpkı Gümüş Soy insanlarının birbirlerine düşmesi gibi bunlar da hayatlarını kazanmak için savaşırlar. Yoksa diğer insanların sürülerini elde etmek dışında hangi amaç onları savaşa sürükleyecektir? Çünkü kaskatı bir ruha sahip olan (*karterophron*) bu insanlar toprağı işlemeyi bilmez, dolayısıyla gıdaları tahıl değil, ettir; ilgi duydukları *ergon*sa Ares'in o zorlu *ergon*udur.[85] Ares'e özendiklerine göre bu soydan insanların yaptığı tek iş savaştır. Ares'in *ergon*u aynı zamanda ölçüsüzlüktür (*hybris*). Ama Zeus'un insanlardan beklediği işler bunlar değil, tersine ölçülü olmak, *hybris*e kapılmamak, başka deyişle *hybris*in getirdiği *ergon*dan, yani savaştan ziyade ölçülü ve anlayışlı olmanın getirdiği *ergon*a, yani toprağı işleme işine sarılmaktır. Oysa tunçla çalışır bu insanlar,[86] silahlarını, evlerini tunçtan yaparlar. Nihayet bu soy da, tıpkı Gümüş Soy gibi, kapıldıkları *hybris*in cezası olarak kendi elleriyle helak olup soğuk ve nemli Hades'in karanlık dehlizlerini boylar.[87]

Ardından Kahramanlar Soyunu yaratır Zeus. Hesiodos'a göre bunlar öncekilerden daha iyi, daha adildir. Her şeyden önce tanrı soyundan gelen kahramanlardır bunlar ve Hesiodos bu insanların kendi soyundan kısa bir zaman önce yaşadığının farkındadır.[88]

---

83 Soylar arasındaki bu benzemezlikler bir soyu diğerine göre değersizleştirmez, sadece aralarında bir fark olduğunu belirtir. Bkz. Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," 8.

84 Hesiodos, *Erga*, 143-9.

85 *A.g.e.*, 145-9.

86 Hesiodos bu insanların tunçla çalıştığını söylerken tarihsel anlamda tunç çağına gönderme yapıyor gibidir. Bkz. Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," 8.

87 Hesiodos, *Erga*, 150-5.

88 *A.g.e.*, 156-60.

Hesiodos'a göre Tunç Soydan da Demir Soydan da üstün olan bu insanların sergilediği kahramanlıkların tarihsel bir niteliği vardır. Ama bu soyun asıl niteliği yarı insan, yarı tanrı olmasıdır. Çünkü bir kısmı Thebai'da Oidipous'un sürüleri uğruna, bir kısmı da Troia'da Helene uğruna savaşmış; bir kısmı karada, bir kısmı denizde yok olmuştur. Hatta Zeus bir kısmını Hades'in karanlıklarına gönderirken bir kısmını Okeanos'un kıyılarındaki Kutlular Adası'na yerleştirmiştir. Böylece tanrı soyundan gelen bu kahramanlar orada tanrılara denk bir hayat sürmektedirler.[89]

Burada bizi düşündüren şey Zeus'un bu soyu her şeyi besleyen, yani bereketli toprak üzerinde (*epi khthoni poulyboteirēi*) yaratmış olmasıdır. Hesiodos sanki daha adil (*dikaioteron*) diye nitelediği bu soyun sırf çalışıp üretken olabilsin diye "bereketli toprakta" yaratıldığını söylüyor gibidir. Kahramanlar Soyu daha adil bir soysa, o zaman Hesiodos'a göre Zeus'un buyruğuna uyup hayatlarını kazanmak için çalışıyor olmaları gerekir. Nitekim Homeros destanlarında Odysseus'un tarlasını sürdüğünü, Laertes'in bağcılık yaptığını, Ankhises'in sürülerini otlattığını görüyoruz.[90] Diğer yandan bu soyun bir kısmı Kutlular Adası'na gider ve orada "bereketli toprak yılda üç kez filizlenen bal tatlısı ürünler sunar" onlara. Ancak ürünlerin yılda üç kez filizlenmesi, burada da en azından toprağın ekilip biçildiği, yani zahmetsiz de olsa bir çalışmanın söz konusu olduğu anlamına gelmektedir.[91] Çünkü çalışmanın olmadığı yerde toprak, Altın Soy zamanında olduğu gibi, kendiliğinden ve kesintisizce (*automatē*) üretir. Eğer toprak yılda üç kez ürün veriyorsa, o zaman bir emek veya çalışma da söz konusu demektir. Ama dediğimiz gibi bu, zahmetsiz bir çalışmadır. Şu halde Kahramanlar Soyu Kronos'un hükmü altında, kederden ve sıkıntılardan uzak yaşadıkları Kutlular Adası'nda da *bios*u yeniden kazanmak zorundadır.

Zeus nihayet insan soylarının sonuncusunu, yani Demir Soyu yaratır. Hesiodos'un da bir ferdi olduğu bu soy gelmiş geçmiş en kötü, en karanlık soydur. Gerçi Zeus bu insanları da "her şeyi besleyen toprakta" yaratmıştır, ama onlar hayatlarını çalışmayla, emekle sürdürmeleri

[89] *A.g.e.*, 161-73. Kronos'u Kutlular Adası'nın hükümdarı olarak gösteren bu mısralar (173a-c) West'in aksine Most'un hazırladığı edisyonda yer almamaktadır. Ancak Kronos'un Altın Soya hükmeden tanrı oluşunu ve Zeus-Kronos zıtlığını göz önünde bulundurarak bu mısraları şiirin devamında varsaydık.

[90] Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," 9.

[91] Fontenrose, *A.g.e.*, 9.

gerekirken, dolandırıcılıkla, hilekârlıkla sürdürmeye çalışırlar. Onun için gündüzleri zahmet ve sıkıntılardan[92] kurtulamadıkları gibi geceleri de yıkımlardan kaçamaz, tanrıların verdiği binbir türlü sıkıntı ve dertle boğuşup dururlar. Ne de olsa bütün iyilikler kötülüklerle karıştırılmıştır onlar için ve belalar kadınsı bir güzellikte sunulmuştur kendilerine.[93]

Hesiodos zaten kötü olan Demir Soy için çok daha kötü bir gelecek öngörür. Gün gelecek insanlar artık kır saçlı doğmaya başlayacaktır; kimsenin kimseye saygısı kalmayacak, dostluk ve kardeşlikler unutulup gidecektir. Hatta ana babalar hor görülecek, yaşlandıklarında yüzlerine bakılmayacaktır. Adalet güçlünün elinde olacak, yeminine sadık ve adil insanların kıymeti kalmayacaktır. İnsanlar haksız kazanç elde etmenin yollarını arayacak, bunun için yalan yere yemin etmekten bile çekinmeyeceklerdir. İşte o zaman bizi bütün bu haksızlıklardan, ahlaksızlıklardan alıkoyan Aidos ile Nemesis bile yeryüzünü terk edip Olympos'a gidecek, insanlara amansız acılar kalacaktır yalnızca.[94]

Genel olarak değerlendirildiğinde Hesiodos Prometheus-Pandora mitosuyla insanın *ergon* varlığına dönüşmesini açıklar; ama Soylar mitosunda insanlık tarihinin zahmetsiz bir cennetten çalışma, zahmet ve emek dolu bir dünyaya adım adım ilerleyişini herhangi bir neden göstermeden anlatır. Çünkü Zeus kötülüklerin sesini kısmıştır bir kere (*phōnēn ekseileto*). Artık ne gelişlerinin ne de gidişlerinin farkına varabiliriz. Dolayısıyla kötülükler biz farkında olmadan, sessizce (*sigēi*), kendiliklerinden (*automatoi*) yeryüzüne yayılıyormuş gibi görünür.[95]
Hesiodos Prometheus-Pandora mitosuyla çalışmanın kökenini anlatırken Soylar mitosuyla bir bakıma *çalışmamanın* doğuracağı sonuçları ortaya koymaktadır.[96] Burada üzerinde durulan üç mitosu da birbiri içine örmüştür Hesiodos. Soylar mitosunda gördüğümüz gibi şiddet ve savaş insanı yıkıma götürür; ama bu yıkıma neden olan kötü niyetli Eris'e değil de çalışmaya sevk eden onun kız kardeşi iyi Eris'e uyulmuş olsa, insan

[92] Burada zahmet ve sıkıntı anlamına gelen *kamatos* kelimesini *ergon* olarak anlayıp Demir Soy'daki kötülüğün çalışmaktan kaynaklandığı düşünmek yanlış olur. Hesiodos aksine Demir Soy insanın çalışmamasından yakınır. Bunun sonucu olarak bu insanların hayatları acılarla, dertlerle doludur. Oysa Hesiodos'a göre bütün iyi şeyler çalışmakla olur ve çalışmaktan bahsettiğinde kullandığı kelime *ergon*, fiilse *ergazesthai*dır.
[93] Hesiodos, *Erga*, 173c-d; 174-9.
[94] *A.g.e.*, 180-201.
[95] *A.g.e.*, 102-4. Ayrıca bkz. Forbes, "Hesiod versus Perses," 84.
[96] Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," 14.

bolluk ve bereket içinde yaşayıp gider.[97] Dolayısıyla Soylar mitosu bu iki Eris'in yol açtığı durumları, yani çalışma (*ergon*) ile aylaklığı (*aergiē*) tarih sahnesinden seyrettirir bizlere. Şu halde Hesiodos'a göre insanın hayatı yine kendi elindedir. Yapacağı seçim ona ya mutlu ve huzurlu bir hayatın kapılarını aralayacak ya da acılarla, sıkıntılarla dolu bir sefalete sürükleyecektir onu. Bu yaklaşım Hesiodos'un insan anlayışındaki bireyselliği de açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan Soylar mitosuyla Hesiodos insanlığa dindar, adil ve çalışkan olma mesajı vermektedir.[98] Ona göre bu üçü temelde birbirinin aynıdır. Yukarıda etraflıca ele aldığımız gibi dindarlık, adalet ve çalışma arasında, insanın yaşarken tanrılara ve diğer insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmesiyle örülü bir ilişki söz konusudur. Gümüş Soy insanının tersine tanrılara saygıda kusur etmeyen insan *hybris*e kapılmaz, dolayısıyla insanlar arasında da tanrısal yasayı, yani adaleti gözeteceğinden adil insan olur. Dindarlığın ve adaletin tezahürüyse Hesiodos'ta *ergon*dur. Çünkü insan ancak *ergon*una sarıldığı ölçüde dindarlığın ve adaletin gereklerini yerine getirebilir.

Ayrıca *ergon* diğer iki mitosta açıklandığı şekliyle insanın elinde olmayan şartlar yüzünden maruz kaldığı durumdur. Sonuçta Eris'in iyi veya kötü etkisi, hayatın bir gerçeği, doğanın bir işlevidir. Pandora'nın kötülük olarak insanlara sunulmasıysa Zeus ile Prometheus arasındaki mücadeleden kaynaklanmaktadır. Ama Soylar mitosunda, başına gelen belalardan yine insanın kendisi sorumludur. Burada kendi eliyle işlediği suçlar yüzünden çalışmak gibi ağır bir külfet yüklenmiştir insanın sırtına.[99]

5. Trajik Akla Götüren Yol: Bireyselleşme

Homeros destanlarında filizlenen trajik duygu Hesiodos'ta adeta çiçeklenir. İnsanla tanrı arasındaki pazarlık Mekone ovasında kalmıştır artık veya aslında tüm yeryüzü Mekone ovasıdır. Orada *seçimiyle* öne çıkan insanın artık yapacak *seçimi* kalmamıştır veya insan her an bir *seçimle* yüz yüze gelmektedir. Yapılacak bir *seçim* yoktur, çünkü yeryüzünde tanrıyla girişilen pazarlığın, kalkışılan aldatmacanın cezası

[97] Teggart, "The Argument of Hesiod's *Works and Days*," 69.
[98] Smith, "History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races," 151.
[99] Welles, "Hesiod's Attitude Toward Labor," 15; karş. Nelson, *God and Land*, 70.

çekilmektedir. Öte yandan insanın her anı çalışmakla çalışmamak arasında bir *seçim*dir. Bunu Soylar mitosunun akışı içinde de açıkça görebiliriz. Hesiodos'un aklında baştaki *khaos*undan kurtulup düzene girmiş *kosmos* vardır. Bu *kosmos*ta elbette tanrısal irade hüküm sürmektedir, başka deyişle *kosmos*ta geçerli olan yasa ve düzen, baştan sona Zeus'un yasası ve düzenidir. İnsan bu *kosmos*un yapısını, yani bu kurulu düzeni değiştiremez. Sadece bir akıl (*noos*) varlığı olarak o düzeni kavrayıp ona göre hareket edebilir. Böylece doğaya boyun eğen insan tanrısal iradeye de kafa tutamaz olur. Yenilmiştir bir kere ve yaşadıkça buna katlanmak zorundadır.

Hesiodos'un kullandığı bu üç mitos da *ergon* anlayışını sağlam bir düşünce çerçevesine oturtma çabasından doğmuştur. Sonuçta Eris'i çalışmaya teşvik eden güç olarak yorumlayıp *ergon*u belirli bir temele dayandırır ve Pandora mitosuyla insanın yeryüzünde bir *ergon* varlığına dönüşmesinin nedenini açıklarken, Soylar mitosuyla bu dönüşümü tarihsel bir süreç içinde gözler önüne serer. Demek ki Hesiodos *ergon* anlayışını, kendisine sırasıyla kökensel, nedensel ve tarihsel açıklamalar sağlayan bu üç mitolojik dayanak üzerine oturtmuştur.

Hesiodos aslında Yunan aklının temelinde yatan bir düşünceyi dile getirmektedir: Çalışma (*ergon*) Zeus'la birlikte insana yüklenen bir sorumluluktur. Oysa Kronos zamanı, Yunan düşüncesinin genel eğilimi olarak, bolluk ve bereket devridir. Burada Hesiodos'un düşüncesinin kozmolojik kökenleri de pekâlâ görülebilir. Çünkü ona göre evrene nihai düzenini veren tanrı, Zeus'tur; onun tesis ettiği bu düzende insana yüklenen en önemli sorumluluksa *ergon*dur. Bu yeni düzende insan tanrılarla birlikte, hatta tanrı gibi yaşadığı o mutlu günlerinden çekip alınmış ve bir *ergon* varlığı olarak yeryüzüne salınmıştır. Böylece *ergon* insanı bireyselleştirerek trajik bir varlığa dönüştürmüştür. Demek ki *ergon*, Hesiodos'a göre, tanrısal iradeye boyun eğiştir. İşin aslı doğada içkin olan irade tanrısal iradeden başkası olmadığına göre, tanrısal iradeye boyun eğen insan doğaya da boyun eğmektedir. Ne var ki insan ancak *ergon*uyla, yani çalışıp çabalayarak doğada varlığını sürdürebilir, ama çalışabilmesi için de doğanın dilinden anlaması gerekir. İşte burası insanın mitos tabanından gerçek dünyaya indiği yerdir. Dolayısıyla bireyselleşen insanın *logos*a attığı ilk adım bu *ergon* sayesinde mümkün olabilmiştir. Diğer yandan hayatını kazanma yolunda çaba sarf etmeyen insan Hesiodos'a göre *hybris* insanıdır. Çalışan insanın doğayı, onun

yasalarını ve düzenini bilmesine karşın, kolay yoldan geçinme derdindeki çalışmayan insan, bütün bunları bilmediği için, boyundan büyük işlere kalkışır. Çalışmamakla zaten ölçüsüz davranmış, tanrısal iradeye karşı gelmiştir. Zeus'un kendisine kurduğu *düzeni* anlayamamış, kendisine sunulanı karşılıksız hediye olarak algılamıştır.

Yunan'ın eşsiz trajik varlığı Prometheus bunun farkındadır, kelimenin tam anlamıyla insanın, *ergon* insanının öncüsüdür o, ama kardeşi Epimetheus *aergos* insanına götürür bizi. Bu insan hatasını sonradan, ancak her şey olup bitince, yani iş işten geçince anlar. Böylece trajik döngü tamamlanmış olur. Prometheus Zeus'un *düzen*ini bilen,[100] o düzenle oynayan insandır. Onun öncülük ettiği insan Kaukasos'ta değil, ama bu dünyada *ergon* zincirine vurulmuştur. Epimetheus'un kişiliğinde vücut bulan insansa, tıpkı Perses gibi, Gümüş Soy insanı gibi, düzeni kavrayamayan zavallı, hatta budala bir (*nēpios*) insandır. Ama sonuçta Epimetheus olmadan Prometheus olmaz, Perses olmadan da Hesiodos.

Şu halde çalışma (*ergon*), Hesiodos'ta bireyselleşme sürecini başlatan, böylelikle insanı bir trajik varlığa dönüştüren olaydır. Yeryüzündeki çalışma ve zahmetin nedeninin açıklandığı Prometheus-Pandora mitosu baştan sona bunu anlatmaktadır. İnsan artık *kosmos*ta yapayalnız kalmış, bir zamanlar kendisini karşılıksız besleyen doğayla arasındaki ilişki bambaşka bir boyut kazanmıştır. Artık kendi ıssızlığına çekilmek, tek başına ayakta kalmak ve *kosmos*ta kurulu düzen içinde bir birey olarak varlığını sürdürmek zorundadır. Demek ki tanrıyla insanın birbirinden koptuğu Mekone ovası, aynı zamanda insanın omuzlarına *ergon* yükünün yüklendiği yerdir. *Ergon* artık bir sorumluluk, insanın hayatını sürdürebilmesi için sarılması gereken bir ödevdir. O olmazsa insanın da olmayacağını bilir Hesiodos. Bu bakımdan insanı *ergon* varlığına dönüştüren bu kopuş, onun için çalışmanın nedenini gösteren sağlam bir kanıttır.

Hesiodos'un dünya kovanında iki tür insan vardır. Çalışan ve çalışmayan zıtlığında beliren bu iki insan tipi *Erga*'nın tümünde ortaya çıkan zıtlıkların en belirleyici olanıdır. Hesiodos-Perses zıtlığında açıkça ortaya konan bu durum, belirttiğimiz gibi Hesiodos'un *kosmos*u geniş bir kovan yahut büyük bir tarla olarak görmesine yol açmıştır. Evet, büyük bir

[100] Hesiodos, *Erga*, 54.

tarladır üzerinde yaşadığımız dünya. Hesiodos karış karış toprağıyla işlenmesi gereken bir yeryüzü tasarlamıştır. Ona göre insanın *ergon*unu yerine getirebilmesinin en iyi yolu akıttığı alın teriyle toprağı işlemesidir. Elbette hayatını kazanabileceği başka işler de vardır. Ama Hesiodos için hepsi insanın bir şekilde kaybettiği, toprağın altına gizlenmiş *bios*un kazanılmasıyla ilgilidir ve bunun en esaslı yolu da toprağı kazarak o *bios*u saklandığı yerden gün yüzüne çıkarmaktır. Hesiodos, bütün işlerin başına insanla doğa arasındaki bu ölümsüz işi yerleştirip onu tanrılar tarafından insana yüklenmiş bir sorumluluk saymakla alelade bir işten emek fikrine yükselmiş ve *çalışmanın metafiziğine* adım atmıştır.

Demek ki Hesiodos'ta insan, mitolojik bağlarla kenetlenmiş bir *ergon* varlığı olarak doğar. Çünkü onun aklileştirdiği evren tasavvurunda insan *kosmos*a bırakılmış bir varlıktır. Bu bırakılmışlık da onun yeryüzünde tek başınalığını ifade eden yegâne işaret olup doğal olarak bizi *ergon* anlayışının ardındaki bireyselleşme ilkesine götürür. Homeros'ta nüvelerini gördüğümüz bu durum Hesiodos'la birlikte daha bir açığa çıkmıştır. Hesiodos'la Homeros arasındaki en temel fark da burada yatar. Homeros düpedüz mitosla ilgilenmiştir, bu mitosun görünür biçimiyse *epos*tur. Ancak Hesiodos *epos*u da aşmıştır. *Epos*un aşılmasıysa tam da bu bireyselleşme düşüncesiyle olmuştur. Çünkü felsefenin eşiğine ancak bireyselleşmeyle varılır. Dolayısıyla Hesiodos *epos* ile *logos* arasında ince bir çizgi, iki yüzlü bir Ianus'tur.

İnsanı doğuran unsur olduğuna göre, *ergon* felsefi düşünüşü de müjdeliyor demektir. Sonuçta salıverildiği *kosmos*unda yaşamak ve bunun için gerekli şartları sağlamak zorunda olan insanın bu durumu Yunan'da trajik bir olgudur. Trajiktir, çünkü insan *kosmos*ta, doğanın bağrında, bir zamanlar kendisine karşılıksız sunulan nimetleri artık toprağın bağrını yırtarak çıkarmak durumundadır. İşte bu farkındalık, insana yüklenen *ergon* sayesinde mümkündür. Yunan aklının kutuplu yapısında bu *ergon*, hem bir bela hem de bir lütuftur. Beladır; çünkü insan bir tür cennetini kaybetmiştir. Lütuftur; çünkü atıldığı *kosmos*ta yaşamını sürdürebilmesi için çalışma duygusuna ihtiyacı vardır ve bu kendisine sağlanmıştır.

Görüldüğü üzere Hesiodos'ta çalışma, soyut anlamda insanın varoluş çilesinin dışavurumudur. Eğer insan üzerine yüklenmiş o ağır külfete katlanmazsa, içinde debelendiği *kosmos* gerisingeri baştaki *khaos*una

döner. Çiftçilik ve diğer özel anlamlardaki çalışmalar da bu soyut anlamdan beslenmektedir. Nitekim bu açıdan bakıldığında Hesiodos'un aslında çiftçilikle bir alıp veremediği yok gibidir, kendisi çiftçi olmamış olsaydı bile söz edeceği *ergon* yine çiftçilik şeklinde olacaktır. Çünkü toprağın bağrına bu dokunuş, ona varoluşun anlam kapısını aralamaktadır. Demek ki *ergon* felsefeye götüren *logos* yolunun ilk ve en önemli durağıdır.

Sonuçta Hesiodos'ta çalışma (*ergon*) insana yüklenmiş bir zorunluluk, kaçınılmaz bir kaderdir. O nedenle Hesiodos çalışmayı, bireyi ortaya çıkaran bir davranış olarak duyumsar. Bireyin ortaya çıkışıysa Yunan düşüncesinin gelişim sürecinde trajik akla giden yolu açmakta, dolayısıyla *epos*tan *logos*a geçişi sağlayan bir köprü görevi görmektedir. Demek ki Hesiodos'un zihninde beliren bu emek fikri sayesinde *logos*un, başka deyişle felsefi düşünüşün kapısı aralanmıştır.

Kaynakça

Adams, S.M. "Hesiod's Pandora". *Classical Review*, 46:5 (1932): 193-196.

Applebaum, Herbert. *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern*. New York: State University of New York Press, 1992.

Baldry, H.C. "Who Invented the Golden Age". *Classical Quarterly*, n.s. 2:1-2 (1952): 83-92.

Beall, E.F. "The Contents of Hesiod's Pandora Jar: *Erga* 94-98," *Hermes*, 117 (1989): 227-230.

Beye, Charles R. "The Rhythm of Hesiod's *Works and Days*". *Harvard Studies in Classical Philology*, 76 (1972): 23-43.

Clay, Jenny S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Dürüşken, Çiğdem. "Mekone: Gelincik Ovası". *Navisalvia: Dr. Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı 2004/Trajedi*. Editör Faruk Akyol. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, (2005): 137-150.

-. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Fontenrose, Joseph. "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages". *Classical Philology*, 69:1 (1974): 1-16.

Forbes, P.B.R. "Hesiod versus Perses". *Classical Review*, 64:3/4 (1950): 82-87.

Fränkel, Hermann. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Çevirenler Moses Hadas ve James Willis. New York & London: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

Gagarin, Michael. "Hesiod's Dispute with Perses". *Transactions of the American Philological Association*, 104 (1974): 103-111.

-. "The Ambiguity of Eris in the *Works and Days*". *Cabinet of the Muses*. Editörler Mark Griffith ve Donald J. Mastronarde. Berkeley: University of California Press, (1990): 173-183.

Gotshalk, Richard. *Homer and Hesiod, Myth and Philosophy*. New York: University Press of America, 2000.

Griffith, Mark. "Personality in Hesiod". *Classical Antiquity*, 2:1, (1983): 37-65.

Griffiths, J. Gwyn. "Archaeology and Hesiod's Five Ages". *Journal of the History of Ideas*, 17:1 (1956): 109-119.

Hesiod. *Theogony*. Editör Martin. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1966.

-. *Works and Days*. Editör Martin. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1978.

-. *Theogony & Works and Days*. Çeviren Martin. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1999.

-. *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Çeviren Glenn W. Most. Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Çeviren Gilbert Highet. 2. Basım. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Kaufmann, Walter. *Tragedy and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

King, Helen. *Hippocrates' Woman. Reading The Female Body in Ancient Greece*. London: Routledge, 1998.

Lesky, Albin. *A History of Greek Literature*. Çevirenler James Willis ve Cornelis de Heer. Great Britain: Methuen & Co., 1966.

Naiden, Fred S. "The Words of the Alewife at Line 42 of Hesiod's *Works and Days*". *Journal of Near Eastern Studies*, 62:4 (2003): 263-266.

Nelson, Stephanie. *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Virgil*. New York: Oxford University Press, 1998.

Olstein, Katherine. "Pandora and Dike in Hesiod's *Works and Days*". *Emerita*, 48, (1980): 295-312.

Østerud, Svein. "The Individuality of Hesiod". *Hermes*, 104 (1976): 13-29.

Querbach, Carl W. "Hesiod's Myth of the Four Races". *Classical Journal*, 81:1 (1985): 1-12.

Rowe, Christopher J. "Archaic Thought in Hesiod". *Journal of Hellenic Studies*, 103, (1983): 124-135.

Smith, Peter. "History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races". *Classical World*, 74:3 (1980): 145-163.

Teggart, Frederick J. "The Argument of Hesiod's *Works and Days*". *Journal of the History of Ideas*, 8:1 (1947): 45-77.

Verdenius, Willem J. "A 'Hopeless' Line in Hesiod: *Works and Days* 96". *Mnemosyne*, 4:24:3, (1971): 225-231.

Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Çeviren Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990.

Walcot, P. "A Note on the Biography of Hesiod". *Classical Philology*, 55:1 (1960): 33-4.

Welles, C. Bradford. "Hesiod's Attitude Toward Labor". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 8:1 (1967): 5-23.

West, Martin L. "Hesiod". *The Oxford Classical Dictionary*, Editörler Simon Hornblower ve Antony Spawforth. 3. Basım. Oxford: Oxford Universiy Press, (2003): 700.

Wirshbo, Eliot. "The Mekone Scene in the *Theogony*: Prometheus as Prankster". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 23 (1982): 101-110.

Zarecki, Jonathan P. "Pandora and the Good Eris in Hesiod". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 47 (2007): 5-29.

ANTİK YUNAN FELSEFESİ BAĞLAMINDA FİLOZOFLARIN YETKİNLİĞİ VE BİLGELİK SORUNU

Mehmet GÜNENÇ*

THE PROBLEM OF PHILOSOPHERS' WISDOM AND COMPETENCY WITHIN THE CONTEXT OF ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

Öz

Antik Yunan'da önemli bir kavram olan özyeterlik kişinin kendi kendine yeterliğini ifade etmektedir. Bu durum özellikle filozofların etkinliğinde kendisini göstermiştir. Bu nedenle bu kavramın filozofların söz ve eylemlerinde nasıl oluştuğunu göstermek gereklidir. Bu yazıda özyeterliğin Aristoteles'in felsefi anlayışında nasıl değişim gösterdiğini belirlemeye çalışacağız. Bunun için öncelikle Herakleitos'a daha sonra da sırasıyla Sokrates ve Platon'a bakacağız. Yalnız, bu makalede belirli bir tez ortaya koymaktansa felsefenin önemli bir problemini sorularla tartışmaya çalıştık. Öncelikle bu problem dilimizde yer alan bir eksikliğe işaret etmektedir. Yunanca *autarkeia/αὐτάρκεια,* ile *autonomia/αὐτονομία* kelimeleri yakın olsa da iki ayrı anlama sahiptir. Türkçemizde ise bu özerklik kelimesiyle karşılanmaktadır. Yazı özerklik kelimesinin yetersizliğine işaret etmektedir. Bu teknik hususun yanında felsefi olarak şu soru sorulmaktadır: Filozofların hakikati öğrenme sonucu eksik kaldığında acaba gerçekten de arzuladıkları yetkinliğe kavuşmaları mümkün müdür? Bu bağlamda yazının temel iddiası Antik Yunan felsefesinde belirli filozofların hakikati öğrenme çabasının önemli olduğunu çünkü elde etme gibi bir sonucun mümkün olmadığını düşünmeleridir.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., e-mail: mehmetgunenc@yandex.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 93-118.
(Makale Gönderim: 08.07.2015 / Makale Kabul: 09.09.2015)

Anahtar Kelimeler: Özyeter, özyetkin/özerk, Antik felsefe, bilginin istihsali, bilgelik.

Abstract

In the ancient Greece the concept of autonomy means self-sufficiency. This meaning exposed itself specially in the activity of the philosophers. Thus, it is important to show this concept through explaning their words and deeds. In this article especially it is shown how the concept of autonomy has been put differently by Aristotle from the previous philosophers. Thus we examined Heraclitus, Socrates and Plato respectively. Instead of putting a thesis about a subject we tried to discuss a deep problem of philosophy with some new questions. First of all this problem indicates a deficiency in Turkish language. Although they are very closed to each other in Greek language *autarkeia/αὐτάρκεια,* and *autonomia/αὐτονομία* have different meanings. In our language this is covered with the word ö*zerklik.* This articles claims the insufficiency of the word. Beside this technical subject philosophically I've put a question: If philosopers fail in the process of getting the truth they required, is it still possible for them to claim self-sufficency? In this context the main claim of my article is for some Ancient Greek philosophers the important thing is not having but pursuiting the truth.

Keywords: Self-sufficency, autonomy, ancient philosophy, acquiring knowledge wisdom.

***

İnsanın ahlaki eylemleriyle ilgili olduğu için **pratik** bir kavram olarak bilinen özyeterlik,[1] Antik Yunan'daki filozoflar silsilesi içinde

[1] Kavramların tartışılması düşünmenin felsefeciye ait en önemli kısmı olduğu için özyeterliğin kullanılmasını teklif ediyorum. *Autarkeia αὐτός* -, kendi/*self*, ve *ἀρκέω,* yetmek/*to suffice* kelimelerinin birleşimidir. Dilimizin kullanımında kendilik, öz ile eş hale gelebilmektedir. Bunu kabul ettiğimizde *autarkeia*, özyeterlik olarak çevrilebilir. Bununla beraber buna yakın olan çok önemli bir terim daha vardır. *Autonomia/ αὐτονομία. αὐτο*-, kendi/*self*, *νόμος/nomia* ise yasa kelimelerinin birleşimidir. İkincisi özellikle Kant'ın felsefesinde anlam kazanacaktır. Bu kelimeyse dilimize özerklik olarak çevrilmiştir. (Mesela Hacettepe Üniversitesi tarafından 1980 basımıyla çıkarılan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde sayfa 42'ye bakınız.) Ne var ki ne Yunanca anlamında ne de Kant'ın felsefesinde öz ile bir erk/kuvvet bir araya getirilmemiştir. Kant'ın felsefesinde ahlak yasası insanın özü olarak kabul edildiğinde bu tam da Yunanca anlamına uygun hale gelir. Muhtemelen Kant'ın Yunan felsefesinde çok

özyetkinliğe dönüşmüştür. Bu dönüşüm, nihayetini Aristoteles'in doğaya yönelik bilgisinde; **teorik** bir biçimde kendisini göstererek doruğa ulaşmıştır. Buna karşın, Aristoteles'in bilgiyi faaliyetin önüne geçirmesi kendisinden önce gelen filozoflardan farklılık arz eder. Aristoteles belirlenmiş/çerçevelenmiş bir bilme faaliyeti sonucu olan bir bilgi türünü öne çıkarmıştır. Bu bağlamda Aristoteles, Herakleitos'la başlayıp Sokrates ve Platon'la devam eden çizginin dışında bir filozof tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yazıda Antik Yunan dönemi filozoflarına ilişkin bir değerlendirmeden hareket ederek şu sorulara cevap vermeye çalışacağız: Filozof özyeter ya da özyetkin olabilir mi? Bununla ilgili olarak bilgilenmek ile bilmek; bilge olmak ayrı olabilirler mi?

Aslında özyeter ve özyetkin kavramlarının ilk kullanılışı politik anlamdadır. Şehir/polis olmak "kendi yasalarını kendi başına yapmak ve uygulamak; olabildiğince kendi kendine yetmek" anlamlarını taşıyordu.[2] Dikkat edilmesi gereken nokta şehir/*polis*ten neşet eden bu kavramların canlı/*bios* olarak insanın kendisini vatandaş/*polites* olarak inşa etmesine yol açtığıdır. Özyeter teriminin felsefe tarihinde belirginleşmesiyse Antik Yunan'da, Sokrates'in felsefesinden etkilendiği bilinen kiniklerin kendi kendine yeterliği amaçlayan tanrısal yaşam tarzı sonucunda olduğunu varsayabiliriz.[3] Kendi kendine yeterlik, hazlara boyun eğmeyen insanın, istem konusu olan nesnelerden bağımsız olabilmesini ifade etmekteydi. Özyeterlik bu akımın elinde öznenin bilme ediminden farklı olarak ahlaki anlamda kullanılmıştır. Ama filozoflar için sadece bu anlamıyla sınırlandırılmamıştır.

Faaliyet/*praxis*, şehir/*polis* içinde mümkündür. İnsanın şehrin yönetimiyle ilgili olarak yaptığı işlerin üstün olması insanlara hizmet

---

kullanılmayan bu kelimeyi seçmesinin nedeni de budur. Bunun için mezkûr kelime için kuvvet/erk'ten ziyade yasanın vurgulanması lazım. Yalnız yasa kelimesi özyasalılık olarak çevirmek yerine gerek Yunancadaki gerekse Kant'ın kullanıma uygun olacak şekilde özyetkinlik kelimesini teklif ediyor; tartışmaya açmak istiyorum. Bunun nedeni yazının ilerleyen kısımlarında daha sarih bir biçimde ifade edilmektedir.

2 Veli Sevin, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (İstanbul: TTK Yayınları, 2007), 82.

3 George Luck, *Köpeklerin Bilgeliği*, çev. Oğuz Özgül (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 33-34. Tanrısallığın tanımlarından bir tanesi hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktır. Mesela Sinoplu Diogen'in şu olayı bir kral karşısındaki tanrısallığı ifade eder: "Kraneion'da güneşlenirken, İskender başına dikilip "Dile benden ne dilersen" dedi. O da "güneşimi engelleme yeter" diye karşılık verdi."Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2003), fr. 38.

etmenin aynı zamanda insanları yönetmekle ilgili olmasından kaynaklanır.[4] Günlük siyasetin gerçekliğinde bu hizmetin bir ayrıcalık haline geldiğini biliyoruz. Aksi takdirde *polites* yani vatandaş olmanın içine yabancıların, kölelerin, köylülerin alınmamasının yani *polites*ten ayrı bir *demos*tan bahsetmenin anlamı olmazdı. Buna karşın filozofun idealetisinde (Platon'da olduğu üzere) ya da realitesinde (Aristoteles'te olduğu üzere) bu ayrıcalık meşruluk zeminine çekilmeye çalışılır. Evet, *polites* olmak bir ayrıcalıktır ama bunun içinin farklı bir biçimde doldurulması gerekecektir. Gerek Platon'un *Devlet*'inde gerekse *Politika* adlı eserinde Aristoteles'in hangi yönetim biçiminin daha iyi olduğunu tartışması da aslında bunu doğrular niteliktedir. Önemli olan husus insanları yönetme ayrıcalığının neye dayandığı; nasıl haklı kılındığıdır. Bunun yanında insanların bir araya gelmesi politika olmadığı gibi bir arada olması da *polis*i oluşturmaz. Çünkü bir araya gelmek mesela ailenin oluşumunda olduğu üzere doğaldır. Buna karşın farklı olan aileleri; köle, tüccar, yabancı gibi insan tiplerini bir arada tutmak politik bir *arete*dir. Şehir içinde olmanın yönetim biçiminden farklı olarak önemli bir faydası filozofun ortaya çıkmasına imkân tanımasıdır. Gerek Platon'da filozofun kral olması gerekse Aristoteles'te filozofun şehirde felsefe yapması bir bakıma yukarıda bahsedilen meşrulukla neyin kast edildiğini göstermektedir. Filozof şehrin ürettiği bir tiptir. Bunu *Pheadrus*[5] diyalogunda Sokrates'in doğanın güzelliğine rağmen kendisinin şehre ait olduğunu söylemesinden anlayacağımız gibi, Aristoteles'in insanın şehrin içinde yer alan bazı imkânlardan dolayı felsefe yapabileceğini belirtmesinden de anlayabiliriz.

Buna karşılık şehir ile filozof arasında çoğu zaman bir gerginlik yaşanmıştır. Herakleitos, Sokrates, Platon, Aristoteles şehre ait olsalar da hem *polites*le hem de *demos*la sorunlar yaşamışlardır. Bunu anlamak için özyeterlik/*autarkeia* kavramına bakmak gereklidir. Pratik anlamın yani bireyle sınırlanmış anlamda kendi kendine yeterlik şehrin içindeki imkânlar da dâhil olmak üzere azla yetinebilmeyi ifade eder. Azla yetinebilmek kendini kontrol etmeyle ilişki içine girecekse bu şehir içinde olabilir. Bir diğer deyişle, şehrin getirdiği lüks azla yetinebilmeyi anlamlı hale getirir. Burada şehrin lüksle; zenginlikle ilgili olmasına karşı durmaktan feyz aldıkları için filozoflar kendilerini özyeterlikle

[4] Bu ayrıcalığın olumsuzluğa işaret ettiğini ima etmiyorum.
[5] Platon, *Pheadrus*, çev. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2002), 230b-e.

tanımlamaya yakın durmaya başlarlar.[6] Ama özyeterlik sadece fiziksel bir faaliyetin filozofça yorumu değildir. Filozof bu kendi kendine **yeterliği** teorik anlamda bir yeterliğe kavuşturduğunda **yetkin** bir hale gelir. Yani o yasakoyucu; resmi bir *polites* ya da yetkili olmasa da yetkindir.[7] Böylece özyeterlik filozofun yaklaşımıyla beraber özyetkinliğe dönüşür. Çünkü şehrin üzerinde söz söyleme yetkinliğini varlık üzerine, doğa üzerine söz söyleme imkânından rahatlıkla ve haklı bir şekilde alır. Filozofun *logos* ve kozmosun sesini; *harmonia*sını duyduktan sonra şehrin uyması gerektiğini söylemeleri hak/lı olur. Pratik anlamın vurgulanmasından önce politik anlamda özyeterlik ve özyetkinliğin oluştuğunu söyleyebiliriz. *Poli*sin, şehir-devlet olarak çevrilmesinden de anlaşılacağı üzere şehir olmak bir ülkeye bağlı olmak anlamına gelmemekteydi. Aksine şehir/polis olmak, yukarıda bahsedildiği üzere, "kendi yasalarını kendi başına yapmak ve uygulamak; olabildiğince kendi kendine yetmek" anlamlarına geliyorsa aşağıda daha detaylı olarak göstereceğimiz gibi, filozofun *poli*ste olan özellikleri kendisine taşıması şehirde yetkin olmasını kolaylaştırabilirdi. Böylece polis ile *polites* arasındaki uyum filozofta tam anlamıyla bir özdeşliğe kavuşmaktaydı.

Filozofun özyeterliği/*autarkeia* pratik olmaktan ziyade teoriktir. Nitekim Aristoteles en iyinin özyeter olacağını belirtirken teorik faaliyeti içeren bir yaşamın ancak bunu karşılayabileceğini düşünür.[8]O halde *autarkeia* filozofların elinde *autonomia*ya dönüşmektedir. Ama soru da tam olarak burada açığa çıkmaktadır. Eğer bu yasa aşkınsa insanın özyetkinliğinden/otonomluğundan nasıl bahsedilebilir? Aşkın olan yasa akıl tarafından fark edildiğinde ona uymak haricinde bir tavır sergilemek uygun düşmüyorsa kendi kendine yasa koymak bir insan için mümkün olmaz. Yazının başında belirttiğimiz filozoflar arasındaki farklılık da bu durumdan kaynaklanacaktır. Bu hususun anlaşılması için filozofun yasayı bilebilme konumuna nasıl geldiğini analiz etmemiz gerekir. Ama bunun öncesinde filozof tipinin nasıl geliştiği üzerinde de durulması gerekir.

---

6 "Hiç eksik olmasın zenginliğiniz Ephesoslular. Olmasın ki, alçaklığınız belli olsun." Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, çeviren ve yorumlar Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı, 2005), 125a, 289.

7 Platon'un akrabası olmakla gurur duyduğu yedi bilgeden bir tanesi olan Atina'nın yasakoyucusu Solon'u hatırlatmakta fayda vardır.

8 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998) X., 1177a 25-30.

Aristoteles'in metafiziğinin de etkisiyle oluşturulan felsefe tarihinde filozoflara doğru bir evrilmenin olduğuna inandırılırız. Böylece yapılan ağırlıklı olarak Sokrates öncesi filozofların eksiklerini görmektir. Bu eksikliklerin olmadığını söylemiyoruz. Buna karşın bu eksiklerin daha sonra gelen filozof tipini idealize etmek lehinde kullanıldığına işaret etmek istiyoruz. Aslına bakılırsa Homeros ve Solon eksik filozoflar değil filozofların yanlarına yaklaşmaya çalıştıkları önderlerdi. Evet, Homeros birçok açıdan eleştirilmekteydi. Buna karşın Homeros'un eleştirilmesi onun hatalarını göstermek kadar Yunan dünyasındaki etkisini azaltmak içindi. Bunun için oluşturduğu dünyanın yerine yenisini koymaktan ziyade düzeltildiğini söylemek yanlış olmaz.[9] Bir diğer örnek olan Solon ise Atina'nın kurucusu sayılabilir. Homeros Zeus'un ağzından insanların kendi yaptıklarından dolayı Tanrıları suçlamasının yanlışlığını vurguladığında Solon bunu daha kuvvetle vurgulamakla yetinmez. İnsanın hatalarının aslında kendi içdünyalarını ve sosyal yaşamlarını düzenlemediklerinden olduğunu öne sürerek yasakoyucu statüsüne geçer.[10] Pek muhtemeldir ki bu içdünyanın rasyonel bir eleştiriye tabi tutulmasını sağlayan Solon'un yolunda ilerleyen filozoflar insanın bilmesine ve bilgisine yönelik bir düzenleme yapma gereğini duymuşlardır. Bunun için sözkonusu iki şairin aralarındaki farklılık onların belirli bir çizgi içerisinde filozoflara örnek olmalarını engellemez.

Bilindiği üzere Antik Yunan üzerine anlatımlarda genel olarak üç tür bilme faaliyetinden bahsedilir: Sanmak yani *doksa,* bilgi ya da *episteme* ve son olarak da *sophia* ya da hikmet. Aslında bilmenin içinde birbirine yakın olan iki kavram daha görürüz: *Empeiria* ve *historia*. İlki daha çok doğaya ilişkin deney ve gözlem sonucu oluşan bilgilerin derlenmesiyken ikincisi insan yaşamına ilişkin bilgilerin derlenmesidir.[11]Buna karşın, ilk filozoflar her ikisini harmanlamış ve özellikle ikincisini insandan ziyade doğanın geçmişine ilişkin bir okumaya dönüştürmüşlerdir.[12] Mesela Tales'in *arkhe*yi arayan filozof olarak Aristoteles tarafından belirlenmesi

[9] Werner Jaeger, *Paideia*, *The Ideals of Greek Culture,* çev. Gilbert Highet, Vol.,1 (Oxford:, Blackwell, 1946), 151.

[10] *A.g.e*.,140-143.

[11] *Empeiria* için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), sayfa 76'daki 4. dipnot.

[12] Doğanın geçmişi insanın geçmişinden elbette farklıdır. Doğadaki olaylar tekrar ederken yani döngüsellik içinde hareket ederken insanın geçmişindeki yani tarihteki olaylar tekrar etmezler. Bunun için doğada vakıalardan tarihte de vaka'lardan söz edilebilir. Bu bağlamda *empeiria* olgu/vakıa'yla *historia*'ya ise olay/vaka'yla ilgilenir.

doğanın asıl maddesini doğanın ilk halinden çıkarmasıyla ilgilidir. Yani onlar doğanın şimdiki halini; *empeiria*yı geçmişteki haliyle yani *historia*yla bağlantılı olarak açıklamak durumundaydılar. Ama bu türden bilmelerin bilgi üretmediğini düşünenlerden bir tanesi Parmenides iken bir diğeriyse Herakleitos'tur. Özellikle ikinci filozof insanın kendisini merkeze almasına karşı çıkarak **felsefi bilme** tarzının ahlaki bir tavır olması noktasında diğer filozoflardan daha öne çıkmıştır. Ona göre çok araştırma yapmak gereklidir ama bakmasını bilmeyen gözler olmadıktan sonra bilmek, bildiğini sanmaktır ve bu anlamda sanı aslında bir yanılgıdır.[13] Bunun için çok bilen çok yanılır.

Herakleitos'un logosu tanımlaması ne kendisinden önceki doğa filozoflarınca ne de daha sonraki büyük filozoflarda görülen bilgi tarzında ortaya koyulmamıştır. Değişen doğanın değişmeyen, sabit bir bilgisi değil, devamlı olarak değişen doğaya karşı uyum sağlaması gereken bir idrak öne çıkarılmaya çalışılır Herakleitos tarafından. Bunun için Herakleitos, varlığı bilgi haline getirmek için sonradan Platon ve Aristoteles'in yapacağı gibi tanımı ifade eden öze[14] indirgememiştir. Var olmak ya da varlık olmak yoktur. Çünkü zaten varlığı içereceğinden olmak vardır. O halde oluşun anlamlandırılması değil, anlaşılması lazımdır.[15] Nesnelerin aranan anlamına oluşun bütünlüğü içinde ulaşılabilir. Oluşun bütünlüğüyse karşıtlığın **fark** edilmesidir. Bir kere bu fark edilince doğa karşıtların birliğinin oluşu ve bu oluş da tam anlamıyla hayat haline gelir. Birlik karşıtlık içinde ol(uş)maktır. Yani "Yay'ın adı hayat'tır (bios) ama işleyişi (ergon) ölümdür."[16] Karşıtların birliği bir döngüsellik içerdiğinden var olan bir nesneden ziyade olmaklık; oluş vardır demek gerekmektedir.[17] Yani vurgu nesneden ziyade oluşa ve onun birliğine yapılmalıdır. Onun ahenksel bir düzeni ya da kozmosu ortaya koyan ve bu arada logos kavramını da kullanan Pisagor'a kızmasının nedeni, bu filozofun oluşun ardına sayıları koyarak sabit bir varlık alanı ikame ettirmiş olmasıyla ilgili olabilir. Öyleyse, karşıtların

[13] "Herakleitos tek başına çok şey bilmenin, doğrudan tecrübe etmenin yeterli olmadığını vurgular. İnsanların çoğu kendi kanılarıyla (*doksa*) hareket ettiklerinden, gördüklerini tanıyacak, aslını kavrayacak bilgiye (*gnoskousin*) sahip değildir." Bkz. Çakmak, *A.g.e*., 63.

[14] Yani ne *ousia* ne *eidos* ne de *morphe*.

[15] "Bilgelik tektir: Zeus adıyla anılmayı istiyor ve istemiyor." Çakmak, *a.g.e*., fr.32, 93.

[16] *A.g.e*., fr. 48, 125.

[17] Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Baydur (İstanbul: Sosyal yayınlar, 1994), B103, B52 A6 C5 B12 49A. 64.

değişimi olarak oluşun ardına değişmeyenin yerleştirilmesi Herakleitos tarafından yalancılık olarak adlandırılmıştır.[18] Çünkü oluşun ardına herhangi bir şey yerleştirmek doğanın kendisini değişimin değişmezliğiyle ifade etmesini inkâr etmek demektir. Değişmeyen, hayatı içeremez. Sayılar üzerinden yapılan bir oluş aslında yaşamayana varlık atfetmek demektir. Ayrıca şu önemli hususu da belirtmek gerekir ki, Herakleitos karşıtların birliğinin ahenginden bahsederken bunu farklı bir biçimde anlar. Onun için ahenk/*harmonia* yakıcı ve boyun eğilmesi gereken bir zorunluluğu ve yüceliği taşımaktadır.[19] İşte bu yüceliğin olması durumunda özyeterlik ve özyetkinlikte bahsi geçen bağımsız olmayı değil, doğru bir biçimde bağlanmayı; uymayı talep eder.[20] Eğer özyeterlik, özyetkinlik olacaksa insanın kendisinin öz olması değil, *logos*un yetkinliğinin öz olduğunun fark edilmesi gerekir. Ama bu durumda açığa çıkan durum özyetkinliğin insanın kendisine ait olamayacağıdır.[21]

Herakleitos, insanlara logosa baktıkları halde göremedikleri duydukları halde anlamadıkları için kızarak *logos*u duyma ve görme imkânı olduğunu söylemiş olur. Bu bir bakıma *logos*un doğa aracılığıyla konuştuğu anlamına gelir ki zaten *logos*un anlamlarından bir tanesi de budur.[22]Vurgulamaya çalıştığımız husus da bahsi geçen filozofun düşüncesinde logosun insanın kendisini eleştirmesine yönelik değerlendirilmesidir. Nesnelerin gözlenmesi onları anlama çabasıdır ama bu basit olarak aslında ne oldukları değil, bana ne söylediği ve o halde bana bunu niçin söylediğidir. Sanki logos kendimin değil, kendisinin yetkin olduğunu vurgulamaktadır. İnsana böyle bir vurgu yapılması önemlidir. Çünkü kibrin/*hybris*in yenilmesi gerekmektedir. Bu anlamda filozofun özyeterlikten özyetkinliğe kaydığında bilgeliği kendisine mal etmesi bir kibir/*hybris* örneğidir. Pisagor'da olduğu gibi logos dinlemek ya da sadece rakamların aracılığıyla bilmek için değildir.[23] Logos aynı

[18] *A.g.e*., B129, B81, 68.
[19] *A.g.e*., B64. B30. B66., 64-65.
[20] Bkz. "Yasa, Bir'in kararına uymaktır." Çakmak, *a.g.e*, fr. 33.
[21] Bkz. Beni değil *logos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir." Çakmak, *a.g.e*. Fr. 50.
[22] Herakleitos'un *logos*u ne anlamlarda kullandığını belirtmek gerekir. "Herakleitos, *lego* (*legein*; söylemek, anlatmak, konuşmak) fiilinden türetilen logos terimini fragmanlarda üç temel anlamda kullanır. (1) Söz, söyleme, anlatma ve söylem; (2) yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar; (3) saygınlık ve ün."
[23] *A.g.e* "Historie sözcüğü araştırmak, bilgi toplamak amacıyla yolculuğa çıkma, doğrudan doğruya tecrübeyle öğrenme anlamlarına gelir. Ama Herakleitos *historie*

zaman da kendi önemini abartan insanın kendisini düzeltmesi için bir uyarıdır. Bunun için evrensel olan değil, ortak olandır.[24] Nitekim burada logosu anlayan akıl olarak *phronesis* daha sonra hem pratik hem de teorik biçime gelecek şekilde bir anlama kavuşmaya başlamıştır.[25] Yukarıda belirttiğimiz gibi filozofların *polites*ten daha yetkin bir biçimde yasa üzerine konuşması yasanın doğayla sınırlı kalmayarak insanı kapsayan hale gelmesiyle ilgilidir. Pythagoras'ın yanlışlığı böylece yalancılığı olur. Çünkü o insanın uyması gereken düzeni çarpıtmaktadır.

*Logos*un anlaşılması ona hâkim olunacağı anlamına gelmez. Bir nevi, insan *logos*u anladıkça kendi değerini idrak etmeye başlamaktadır. Burada Herakleitos'un insanın değersizliğini iddia ettiğini söylemiyoruz. Daha çok ifade etmeye çalıştığımız nokta, doğayı sabitleşmiş bilgi üzerinden inşa ederek yanlışa düşen insanın öyle olmadığını fark ederek gerçekliğe uymasıdır. Çünkü gerçeklik sadece açıklanması değil, uyulması gereken niteliğinde; değerindedir.

İşte bu filozof duruşu bize kalırsa daha sonra Sokrates ve Platon'un pek de birbirinden ayrılmaz tavrında kendisini gösterecektir. Aslında Sokrates'in "Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir" sözü Herakleitos'un logos karşısındaki durumundan farklıdır. Herakleitos'ta *Logos* asıl söz olsa da Sokrates'in bu türden bir yaklaşıma sahip olabileceğini gösteren herhangi bir veri ya da sebep yoktur. Fakat Sokrates'in kendi sözlerinin yetersizliğini anladığı için bilmediğini itiraf etmesi bilgeliğin insan için ne anlamda kullanılabilir olduğunu gösterir.[26] Nitekim bilgeliğin ve hakikatin tek olduğunu söyleyen Herakleitos bilgelik iddiasında olanları eleştirir. Elbette Herakleitos ile Sokrates

arasında önemli bir fark vardır. Herakleitos doğada *logos*u yakalamıştı. O, *logos*un dışında konuşan herkesi yalancı durumuna rahatlıkla sokabilirdi. Hâlbuki felsefeyi gökyüzünden *polis*e getiren kişi olarak Sokrates için böyle bir *logos*un yani doğadakinin kullanılması söz konusu

terimini "bilgiyi biriktirme" anlamında kullandığından, bu tür yığma bilginin tek başına yeterli olmadığını düşünür. Herakleitos açısından bilgelik(sophon), bilgiyi toplamakla değil, olup bitenin anlamını kavramakla mümkündür." Çakmak, *a.g.e*., 99

[24] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayaş (İstanbul: İthaki, 2011), 160-161.

[25] Çakmak, *a.g.e*., 33.

[26] Delphi kâhininin bilge olarak Sokrates'i göstermesi ve bunun Sokrates tarafından kabul edilmemesi insanın bilgelik iddiasının sınırlarını gösterir.

olamazdı. Ortaya çıkan çelişkili durumu açıklamak için Sokrates'in bilginin ne olduğunun belirlenmesindeki arayışına geçmeliyiz.
Gerek Sokrates gerekse Platon erdemlilik başta olmak üzere herhangi bir şeyin bilgisine ulaşmayı istemeden önce bilgiyi bilgi yapan temele ulaşmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakat bu gereklilik ya da filozof arzusunun karşılanamadığı, Sokrates'in sofistleri yense de kendisini galip saymamasından anlaşılmaktadır. Çünkü Sokrates bilginin ne olmadığını belirlemekte ama ne olduğunu belirleyememektedir. Bir diğer deyişle, bilginin ne olmadığının bilgisi gibi ironik bir durum söz konusudur. Nitekim Kierkegaard da, Sokrates'in Protagoras'ı sıkıştırmasının olumsuz belirlemelerden ibaret olduğunu iddia etmiştir.[27] Sokrates karşıdakinin bilgi üzerine iddiasını çürütse bile kendisi de bilginin ne olduğunu belirlemekten uzaklaşmaktadır. Çünkü sofistin ortaya koyduğu her çözümün çürütülmesiyle verilebilecek cevaplar tüketilmiş olur. Sonuçta "Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir" sözü bilginin var olduğunun inkârı değilse de, Sokrates'i insanın bilmesinin aslında bilmediğinin ortaya çıkması durumunda oluşacağı gibi bir ironiyle karşı karşıya olduğu sonucuna götürür. Bunun için ironinin içinde olan sadece sofistler değil, aynı zamanda Sokrates'tir.

Platon *Kharmides* diyalogunda kendisini ironiden kurtaramamış olarak gösterir. Bilgeliğin neye ilişkin bilgi olması gerektiği bilmek neyin bilgi olmadığını bilmektir. Bu ise bilginin biliminin bilimini gerekli kılmaktadır. İnsanın kendisini bilmesi ise bütün bunların üstüne eklenen ayrı bir durum olarak karşımıza çıkarılır:

> -Bu durumda, yalnız bilge kendi kendini bilebilir; hem neyi bildiğine hem de neyi bilmediğine karar verebilen yalnız bilgedir; aynı şekilde başkalarını da inceleyip, neyi bildiklerini, neyi bildiklerini sandıklarını ama gerçekte bilmediklerini de anlayabilir; başka hiç kimse anlayamaz bunu. O halde geçekte bilge olmak, bilgelik ve kendi kendini bilmek; neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmektir. Böyle düşünmüyor musun?[28]

Aslında Sokrates'in "Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir." sözü bir şey bildiği iddiasını taşımamaktadır. Çünkü Sokrates "Eğer bir şey bildiğimi söyleyeceksem bu ancak bir şey bilmediğim olabilir"

[27] Sören Kierkegaard, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur (İstanbul: İmge Kitabevi, 2009), 70-71.
[28] Platon, *Kharmides*, çev. Tanju Gökçöl (Remzi Kitabevi, 1996), 167a.

demektedir. Sokrates'i burada kendisinin bilgisizliğini veya tutarsızlığını vurgulamaktan haz duyan bir insan olarak görmek doğru değildir. Burada ifade edilmek istenen, bilginin **sahibi** olmanın mümkün olmadığıdır.[29] "(Eğer) bildiğim bir şey varsa" ifadesi bildiğinden emin olmama anlamını taşır. Ardından gelen ikinci ifade ilk anlamı destekler şekildedir. Çünkü bildiğinden emin olmama durumu bilmediğinden emin olmaya dönüşür. Dolayısıyla bilmediği üzerinden oluşan bir bilmek bilgelik olarak karşımıza çıkar. O halde gerek özyeterliğin gerek özyetkinliğin ayakları farklı bir zemine basarlar. Çünkü Sokrates'e ait olduğu aşikâr olan bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir sözü özyeter ve özyetkin olmaya farklı bir şekilde imkân tanırlar.

Bilmediğini bilmek o dönemin en ünlü sofistlerine üstünlük kurmuş birisinin sözü olarak anlaşılması gerektiğinde "Bildiğin şeyin öyle olduğunu nereden biliyorsun?" şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Sokrates'in ağzından konuşan Platon bilginin ne olduğu bilgisi olmadan herhangi bir konu hakkında bilgi sahibi olamamanın sıkıntısını yaşamaktaydı.[30] Bir sıkıntı içinde olduğu "Hakikati biliyorsam neden araştırayım? Yok, eğer bilmiyorsam o zaman bulduğum şeyin aradığım hakikat olduğunu nereden bilebilirim?" dilemmasını önemsemesinden anlaşılabilir.[31] Platon'un bu bilmediğini bilmek üzerinden ilerleyen yaklaşımı kendisini başka bir diyalogda biraz daha farklı bir biçimde gösterir. *Theaitetos* diyalogunda bilginin ne olduğuna yaklaşmak onun ne olmadığının elenmesi ölçüsünde mümkündür:

> -Sokrates: Hâlbuki bizim, bilgiyi ararken, onun farkın veya başka herhangi bir şeyin bilgisi ile beraber olan doğru sanıda olduğunu söylememiz bütün anlamıyla budalalık olur. İşte Theaitetos, böylece bilgi ne algıdır, ne doğru sanıdır ne de kanıta dayanan doğru sanıdır.[32]

Platon'un Sokrates'ten farkı **kimin** hatalı olduğunu göstermenin ötesinde **neyin** yeterli olmadığının arayışına geçmesidir. Bunun için Eflatun sofistler, şairlerden hareket ediyor gözükse de bilme biçimlerine yönelmiştir. Sorulması gereken husus, neden bu kadar çok şeyin bilgi olmadığı söylendikten sonra bilginin ne olduğunun söylenmediğidir?

---

29 Platon, *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 85c-d.
30 Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 147b.
31 Söz konusu dilemmanın daha önce ortaya çıktığını biliyoruz. Ama bunun çözüme ulaşacak şekilde ele alınması Platon'da olmuştur.
32 Platon, *Theaitetos*, b.210b.

Ancak bilginin ne olduğunu bilen birisi bu kadar çok şeyin bilgi olmadığını belirleme hakkına sahip olabilir. O halde Platon bilginin ne olduğunu belirlemeyi aynı hocasında olduğu üzere bir edepsizlik; *hybris* olarak değerlenmekte midir? Aslında *hybris* bir tür cahilliktir. İnsan bilmesini ve bilgisini aşan noktalarda konuşmak ve bunları yaymak cezayı hak eder:

> Atinalı: Üçüncü sırada, yanılgıların nedeni olarak bilgisizlik gösterilirse, yanlış olmaz; yasa koyucu da bunu ikiye ayırırsa, daha iyi olur: biri, küçük yanılgıların nedeni saydığı "yalın" bilgisizlik; öteki de "çifte" bilgisizlik; örneğin, insanın bilgisizliğinde ötürü bilmemekle kalmayıp, kesinlikle bilmediği konularda derin bilgi sahibi olduğu düşüncesiyle kendini bilge sanması…[33]

Bunun önemli bir soru olduğunu kabul etmemize rağmen buradan çıkış olabilecek bir yolun yine Platon'un felsefesinden geldiğini söyleyebiliriz. Onun felsefesinde anamnesis yani çağrışım bilgilenmenin belirsizlikten belirlenmeye doğru olduğunu gösterir. Bilginin ne olmadığının ortaya konularak belirsizlikten belirginliğe doğru ilerlenmeye başlanır.[34]

Herakleitos için *logos* doğanın dili değildi, doğa logosun diliydi. Buna karşın Herakleitos bu dünyayı oluş içerisinde bulduğunda haklı ama trajikti. Bunun aşılması için görünen dünyadan ayrı bir varlık alanın asıl kılınması gerekecekti. İşte Platon'un yaptığı bu olmuştur. Bilgi bu dünyadan çıkmayacağı gibi bilgelik de bu dünyada elde edilecek bir şey değildir.[35] Ayrı bir dünyanın oluşturulması gerçeklikten uzaklaşılması anlamına gelmez. Platon fenomenal dünyada karşılaşacağımız her türlü eşitlikten daha mükemmel olan görünmeyen eşitlik idesinin akıl tarafından yaratılmadığını bildiği için ayrı bir varlık alanında olması gerektiğini düşünmüştür.[36] Çünkü onun düşüncesinde mükemmel olanın asıl olanı, asıl olanın da gerçekliği belirleyebilme hakkı vardır.[37]

---

[33] Platon, *Yasalar*, IX. Kitap, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı, 1998), 863b.

[34] Çağrışım çağırmaktan türetilmişse Platon'un felsefesine uygun düşmektedir. Çünkü idealar dünyası filozofu çağırmaktadır. Benzer bir yaklaşım için Bkz. Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Açа (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 23.

[35] Platon, *Phaidon*, 80e-81b.

[36] *A.g.e*., 74a-b.

[37] R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: İmge Kitabevi, 1999), 69.

O halde görünen doğa asıl gerçekliğin bir gölgesi ve yansımasıdır. Buradan hareket eden Platon doğadaki aynı cins şeylerin asıl olan tek şeylerin; ideaların yansıması olduğunu düşünür. İdeaların akıl tarafından fark edilmesi (anamnesis) akıl aracılığıyla insanın kendisini farklı kılma imkânına sahip olmasıdır. Bunun yanında düşünmenin diyalektik, *theoria, eudaimonia*yla[38] olan ilgisi, insanın numenal alanın varlığını öne sürmesini kuvvetlendirir. Bu durumda aşağıda daha detaylı bir biçimde Aristoteles ile kıyaslarken vereceğimiz gibi insanın kendi bilgisini ve kendi varlığını bu ontolojik fark edişe göre konumlandırması gerekecektir. Gerek Sokrates'in ironisi gerekse Herakleitos'un değişen dünyası Platon'un asıl varlık alanına yer açmasında etkili olmuştur. Çünkü bilmediğimi bildiren akıl ve değişen dünya, insanın varlığını eğer ayrı bir varlık alan ve varolma biçimi yoksa anlamsızlaştırır. Felsefe bilincin bu halinin çalıştırılmasıyla başlamakta ve ölüme hazırlık olarak nitelendirilmektedir.[39]

Bu bilinç, dikkat çekici bir biçimde Platon'un felsefesinin inanç yönünü oluşturmaktadır. Onun için düşünmek idealar denilen alana yol açtığında bir umut olarak belirir. İdeaların aşkınlığını fark eden düşünen, başka bir varlık alanının olduğuna ve aynı zaman da bu farklı alana ulaşma umuduna sahip olur. Sonuçta rasyonel bir inanç ortaya çıkmasının

[38] Bu üç terimin batı felsefe tarihi boyunca işlenmesi neticesinde farklı kullanımlarının olduğunu gözlemleriz. *Eudaimonia* tam olarak çevirmekte sıkıntı vermektedir. Sözlük anlamı olarak bir meleğin ya da iyi bir cinin insana eşlik etmesi olarak çevrilebilir. Istılahta ise mutlu olma hali, huzur olarak anlaşılabilir. Platon bunu adil insanın doğal bir hali olarak anlamakta iken, Aristoteles "Ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği" olarak tanımlamıştır. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a. Stoalılar hayatın amacı olmaktan ziyade erdemliliğe eşlik eden bilinç olarak kullanırken, Kinikler hazzın mümkün olduğunca çoğaltılıp acının da azaltılması olarak tanımlamışlardır. Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Maryland: The Scarecrow Press, 2007), *110.* "Karşılıklı soru sorarak konuşma" sözlük anlamı olan diyalektik ise Aristoteles'e göre, Elealı Zenon'ın icat ettiği bir felsefe yöntemidir. Buna karşın söz konusu yöntemi genişleten Sokrates'tir. Diyalektik, özellikle bu filozofun kullanımında, karşıdakine soru sorduğunda verilen cevapların tutarsızlığını ya da çelişkisini ortaya koyma yöntemi; tartışma biçimi olarak karşımıza çıkar. Öğrencisi Platon, bu yönteme oldukça önem vermiş bilginin ve özellikle ideaların anlaşılmasında kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Son olarak Aristoteles, diyalektiği felsefi bir yöntemmiş gibi kullanmasına rağmen retoriğin içinde ele almıştır. Ona göre bilgi sağlam öncüllerin incelenmesiyken diyalektikte genel kanıların incelenmesi söz konusudur. Bkz. Preus, *a.g.e*., 84-85. Temaşa olarak çevirebileceğimiz son kelime olan *theoria* ise bakmak, gözlemlemek manalarına gelir. Gerek Platon gerekse Aristoteles felsefi etkinliğin doruk noktası olarak görmüşlerdir. Bkz. Preus, *a.g.e*., 264.

[39] Platon, *Phaidon*, 80e.

ötesinde rasyonelliğin inanç olması söz konusu olur. Bu nedenle Platon eğer felsefeyi aşkın bir yolculuk olarak görüyorsa özyeterlik ve yetkinlik en azından bu dünyada geçerli olmaktan uzak hale gelir. Pek muhtemeldir ki kendi kendine yeter ve yetkin olan idealardan başkası değildir. Platon'un ruhun yetkinliğine eşlik eden *eudaimonia*yı bu yetkin ideaları temaşa ederek ulaştığını düşündüğümüzde filozofun yeterliliğine ilişkin eksikliği de anlamış oluruz. Platon kendi yeterliğinin değil, aksine, eksikliğinin ve yetersizliğinin yarattığı boşluğu doldurmayı arzulamaktadır. Sonuçta bu arzu/ φίλος, *sophia*nın/σοφία olmasını şart koşar. Bir diğer deyişle *sophia*, aklın arzu duymasının nesnesi olur.

Yukarıda bahsettiğimiz bilgi türleri arasındaki farklar Platon'un rasyonel inanç yönünü açıklamakta yetersiz kalabilir. Aslında kalması da normaldir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi ne *empeiria* ne de *historia* filozofa yeterli gelmez. Bunun için Herakleitos'un, asıl bilgi olarak *gnoskousin*i kullanmasında olduğu üzere *gnosis*e atıfta bulunabiliriz. Devlet diyalogunda Platon *gnosis*i bilgi olarak değil, bilme olarak değerlendirir. Bu bağlamda bilmek, bilginin farklı boyutlarında insanın yaşadığı bir serüven; yolculuktur. Mesele neyin güzel olduğu yolunda, asıl olana yani gerçek varlık alanına giden doğru yolu kavrayan insanın idrakidir. İşte bu *gnosis*tir:

> -Bir adam güzel şeyleri sever ama güzelliğin kendine inanmaz, onu öğretmek isteyenin ardından gitmezse, gerçekten yaşıyor mu dersin bu adam? Yoksa ömrü bir rüya içinde mi geçiyor? Rüyanın ne olduğunu bir düşün…Uyurken ya da uyanıkken bir şeyin benzerini, onun benzeri olarak değil de, kendisiymiş gibi görmek değil midir rüya?
>
> - Benim rüya dediğim budur.
>
> -Oysaki güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle, güzel şeyleri güzelle karıştırmayan adam rüya içinde mi yaşar, yoksa gerçek içinde mi? [40]

Dikkat edilirse Platon ayrı ve yukarıda bahsettiğimiz asıl varlık alanına geçiş yaparken bulunduğu fenomenal dünyayı rüya haline getirir. İnsan bilmesinin eksik yapısı bilgisizliğin ne olduğunu belirlerken bilgiyi de ayrı bir alanın ontolojisini inşa etmek için kullanılır. Söz konusu geçiş için bilmenin kesinliği değil, mükemmelliği gereklidir. Daha farklı bir biçimde ifade etmek ayrı bir varlık alanının ontolojik inşası kesinliğin ötesinde bilmenin mükemmelliğini talep eder. En yüksek idealaların

[40] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1999), 476c.

mesela iyi ideasının aynı zamanda güzeli, doğruyu barındırması mükemmelliğin ancak bunların olmasıyla sağlanabilen yapısından kaynaklanır. Bu ise bilginin ayrı bir varlık alanında olmasını gerektirdiği için bilmek duyusal görmek; *aisthesis*le mümkün olmaz. Felsefi düşünüşün önemi, asıl olanın mükemmellik üzerinden idrak edilebilmesinden kaynaklanmaktadır. İşte bu idrak sonucu bilme ve bilgi ortaya tamamıyla çıkmasa da en azından çıkmaya başlar. Bu hususu daha iyi anlamak için aynı paralelde olsa da Platon'da *gnosis*ten biraz daha farklı ve daha üst; işlevsel bir bilgi türü olan *noesis*e bakmalıyız.[41] Düşünülebilir üzerine olan bilme, bilginin varlığına ilişkin bir alana işaret eder. *Noeton* yani düşünülebilir olan (dünyadan) ayrı bir varlık alanına; düşünen insan da (dünyadan/bedenden) ayrı bir varlık olduğuna işaret eder. Sonuçta Platon düşünmeyi ayrı bir varlık alanı için kullanır:

> - Peki, dedi, gerçek filozoflar kimdir öyleyse?
> - Doğruyu görmesini sevenle
> - Bir adam güzel şeyleri sever ama güzelliğin kendine inanmaz, onu öğretmek isteyenin ardından gitmezse, gerçekten yaşıyor mu dersin bu adam? Yoksa ömrü bir rüya içinde mi geçiyor? Rüyanın ne olduğunu bir düşün… Uyurken ya da uyanıkken bir şeyin benzerini, onun benzeri olarak değil de, kendisiymiş gibi görmek değil midir rüya?
> - Benim rüya dediğim budur.
> - Oysa ki, güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle karıştırmayan adam rüya içinde mi yaşar, yoksa gerçek içinde mi?
> - Gerçek içinde elbet.[42]

Nous/akıl burada sadece düşünmeyi değil düşünülen ve düşüneni de içine alır. Böylece *gnosis*le başlayan bilme faaliyeti bu düşünme biçimiyle ilerler. Şiirselliğine ve zenginliğine rağmen Platon'un diyaloglarda bilgi ve bilme noktasında yaşadığı tereddütleri normal karşılamak gerekir. Asıl olanın varlığını açığa çıkartma asıl olanın ne olduğunu mutlak olarak bilme anlamına gelmez.[43] Belki de olduğu ve iyi olduğu bilinen ama tam olarak kavranamayan anlamlarını içeren *sophia*/hikmet terimi bunun için oldukça yerindedir. Tam da bu nedenden dolayı, her ne kadar ileride tam olarak bağlamaya çalışacaksak da, özyeterliğin bu tereddüt durumunda

---

41 *Noesis* ile *gnosis* arasındaki fark *gnosis* gerçek olmayanın fark edilmesini ihtiva ederken *noesis*in tamamıyla gerçek; asıl olanın yani *noemata*nın bilgisi olmasıdır. Bunun için bahsi geçen üstünlük Platon'un felsefesinde geçerlidir.

42 Platon, *Devlet*, 475e-476d.

43 Burada idealistlerin yaptığı gibi mutlak bilginin olmadığı değil, bunun insan tarafından kavranmasının mümkün olmadığı şeklindeki cevabın kaynağını yakalarız.

pek de anlamlı olmayacağı aşikârdır. Özyeterlik bu dünyada bağımsız olmayı bu dünyada kalındığı ölçüde sağlayabilir. Hâlbuki Platon farklı ve asıl varlık alanını kabul ettiğinde kendi kendine yeterli ve yetkin olmak mümkün olamaz. Çünkü Platon için asıl varlık alanı yani numenal alan, bırakalım bağımsız olmayı tam da bağımlı olmayı isteyeceği bir alandır. İşte böyle bir varlık alanını kabul etmeye yanaşmayan öğrencisi Aristoteles, bilgi edinmenin imkânını yeniden düzenleyerek filozofun özyeterliğini farklı bir biçimde inşa etmeye başlamıştır.

Aristoteles *Metafizik* adlı kitabının girişinde felsefenin başlangıcına ilişkin bir takım açıklamalarda bulunur. İnsanın doğal olarak bilmek isteğine paralel olarak görme organın öne çıkması gibi… Daha sonra felsefi bilgiye giden yolun doğa filozofları adını verdiği kişilerce nasıl başlatıldığına ilişkin bilgiler verir.[44] Mesela *arkhe* kavramının Aristoteles tarafından kendi felsefesinin inşasına başlamak ve filozofları eleştirmek için kullanıldığını söyleyebiliriz. Aristoteles sadece bilgi aktarmaz. Kendi bilgi anlayışına doğru bir bakış açısının niçin ve nasıl evrilmesi gerektiğini bu filozoflardaki eksik noktaları belirterek ortaya koyar. Önemli olan nokta değişen doğadaki **neden** ya da **nedenlere** ilişkin arayışın kendi felsefe tarihi içinde geliştirdiği bilgi anlayışına götürmesidir. Bunun için Aristoteles İyonyalıları ilkönce doğa filozofları olarak nitelendirir daha sonra onların kullanmadığı *arkhe* kavramını onlara yükler. Bu kavramın felsefi bir kavram olduğunu inkâr etmez ama yeterli de bulmaz. Nitekim O, *arkhe* kavramının sadece maddi nedeni ortaya koymasıyla İyonya Okulu'nun doğaya ilişkin bakış açısını eksik hale getirip genel olarak varlık kavramına ve onun bilgisine ilerlemeyi hedefler.

Aristoteles nedenlerin belirlenmesini ve bilinmesini bilgi olarak görmüştür. Nedenlerin nedenini bilmek de bilginin en üst seviyesini ifade etmektedir.[45]Önemli olan nokta nedenler ile bilgi arasında kurulan ilişkidir. Buna karşın onun nedenselliğin varlığın bütünlüğüne ilişkin olabilecek kısmında iyi kavramını kullanması hocasından tamamıyla farklıdır. Aristoteles için gaye olarak iyi, bir şeyin hareketinin ve bunu en iyi bir biçimde gerçekleştirecek olan biçimini ifade eder.[46] Var olanın var olmak bakımından hareketinin bilgisi karşımıza doğayı/*physis*i; meydana

[44] Aristoteles, *Metafizik*, 983a20.
[45] *A.g.e*., 982a.
[46] *A.g.e*., 983b25.

geleni çıkarır. Bir varlık alanının değil bir varlık alanının bilgisidir söz konusu olan. Bunun için bilgi, doğadaki canlıları düzenleyen bir plan ve elbette bu planın insan tarafından düşünülmesidir.[47]

O halde, var olanın var olmak bakımından temel nedenlerini yani ilkelerini bulmak gerekmektedir. Nedenlerin nedeninin bilgisi bir bütün olarak varlığın bilgisi değildir. [48] Bu açıdan nedenlerin nedeninin bilgisi her bir var olanda mevcut olması gereken gayenin bilgisidir. Aristoteles varlığın bütünlüğüne bakışı nedenler çerçevesinde engeller. Çünkü var olanlar bir şey olduğu için değil, bir şey olmak için var olmaktadırlar. Burada tam anlamıyla bilmenin nereyi işaret ettiği ile bilginin insan için elde edilebilir olabilmesi için neyle sınırlanması gerektiği karşımıza çıkar. Bilme bütüne ilişkin arzuyu taşıdığında bunun insanın imkânları tarafından sınırlılığı keşfedilmiştir filozoflar tarafından. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bütüne ilişkin bilginin olması ama insan tarafından bilinememesi durumunda böyle bir bilgiyle olan ilişkinin devamı için bilginin *sophia* olarak tanımlaması anlaşılırdır. Buna karşın Aristoteles böyle bir durumla karşılaşan insanı mesela hocasını tam da bilinmeyenle değil, bilinmesi mümkün olmayanla uğraştığı için eleştirir. Nedenlerin erişemeyeceği alana geçmenin anlamı yoktur:

> Varlığın çeşitli anlamlarını ayırt etmeden varlıkların öğelerini araştırmak özellikle bu biçimde şeylerin kendilerinden meydana geldikleri öğeler araştırıldığı takdirde, onları bulmaya kendi kendini mahkûm etmek demektir. Çünkü etkinlik ve edilginlik veya doğrunun hangi öğelerden meydana geldiğini bulmak kuşkusuz imkânsızdır. Varlıkların öğelerini keşfetmek mümkün olsa bile, bunlar ancak tözlerin öğeleri olabilirler. O halde bütün varlıkların öğelerini araştırmak veya onları keşfettiğini düşünmek bir yanılgıdır.[49]

Platon'un *Devlet*'inden yaptığımız 475e-476d'deki alıntıda özellikle güzellik ile güzel şeylerin karıştırılmaması istemişken öğrencisi güzel şeylerin asıl olduğunu iddia edecektir.[50] Aristoteles, yukarıda Platon'un yaşamış olduğu sıkıntıyı yaşamayı istememiştir. *Arkhe* kavramıyla doğaya çevrilen bakıştan elde edilebilir bilme ve bilginin içinde rafine hale getirilen bir bakışa geçişe imkân tanınır. Bundan dolayı doğadaki ilk

---

47 Aristoteles, "Generation of Animals", *Complete Works of Aristotle*, der. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991), 731a25-731b7.
48 Aristoteles, *Metafizik*, 1003a20.
49 *A.g.e.*, 992b 15-20.
50 Bu ilk anlamda *ὑποκείμενον/hypokeimenon/substratum*'dur.

madde yerine *Metafizik* kitabında kanıtlamanın *arkhe*si olarak mantığın ilkelerinin koyulması şaşırtıcı değildir. Bilgi mantığın içine girdikçe insanlaşır; içkinleşir ve tam da bu durum bilenin özyeterliğine imkân tanır. Aslında Aristoteles'in teolojiyi metafiziğin merkezi olarak görmesine rağmen teleolojiye çevirdiği bilinen bir hususdur. Burada teleolojiye çevirdi demenin doğruluğu üzerinde ısrar etmemiz gerekir. Çünkü hocasının öğretisi tam da teolojik bir yapı arz eder.[51]Yani hocası gibi asıl olanın İyi olduğunu söylemez. Yanlış anlaşılan teleolojik bakışın gereği olarak olanın iyiye doğru olduğunu söylemez olanın iyi olduğunu söyler. Tam da bu nedenle olanın bilgisi de iyi; yetkin bilgiyi ve bilmeyi verebilir. Öyleyse bilge olan nedenlerin kategorisini yapmakla kendisini bilge kılabilir. Özyetkinlik nedenleri bilmenin yetkinliğidir.

O halde Aristoteles'in bilginin elde edilmesinde nedenlerin bilinmesinin bilimin işi olduğuna, ama nedenlerin nedeninin bilinmesinin de en üstün bilim olarak felsefenin işi olduğu şeklinde bir düzenlemeye gitmesi gayet normaldir.[52] Felsefenin *empeiria* ya da *historia* yerine *theoria* olması aslında bu nedenlerin nasıl varlık alanında yayılmış olduğuna ilişkin olarak düşünmek değil, onların öyle olması gerektiğinin bilgisine; yasasına ulaşmakla ilgilidir. Çünkü en azından *empeiria* da gözlemi ifade ettiğinde bir nevi düşünme olarak kabul edilebilirdi. Ama *theoria*daki düşünsel seyir kesinliğe yakın bir bilmeyi ifade ettiğinden ancak özyetkin insanın yani filozofun en üst faaliyeti anlamına gelmekteydi.

Platon bilginin olduğunu kabul etmiş ama bunun bedene ve oluş içerisindeki dünyaya hapsolmuş insan tarafından bilinmesinin imkânsızlığına işaret etmişti. Bundan dolayı o, felsefeyi aynı zamanda bu dünyadan gidiş olarak ölüme hazır olma anlamında kullanmıştı.[53] Aristoteles ise bilgiyi ve buna paralel olarak bilgeliği öte dünyaya bırakmaya niyetli olmamıştır. Onun için bilgi görünüşteki var olanların nedenlerinin bilinmesiydi. Nedenlerin nedenini bilmek ise bilenin ulaşacağı en üst noktaydı. İşte bu nokta Aristoteles'in özyeterliği kurmasının başlangıcını bize verir:

> Aslında felsefenin arılık, sağlamlık açısından en hayranlık verici hazları taşıdığı görünüyor; yaşamak, hakikati bilenler için, onu

[51] Burada İbrahimi dinlerin *Teos*undan bahsetmediğimizi vurgulayalım. Çünkü *teos* denildiğinde bu dinler için İyi ideasını anlayamayız.
[52] Aristoteles, *Metafizik*, 1003a30.
[53] Platon, *Phaidon*, 80e.

> arayanlardan daha hoş, bu da usa uygun. 'Kendine yeterlik' dediğimiz şey de en çok teori etkinliği ile ilgili olsa gerek. Nitekim yaşam için zorunlu olan şeyleri hem bir bilge hem adil kişi hem de diğer kişiler gereksinir. Bu tür kişiler bunlara yeterince sahip olsalar bile, adil kişi onlara karşı, onlarla adil eylemde bulunacağı kişilere ihtiyaç duyar; ölçülü kişi, yiğit kişi, ötekiler her biri de öyle. Oysa bilge kişi kendi başına olsa bile teori etkinliğinde bulunabilir: Ne denli bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişilere sahip olursa belki daha iyi, ama yine de kendine en yeter kişi o.[54]

Aristoteles felsefi bilginin bu üstün niteliğini ortaya koyarken hocasının yaşadığı sıkıntı sonucunda gösterdiği tevazuu taşır gibidir. Ama felsefi bilginin özyeterliği ve onu taşıyan kişiye katacağı şeref, tevazunun önüne geçer. Öyle ki Aristoteles sanki zorunlu olarak filozof olduğuna inandığını düşündürtür bizlere. Aristoteles için metafizik, varlığın kendisini doğa üzerinden nasıl sergilediğinin; meydana getirdiğinin bilinmesiydi.[55] O, bu belirli bir biçimde bilmenin zaten varlığa has bir durum olduğunu düşünüyordu. Bir diğer deyişle, Aristoteles için filozofun bilmesi, doğa üzerinden varlığa ait olması gereken bir durumu ifade eder. Bunun için "kendisinde değerini taşıyan, kendisinin amaç olduğu bilgi nedir?" soruları onun felsefi araştırmasının temelini oluşturan sorulardır. Varlık başından beri bilinmeye açık bir yapıda olduğundan onun bilinmesiyle Aristoteles özyeter bir insan tipi olarak filozofluğu da rahatlıkla oluşturur.[56] Varlık kendisini doğa üzerinden açtığından, doğayı bilen filozof varlığın doğa üzerinden bilgisini bilmekle kendi alanını oluşturmaktadır. Doğa varlığın bilgisinin sınırlandırılması için değil, biçimlendirilmesi/çerçevelenmesi için imkân tanır. Özyeter kişi olarak filozof, Aristoteles için, bu çerçevenin tablo haline getirilerek bilgi olmasını amaçlar.

Dolayısıyla Aristoteles'in varlığı bilmesi hocasının ve yukarıda bahsettiğimiz filozofların kaygılarını taşımaz. Varlığın felsefi bir biçimde bilinmesi tanrısal bir bilmedir. Buna karşın Platon'da olduğu üzere insanı tanrısala/Tanrı'ya yakınlaştıran değil, tanrısal kılan eylemdir Aristoteles için.[57] Buradaki bilmenin varlığa yönelik olsa da amacının insanı bu türden bir yetkinliğe kavuşturmak olduğunu göz ardı etmemek gereklidir.

---

54 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177a25-30.

55 Bunun için olsa gerek fizikten sonraki dersler olarak metafizik ismi verilmiştir.

56 Aristoteles, *a.g.e.*, 982b.

57 Bundan dolayı olsa gerek Stoalılar erdemliliğin tam anlamıyla bilge bir varlığın elinde olmasını kabul etmiş ama böyle bir ağırlığı insanın taşıyabileceğini de reddetmişlerdir. Bkz. Preus, *a.g.e.*, 53.

Böylesi bir bilme erdemli insana mahsus iken bunun bilinci de (inancı değil) en büyük hazzı içereceğinden *eudaimonia*ya ulaşılır. Ama bu türden bir tanrısal etkinlik aslında insanın özyeterliğidir. Bu hal insanın yeryüzündeki tanrısallığıdır.

Aristoteles'in bilgi arayışının bilme tarzıyla ilgisi kendisini *Nikomakhos'a Etik*'te de gösterir. Kendi başına iyi olanı *theoria* etkinliği olarak tanımladığında Aristoteles böyle bir bilginin imkânı noktasında Platon'u eleştirir. Buna karşın bilge kişi olmada Platon'dan daha rahat davranır. Bu bir çelişkidir çünkü Platon böyle bir bilginin yani hikmetin varlığından kuşku duymasa da onu bilme noktasında insan olarak imkânlarına güvenmediğinden bilgeliğinden de emin olamaz. Aristoteles'in ise, böyle bir bilginin insan tarafından elde edilmesine imkânsız olarak bakarken, bilgeliğin elde edilmesi noktasında fazla tereddüt duyduğunu söyleyemeyiz:

> Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde herşeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz. (Çünkü duyu algısı, bütün insanlarda olduğundan kolaydır ve Bilgelik'le hiçbir ilgisi yoktur.) Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet yönetici bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tabi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerekir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.[58]

> O halde Bilgelik ve bilge kişi hakkında sahip olduğumuz düşüncelerimiz, sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu özellikler içinde, her şeyi bilmenin en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü bir anlamda tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra bu şeyler yani en tümeller genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa o ölçüde öğreticidir. Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir. Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya en çok en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır.[59]

[58] Aristoteles, *Metafizik*, 982a10.
[59] *A.g.e.*, 982a10-30.

Aristoteles'in özyeterlik olarak nitelendirdiğimiz yaklaşımının altını iyi doldurmak için farklı noktalardan destek almamızda fayda olabilir. Platon idealar öğretisinin gereği olarak bilginin tek bir bütün olduğunu düşünürken bunun bilginin bütün türlerine sirayet etmesi gerektiğini düşünmekteydi. Hâlbuki Aristoteles için bilim, konusuna göre değişiklik gösteren bir yapıdaydı.[60] Bunun için her bilim, her sanat iyiyi arzularsa da bunların amaçladıkları farklı olduğu gibi kullandıkları metot da farklı olacaktır. Aristoteles bilgiyi ya da bilimsel etkinlik olarak felsefe yapmayı bu bölünmüşlük içerisinde incelediğinden aşkınlığa hocası kadar ihtiyaç duymamıştır. Dolayısıyla bilgi daha elde edilebilir yapıda olduğundan filozofun bilme iddiası da mümkün hale gelmekte ve özyeterlik kendisine felsefi bilmenin içinde yer bulabilmektedir. Nitekim Aristoteles iyinin ulaşılmaz olarak idealize edilmesini reddederken uğruna çaba gösterilen bir şeyin elde edilebilir olması gerektiğini söyleyerek bir bakıma aşkınlıktan uzak durur.[61]

Şu halde Platon hikmetin var olsa da insan tarafından bütünüyle bilinemeyeceği iddiasındayken öğrencisi Aristoteles bunu kabul etmemiştir. Aslında felsefenin hikmeti arayışını bir nevi aklın kendisini kandırması ya da yanılsaması olarak görülmesi Kant'la başlayan süreçte oldukça artmıştır. Kant'ın filozoflara getirdiği eleştiri, varlığı yetkin bir biçimde bilme arzusu taşıyan aklın ürünü olan metafiziğin teorik anlamda mümkün olmadığıdır. İnsanın varlığı bütünlüğüyle bilme arzusu, bilmenin ve (sentetik a priori)bilginin, duyarlığın formları olan zaman ve mekânla biçimlenmesinden ve sınırlanmasından dolayı olumlu bir biçimde sonuçlanmayacaktır. Belki de böyle bir ihtimali çok daha önceleri fark eden Platon, Aristoteles de dâhil olmak üzere *eidos* kavramını felsefe tarihine bıraktığında bilge kişide olması gereken çekimserliği üzerinden atmamıştır. Çünkü bir bütün olarak bilginin özü nedir sorusuna insanın vereceği cevapların en fazla doğru sanıdan öteye geçmeyeceğini düşünmüştür. Aslında onun öte dünya kurgusu bu arayışta insanın söz konusu eksikliğinin başka bir boyuta geçerek aşılacağına duyduğu inançtan kaynaklanmaktadır. Nitekim Kant'ın numenal olarak adlandırdığı dünya fenomenal dünyadan farklıyken, Platon'un idealar dünyası olarak tanımladığı numenal dünya farklı ve ayrıdır. İlkinde iki dünya arasında bir bağlantı (en yüksek iyi bağlamında) olması gerekirken ikincisinde ayrılık mümkün olduğunca sağlama alınmaya çalışılır.

[60] *A.g.e.*, 995a.
[61] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1096b.

Hâlbuki Kant'ın numenal dünyası ayrı değildir. Onda numenal olan, bu dünyadaki hayatın pratik akıl tarafından kavranışıdır.

Yukarıda değindiğimiz üzere Platon için de felsefe en üst faaliyettir. Bunun yanında bu üst faaliyetin bu dünyada sınırları olacaktır. Platon'un yukarı çıktıkça dünyayı ve dünyevi olan her şeyi bir kambur olarak görmeye başlaması biraz da bununla ilgili olsa gerektir. Dolayısıyla felsefe ölüm aracılığıyla başka bir boyuta geçmek için yapılan bir hazırlık olarak telakki edilir.[62] Bu bakış açısı Platon'un felsefesinin amacını değil, içeriğini de belirlemiştir. Dünyevi olan bireysel insanın yanında aşkın olan insan ideası bunun önemli bir örneğidir. Aristoteles'in bireyi birincil töz olarak belirlemesi farklı bir anlama gelebilir. Buna karşın Platoncu tarzda bir aşkınlığı bireyin birincil töz olarak belirlenmesinin engellediğini unutmamak gereklidir.

Sonuçta özyeterlik kavramı kişinin yaşamı kendi yaptığı iş üzerinden idealize etmesiyle doğrudan ilgilidir. Hiç değişmeyen hep aynı kalan varlık bilgisi doğaya bakış açısında filozofların, metafiziğin de içeriğini belirleyen, temel arayışı olmuştur. Buna karşın insanın bu türden arayışı öyle bir bilgiye sahip olmak arzusu ile birleştiğinde özyeterliğin tutarlı olduğunu söylemeyiz. Aristoteles'in *eudaimonia*sı filozofun böyle bir faaliyeti gerçekleştirmesinde ortaya çıkar. Çünkü felsefe doğanın değişmeyen ama değiştiren tanrısal nedenlerini bilmektir. Aristoteles bu türden bilgiye sahip olmanın imkânını sağlamak için yukarıda belirttiğimiz gibi bir takım değişiklikler yapmıştır. Hocası gibi öte dünyaya gitmek gerekli değildir. Çünkü bu dünyada yapılan felsefe bu dünyayla ilgisi olmayan tanrının olası boşluğunu filozof tarafından doldurmaktadır.

Yazının başında belirttiğimiz gibi filozofların özyeterliği ve özyetkinliği aslında tartışmaya açmayı istediğimiz bir husustur. Bunun için konuyu sonuca bağlamak için değil, ama yazıyı sonlandırmak için genel bir değerlendirme yapılması gereklidir. Herakleitos, Sokrates ve Platon belirli bir çizgi üzerinde olsalar da aynı olduklarını söylemek yerinde olmaz. Onların Aristoteles'e uzaklıkları belki aynıdır ama bu durum birbirlerine uzaklıklarını ortadan kaldırmaz. Herakleitos için sadece gerçekliğin olması değil, gerçekliğin bilinmesi de aşikârdır. Logos bu

[62] Platon, *Phaidon*, 80e-81a.

anlamda temaşa/*theoria* edilip ayrı bir yerde olan değildir. Bu bağlamda bir diğer önemli husus Herakletios'un doğayı öğreti/doktrin haline getirmeyi tercih etmemesidir. Daha sonra gelen filozoflar yani Sokrates, Platon kısmen ama özellikle Aristoteles bilgiyi öğreti haline getirmenin yolunu açmışlardır. Aristoteles konu haline getirilen doğanın bilinebilir olduğunu söylerken hocası idea olanın bilinebilirliğini iddia edecektir. Gerçek olan kavranılabilir olandır. Ama Platon'da gerçeklik insanın kendi çabasıyla karşısına geçip temaşa ettiğiyken Aristoteles'te neredeyse tam tersidir. O halde gerçek olan bizim bir şeyin karşısında olduğumuzda değil, bizim bir şeyi karşımıza getirecek hale sokmamızda olabilecektir. Herakleitos ise değil özyeter ya da özyetkin olmayı kendisine bağlı bir öze işaret edecek şekilde kalıcı/değişmez bir kimliğe; nere-dey-se ben demeye karşı çıkar. Çünkü kendini araştırmak, keşfetmek merkezilik veya yegânelik ifade edecek modern anlamda bir Ben'e işaret etmez. Herakleitos'un düşüncesindeki kendilik, kendime ait olan değil, kendi kendine işleyen bunun için de çok çabuk bir biçimde yasa; logos olabilendir.[63]

Bilgi ile hakikat arasında acaba Platon ve Aristoteles arasında bir ayrıma giderek bu iki filozofu birbirinden ayırabilir miyiz? Platon'un hakikati içine Aristoteles'in kabul etmediği idealarn olduğu *numenal* dünyayı ifade ederken, Aristoteles'in hakikati fiziksel dünyayı; fenomenal dünyayı ettiği için elde edilme imkânını sağlar? Bu anlamda Platon için bilgi idealize edilen bir hakikat olduğu için mi elde edilmekten uzakta durmaktadır?

Platon'un da bilgiyi edinmeye karşı ortaya koyduğu tereddütlerden durumun farkında olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın kendisinin değil, ama kendisinde olan bir şeyin varlığı özü oluşturur. Matematik zekânın ya da bilginin değil, başka bir alanın gerçekliğini kesinlik üzerinden sağladığı için önemlidir. Fakat yukarıda ifade edildiği üzere bu filozofların hiçbirisi gerçekliği bir doktrin halinde ele almayı Aristoteles gibi düşünmemişlerdir. Aristoteles felsefenin teorik imkânlarını ortaya koyduğunda bunun kendi yaşamının en yüksek hali olarak *eudaimonia* şeklinde ifade etmiştir. O doğadan değil, doğa üzerine yaptığı doktrinden memnun olmuş gibidir. Tekrar etmek gerekirse, hocası da bilgi üzerinden

[63] Konumuzun dışında olsa da Kant'ın ahlak yasasında *autonomia*/özyetkinlik değildir söz konusu olan. Bu hususu ayrı bir yazıda değerlendireceğimizi belirtelim.

yaklaşmaya denemiş ama hemen bunun sınırlarını fark ederek duruşunu düzeltmiştir.

Bu duruşun düzeltilmesinin şu bağlamda olduğunu söyleyebiliriz: Hakikat, filozofun bulduğu bir şey olsa bile onu aşan bir şeyse, yetkinlik ve yeterlik ne anlamda filozofa ait olarak kalabilir? O halde filozofun bilgeliği, bilgi arayışında olan insanın düştüğü yolda tam da özyeter ve özyetkin olamadığının farkına varılmasıyla mı anlam kazanmaktadır? Bize kalırsa, insanın bilgi edinme çabasında şüpheden tam anlamıyla uzaklaşamaması, her ne kadar modern dönemde Kant'ın felsefesiyle göze çarpacak hale geldiyse de Sokrates'in diyaloglarında dahi karşılaştığımız eleştirel yaklaşım bilgeliği vermektedir. Bilgelik, bu anlamda, bilgi edinme sürecinde; arayışında "Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir." cümlesiyle açığa çıkan bilinç haline karşılık gelir.

Kaynakça

Aristoteles. "Generation of Animals". *Complete Works of Aristotle*. Derleyen Jonathan Barnes, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

-. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. Sosyal Yayınları, 1996.

Nikomakhos'a Etik. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları,1998.

Collingwood, Robin George. *Doğa Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. İmge Kitabevi, 1999.

Diogenes Laertios. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2003.

Heidegger, Martin. *Teknik ve Dönüş*. Çeviren Necati Açа. Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Herakleitos. *Fragmanlar.* Çeviren ve Yorumlayan Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı, 2005.

Kierkegaard, Soren. *İroni Kavramı*. Çeviren Sıla Okur. İstanbul: İmge Kitabevi, 2009.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. Çeviren Suad Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar 1994.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture.* Vol.1. Çeviren Gilbert Highet. Blackwell, 1946.

-. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren Güneş Ayaş. İstanbul: İthaki, 2011.

Luck, George. *Köpeklerin Bilgeliği*. Çeviren Oğuz Özgül. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Platon. *Phaidon*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.

-. *Theaitetos*. Çeviren Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

-. *Kharmides*. Çeviren Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

-. *Yasalar*. IX. Kitap. Çeviren Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı, 1998.

-. *Phaedrus*. Çeviren Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2002.

-. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M.Ali Cimcöz. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.

Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek*. The Scarecrow Press, 2007.

Sevin, Veli. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. Ankara: TTK Yayınları, 2007.

UNSURLAR VE *PSYKHÊ* ARASINDAKİ RABITANIN KURULMASINDAKİ ONTOLOJİK GÜÇLÜKLER

Hakan İŞÖZEN*

ONTOLOGICAL DIFFICULTIES IN THE CONSTRUCTION OF THE RELATION BETWEEN THE ELEMENTS AND *PSYKHÊ*

Öz

Aristoteles doğal cismin canlı olmaklığının ilke ve nedeni olarak *psykhê*'yi gösterir. *Psykhê*'nin doğal cismin ilke ve nedeni olmak itibariyle bilinmesi doğanın bilinmesi için ilk sırada gelir. Doğada olanlar ise unsurlar veya basit cisimlerin (su, hava, ateş, toprak) bir araya gelmesinden oluşurlar. Basit cisimler aslen yukarı ve aşağı olmak üzere iki çeşit doğrusal hareket icra ederler. Bunlara doğal hareketler de denir. Canlı ya da cansız, doğal cisim unsurların bir araya gelmesinden oluştuğundan hareketleri de bu dört unsurun doğal hareketleri ile ilişkili olmak zorundadır. Canlı cisim hayatı haiz cisim olarak üç temel hareketle (beslenme, büyüme, bozulma) teşhis edilir. Hayatın ilkesi olarak *psykhê*, hayatı kendisinde potansiyel olarak barındıran cismin ilk gerçekleşmesi olarak tanımlanır. *Psykhê,* cisimden bağımsız bir varolan değildir. O cisimde içkin bir ilke olarak vardır. Cisimde olmak itibariyle, cismi oluşturan unsurların bileşimi ile de rabıtası olması gerekir. Bununla birlikte unsurların doğal hareketleri ile ilke ve nedeni *psykhê* olan hayatı haiz cismin hareketleri arasında unsurlardan kaynaklanmayan başka hareketler teşhis edilir. Teorik güçlük, unsurlar ve doğal hareketleri ile unsurlardan oluşan canlı cisimde içkin bir ilke olarak varolan *psykhê*'nin cisimde neden olduğu hayat hareketlerinin ilişkilendirilmesinden gelmektedir. Bu çalışma bu tür bir güçlüğün başlangıç analizi mahiyetindedir.

* İstanbul Aydın Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: hakanisozen@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 119-134.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 18.09.2015)

Anahtar Kelimeler: *psykhê*, doğal hareket, unsur, ilke, hayat, canlı cisim.

Abstract

Aristotle shows psyche as the principle and cause of life in a natural body. For understanding nature, one has to know that understanding *psyche* comes first as the principle and cause of natural body. As for Aristotle, natural beings are composed of elements (water, air, fire, soil) or simple bodies. Fundamentally, simple bodies carry out two types of linear movements, which are up and down which can also be called natural movements. Live or lifeless, because the natural bodies composed of elements coming together, their movements have to be consistent with the movements of these four elements. Natural body's life is recognized with three essential movements (self-sustenance, growth and decay). *Psyche* is defined as the first *entelekhia* of a natural body containing life potentially in itself. *Psyche* does not exist separately without body. As a principle, it is inherent in the body. As being within the body, it has to be binding with the combination of the elements that creates body. In addition to this, some other movements in living beings are identified that are not originated from the natural movements of elements composing living bodies. Theoretical difficulty comes from the association of life movements caused by *psyche* as principle of life with natural movements of elements. This study is envisaged to be an introductory analysis of such a difficulty.

Keywords: psyche, natural movement, element, principle, life, living body.

***

I

Başlangıç itibariyle, *psykhê* ile doğal cismin rabıtası olduğuna ve bu rabıtanın mahiyetine dair konuşmaya başlamadan önce Aristoteles'in metinlerindeki ilk tespitleri ortaya koymayı uygun gördük. Birinci bölümde Aristoteles'in başlangıç kabulleri açısından hareket [*kinesis*] ve *psykhê* bağlantısına, ikinci bölümde de bizatihi *psykhê*'nin ne olduğu tespiti üzerinden *psykhê* ve hareket bağlantısına bakacağız. Bu tespitlerle

beraber *Peri Psykhês*[1]'de verilen *psykhê* tarifinin tıkandığı zemini göstermeyi yazının II. kısmına bırakıyoruz.

Aristoteles'e göre *psykhê* asli olarak canlı[2] cisimlerde canlı olmaklığın hem nedeni [*aitia*] hem de ilkesidir [*arkhê*].[3] Canlı olmaktan kasıt ise hayat [*zôe*] adı altında 'beslenmek', 'büyümek' ve 'yaşlanmak/bozulmak/çürümek' hareketleridir [*kinesis*].[4] Beslenme hareketi başta olmak üzere bu hareketlerden herhangi birisine sahip olan şeye canlı denmektedir. Eğer bir şey canlı olarak tespit ediliyorsa onda hayatı haiz olmanın kaynağı *psykhê'*sidir. Bu kriterlere uymak üzere üç tür varlık sınıfına canlı ismi verilmektedir. Bunlar başlıca bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak tefrik edilir. Aristoteles'in dediği gibi yaygın kanının aksine sadece insanların *psykhê*'si olmayıp bitki ve hayvanlar da bu sınıflamaya dahildir. Teorik mesele bu üç tür için ortak olan özellikleri ortaya koyarak genel bir *psykhê* tanımının mümkün olup olmadığıdır. Örneğin *psykhê*'yi işaret eden yukarıdaki hareketler dışında canlılık için başka hareketlerin *psykhê'*nin ortak tanımına ait olup olmayacağı bir tartışma konusudur. 'Akıl' [*nous*], örneğin, bu tartışmanın kritik terimidir. Akıl, hayatı karakterize eden beslenmek, büyümek ve yaşlanmak/bozulmak terimleri ile açıklanabilir mi? Akıl ve onun işlevi olarak düşünme [noein] bu üç hareket dışında değerlendirilecekse *psykhê*'nin bilinmesi ve buna bağlı olarak, *Peri Psykhês* kitabının başında ifade edildiği gibi, doğanın bilinmesi için bir imkân olacak mıdır?

Yine *Peri Psykhês*'in başında ifade edildiği gibi *psykhê* araştırması onun mahiyetini[5] [*physis*] ve cevherini [*ousia*] bilmeye yöneliktir.

---

1 Aristotle, *On The Soul*, çev. W.S.Hett (Cambridge: Harvard University Press, 2000). Ayrıca bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Alfa/Aktüel Kitabevi, 2001).

2 Burada canlı, cansız ve hayat terimleri arasında ayrım yapmakta fayda vardır. Canlı: Empsykhon [psykhêli] *Peri Psykhês* metninde hayatı [*zôa*] haiz varlık olarak birbirlerinin yerini tutacak şekilde kullanılmaktadır (terimin geçtiği metin bkz. Aristotle, *On The Soul*, 78 [414a16-17] : τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. Ayrıca 416b9: ἐπεὶ δ' οὐθὲν τρέφεται μὴ μετέχον ζωῆς, τὸ ἔμψυχον ἂν εἴη σῶμα τὸ τρεφόμενον, ᾗ ἔμψυχον, ὥστε καὶ ἡ τροφὴ πρὸς ἔμψυχόν ἐστι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός.). Cansız terimine de '*apsykhon*' (*psykhê*'siz) karşılık gelmektedir.

3 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 63 [402a7]; 85 [415b8].

4 *A.g.e.,* 64 [412a15].

5 Burada kullandığımız 'mahiyet' tabiri, Türkçe çevirilerde '*To ti en einai*' terimi için kullanılan mahiyet anlamında olmayıp, Zeki Özcan çevirisine sadık kalmak adına doğrudan metinden alınmıştır.

Araştırmada *psykhê*'nin bazı nitelikleri *psykhê*'nin öz belirlenimleri [*idia pathon*] bazıları da *psykhê*'den ötürü hayvana[6] [*zôon*] aittir.[7] Böylelikle *psykhê*'den ötürü hayvana yani canlı doğal varlığa ait belirlenimler gösterilebilirse, *psykhê* araştırması doğa araştırmasına katkıda bulunacak önemi haiz olacaktır. Bu çerçeve itibari ile canlı olmaklığın ilkesi olan *psykhê* eğer doğa bilimini bilmek için gerekli ise, sadece bağımsız bir *psykhê* araştırması yetersiz olacak ve doğadaki farklı türdeki hareketlerin de hesaba katıldığı bir araştırma gerekli olacaktır.

Canlı olanlar da [*empsykhon*] cansız olanlar da [*apsykhon*] doğal cisimlerdir ve doğa [*physis*], Aristoteles tarafından "hareketin [*kinesis*] ilkesini [*arkhê*] kendisinde sahip olanın cevheri [*ousia*]"[8] olarak tarif edilir. Canlı olanlar da cansız olanlar da unsurlar [*stoikheia*] denen basit cisimlerin bileşiminden [*synthesis*] meydana gelmişlerdir. Ay altı âleme ait basit cisimlerin yukarıya ve aşağıya doğru kendilerine has ve doğal yerlerine doğru doğrusal hareketleri söz konusudur. Herhangi bir engelleme olmadığı takdirde basit cisimler yukarıya ve aşağıya doğru kendi doğal yerlerine giderler.

Hal böyle ise hayatı haiz doğal cisimlerin yukarıda zikredilen üç temel hareketi, cisimleri oluşturan bu basit cisimlerin temel hareketleri ile uyuşmaz gözükmektedirler. Zira ne beslenmek ne büyümek ne de bozulmak/çürümek unsurların doğal doğrusal hareketlerine benzememektedirler. Daha ziyade *psykhê*, doğal cisimlerin kendilerine özgü doğal hareketlerini değiştirmiş gibi gözükmektedir. Bu nedenle, *Peri Psykhês* itibariyle konuşursak, basit cisimlerin hareketleriyle canlılık hareketleri arasındaki bağlantı belirgin değildir.

Metafizik, *Fizik* ve *Peri Psykhês*, *Oluş ve Yokoluş*[9] kitaplarının incelenmesi suretiyle görülecektir ki Aristoteles, doğal cisimlerin dört

---

6 Zeki Özcan çevirisinde "hayvan" terimi kullanılmış olsa da orijinal metinde canlı türlerinden biri olarak hayvan değil de '*zôon'* manasında canlı/hayatı haiz ifade edilmektedir. Aslında hayvan da canlı demek olup daha sonra hayvanı canlı türlerinden biri olarak sınırlıyoruz.

7 Aristotle, *Ruh Üzerine*, 1 [402a9].

8 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: Sosyal yayınlar, 1996) 241, [Δ, IV, 1014b16].
Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1997) 55, [193b12].

9 Aristote, *De La Génération et De La Corruption*, çev. J.Tricot (Paris:Librarie Philosophique J. Vrin, 1998).

temel unsurdan oluşması kabulü üzerinden, bunların içinde neden dolayı bazılarının cansız, bazılarının da canlı olduğunu kendisinden önceki filozofları eleştirerek sorgular; bununla beraber *Peri Psykhês'*teki kendi *psykhê* temellendirmesi Aristoteles'i de aynı güçlüklerle karşı karşıya bırakır.[10] Bazı cisimler potansiyel olarak hayata sahiptir, bazıları da değildir. Bu ayrım[11], canlı-cansız aynı ortak malzemeden (burada unsurlar [*stoikheia*]) gelen cisimler içinde, canlı olanlara mahsus *psykhê'yi* cismin malzemesine ya da maddesine [*hylê*] bağlamak ve onu, maddesindeki özel potansiyellik [*dynamei*] haline dayanarak bir tamlık [*entelekheia*] olarak temellendirmekte güçlük çıkarmaktadır. Neden bazı doğal cisimlerin malzemelerinde bu potansiyel mevcut olup da bazılarında yoktur? Unsurların pozisyonları [*thesis*] itibari yan yana gelme yoluyla bir birleşme [*synthesis*] ya da kendisini meydana getiren unsurların en sonunda potansiyel olarak varolduğu bir karışım [*miksis*] da olsa söz konusu olan, bunlar sonunda *psykhê*'li bir cismin oluşması için açık bir dayanak oluşmamaktadır. Kısaca şunu ileri sürmek mantıki olarak mümkündür: *psykhê*, karışım ya da birleşme suretiyle bir araya gelmiş unsurlardan kaynaklanmamaktadır. O zaman *psykhê*'nin kaynağı nedir? Öte yandan neden bazı doğal cisimler unsurlarına uygun olarak doğal hareketleri dışında ve ama kendiliğinden hareket etmektedir? Burada canlı ya da cansız ayrımını takiben şunu söyleyelim: cansız yani *apsykhon* olanların, unsurların doğal harketlerinden mürekkep hareketleri haricindeki hareketlerinin kaynağı kendinden [*hyp'heauto*] değil, zorlama [*kata bian*] yoluyladır.[12] Canlılarda yani *empsykhon* olanlarda ise tam tersi söz konusudur. *Psykhê* hareketin kaynağıdır.[13] Bu ayrıma bakarak hayatı oluşturan hareketlerin en azından cismi oluşturan dört unsurun doğal hareketlerini aşar bir durumu söz konusudur. Hal böyle ise, *psykhê*'nin kaynağı olarak, *psykhê*'nin ait olduğu cismin maddesinin potansiyelliğinden çıkan bir tamlık olarak ifadesi muğlak gözükmektedir.

---

10 Empedokles'e karşı sorduğu soru : 410b6 ὅλως τε διὰ τίν' αἰτίαν οὐχ ἅπαντα ψυχὴν ἔχει τὰ ὄντα, ἐπειδὴ πᾶν ἤτοι στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείου ἑνὸς ἢ πλειόνων ἢ πάντων; ἀναγκαῖον γάρ ἐστιν ἕν τι γινώσκειν ἢ τινὰ ἢ πάντα.

11 İlk *psykhê* tanımında geçen 'potansiyel olarak hayatı haiz doğal cisimler' ifadesini takiben potansiyel olarak hayatı haiz olanlar ve olmayanlar ayrımına dair şu denebilir: 'Potansiyel olarak hayatı haiz olanların olduğu' ifadesini 'potansiyel olarak hayatı haiz olmayanların olduğu' ifadesi mantıki olarak takip etmese de, eğer bu bir ayrımsa, 'potansiyel olarak hayatı haiz olmayanların olduğu' söylenebilir.

12 Aristoteles, *Fizik*, 355 [254b7].

13 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 85 [415b9].

Psykhê'nin canlı cismin nedeni ve ilkesi tanımından hareket ederek şu söylenebilir: bitki, hayvan ve insana ortak olan canlılıktır. Üçüne de ortak olan canlılık beslenmek büyümek ve bozulmak hareketleri ile teşhis edilir. Bu üç hareket de bitkilerin canlılığının delili iken hayvan ve insanlar başka hareketler de icra ederler. Hayvanların ayırt edici özellikleri olarak yer değiştirme [*phora*] hareketi ve hissetme [*aisthesis*], hayatı ve onun ilkesi olan *psykhê*'yi işaret eden beslenme, büyüme ve bozulma hareketleri dışında olduğundan, örneğin bu durumda bir tür olarak hayvan için başka *psykhê* tanımını gerektirecektir.

Öte yandan, cismi oluşturan unsurlar üzerinden konuşursak; hayatı işaret eden bu üç temel hareketi, unsurların doğal hareketleri ile açıklamaktaki güçlük dışında, unsurlardan kaynaklanması gereken ama unsurlarda olmayan ekstra bir özelliği (örneğin hissetmek [*aisthesis*]) açıklamak da benzer bir güçlüğü içermektedir: hayatı, *psykhê*'nin tanımı gereği cismin malzemesinin potansiyelliği ile bağlantılı olarak varsaydığımızda, hayvanların ayırt edici bu ekstra özelliği dört unsurun doğal hareketlerinden nasıl kaynaklanacaktır? Yer değiştirme [*phora*], temelde, unsurların doğal hareketidir ancak hayvanın hareketleri içinde sadece yukarı ve aşağıya doğrusal değil, her iki yana da hareket mevcut olduğundan, tanım gereği bunlar unsurlardan kaynaklanan doğal hareketler dışında değerlendirilmelidir.

Son olarak insanın bu üç temel hareket dışında, diğer hiç bir canlı sınıfında olmayan etkinlikleri söz konusudur. İnsanın düşünme [*noesis*] etkinliğinin hiç bir surette cisme dayanarak gerçekleşmediği Aristoteles tarafından ifade edilir.[14] Düşünme ile fiziksel cismin bağlantısı kopuk ise, bu durumda *psykhê*'nin doğa bilimi ile ilgisi olmayan ve onu araştırmanın doğa bilimine bir katkı sunmayacağı bir özelliği ortaya çıkacaktır. Öyle ki, *psykhê*'nin diğer belirlenimleri [*pathos*] cisim yok olduğunda yok olurken, akıl [burada *nous poetikos* ile sınırlı] cisim yok olmasına karşın varolmaya devam edecektir.[15] Bu durumda insan *psykhê*'si ile akıl arasındaki bağlantının doğal cisme dayalı olmayan bir temellendirmesinin yapılması gerekecektir. Bu durumda akla sahip varlık olarak insanın *psykhê*'sinin tanımı bitki ve hayvanların *psykhê* tanımlarından bağımsız surette gerçekleştirilecektir. Bize göre aynı güçlük hayvan *psykhê*'si için de geçerlidir. Hem hissetme hem de

[14] *A.g.e.*, 176 [430a18].
[15] *A.g.e.*, 45 [408b21-26].

düşünme, unsurların bileşimi ve hareketlerinden kaynaklanmıyor gözükmekte olup bu durumda ya her biri için *psykhê* ismi korunarak bağımsız tanımlar verilmelidir ya da her biri için *psykhê* ismi feda edilerek farklı isimler konulmalıdır. Zira basitçe tanımları farklı gözükmektedir. Hepsine ortak *psykhê* ismi korunduğu sürece bir 'eşseslilik' sorunun ortaya çıktığı kabul edilmelidir.[16] Bütün bu tespitleri bundan sonraki bölümde başta *Peri Psykhês*'in metni takip ederek ve Aristoteles'in diğer eserlerine başvurarak temellendirmeye çalışacağız.

II

Aristoteles, '*psykhê* nedir?' [*ti esti psykhê*] sorusunu yanıtlayabilmek için, *Peri Psykhês* kitabının ikinci bölümündeki argümantasyonuna nelere cevher [*ousia*] dendiği ile başlar: "Varlık [*tôn ontôn*] cinslerinden [*genos*] birinin cevher [*ousian*] olduğunu söylüyoruz; oysa cevherin ilk anlamı madde [*hylên*], yani kendi kendisi [*kath' hauto*] ile belirlenemeyen şeydir [*tode ti*]; ikinci anlamda cevher, genel görünüş (figür) ve biçim [*morphên kai eidos*] demektir; o zaman biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık [*tode* ti] denir ve üçüncü anlamda cevher, maddenin ve biçimin bileşimidir [*to ek touton*]."[17]

Öte yandan Aristoteles'e göre, cisim [*sôma*] bir cevherdir [*ousia*] ve cisimler kendi aralarında bir ayrıma tabi tutulduğunda cisim analizine esas olan doğal [*physika*] basit cisimlerdir [*sômata hapla*]. Zira doğal basit cisimler diğer cisimlerin ilkelerini [*arkhai*] oluştururlar. İşte bu basit cisimlerden mürekkep doğal cisimler içinde bazıları hayatı [*zoên*] haiz yani [*empsykhon*/*psykhê'li*] ve bazıları da değildir:

> Fakat özellikle ortak kanının cevherler [*ousiai*] olarak bildiği şey cisimlerdir [*sômata*] ve onlar arasında da doğal [*physika*] cisimlerdir, çünkü doğal cisimler diğer cisimlerin ilkeleridir [*arkhai*]. Doğal cisimlerden bazıları canlı [*zoên*][18], ve diğerleri cansızdır.[19]

---

16 Aristote, *Organon*, *I Catégories II De L'Interprétation*, çev. J. Tricot (Paris:Librairie Philosophique J. Vrin, 1997), 13-15 [1a].

17 *A.g.e.,* 63 [412a5-9].

18 Alıntılanan metinde canlı [*empsykhon*] tabiri yerine hayat yani *zôon* terimi kullanılmaktadır.

19 Aristoteles, *Ruh Üzerin*e, 64 [412a11].

Bu durumda sorulması gereken temel soru hayatın ne olduğudur? Aristoteles'in hayat ile kast ettiği diğer hayatı haiz varlıklarda ortak olan üç asli harekettir: "Hayattan [*zoâ*], beslenme [*trophên*], büyüme [*auxêsin*] ve yaşlanma [*phtisin*] olgusunu anlamaktayız."[20]
Bir şeye canlı yani hayatı haiz diyorsak o şeyde muhakkak bu hareketlerin birer delil olarak mevcut olduğunu varsaymak ya da onda bunları aramak zorundayız. Demek ki *psykhê*'yi haizdir demekle hayatı haizdir demek aynı şeydir[21] ve her *psykhê*'li cisim dendiğinde hem doğal hem de hayatı haiz cisim dile getirilmiş olmaktadır.

Argümantasyonun hemen devamında Aristoteles, hayatı haiz canlı [*empsykhon*] doğal cismin bileşik[22] [*synthetê*] bir cevher olduğunu ileri sürer ve hayatı haiz böyle bir bileşik cevherin kendisinin hiç bir surette *psykhê* olamayacağının altını çizer. Bileşik cevher olan hayatı haiz cismin daha ziyade hareketin ve değişimin taşıyıcısı olarak altta duran, dayanak manasında *hypokeimenon* ve madde [*hylê*] olduğunu ve *hylê*'nin tanımı gereği kendi kendisini belirleyememesinden ötürü *psykhê*'nin yine hiç bir surette *hylê* manasında cisim ile özdeş olamayacağını ortaya koyar. Ayrım açıktır: *psykhê*'nin cisimle arasında özel bir tür belirleme ilişkisi olması yani cismin canlılık ilke ve nedeni olması onun bu cismin maddesi ile özdeş olacağı sonucuna varmaz:

> Buradan şöyle bir sonuç çıkar: Her doğal canlı [*zoês*] cismin [*pan sôma physikon*] bir cevheri [*ousian*], bileşik [*synthetê*] cevher anlamında cevheri olacaktır. Ve bundan başka canlıda, belli bir niteliği olan bir cisim, yani hayata sahip bir beden söz konusu olduğundan, beden ruha [*psykhê*] özdeş olmayacaktır; çünkü canlı beden, bir süjenin bir yüklemi [*kath' hypokeimenou*] değil; fakat daha çok, bizzat dayanak [*hypokeimenon*] ve maddedir [*hylê*].[23]
> Beden [*soma*] sadece bilkuvve olan [*dynamei on*] bir şeydir.[24]

[20] *A.g.e.,* 64 [412a14-15].
[21] Artık hayat [*zôon*] ve *psykhê*'li [*empsykhon*] terimleri birbirlerinin yerine kullanılabilir haldedir
Burada *synthete* tabirini, unsurlardan oluşan bileşikten ziyade, *hylê* ve *morphê*'den oluşmuş bütün *synolon* cevher [*ousia*] anlamında ele almak daha doğrudur. Paragrafta anlatılan bileşik cisim, bileşiğe esas olanın unsur olmamasından ötürü 'bütün' anlamında *synolon*'dur. Bütün diye anlaşılması gereken cismin maddesi ve formunun oluşturduğu bütündür ve bu birinci manada cevherdir [*prôte ousia*]
[23] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 64-65 [412a15].
[24] *A.g.e.,* 69 [413a1].

Aristoteles'in savlarına dayanarak *psykhê* hakkında şu tespiti ileri sürebiliriz: *psykhê*'nin bizatihi kendisi hayatı haiz bileşik cisme indirgenemez ve onun fiziksel olanın maddi kısmı ile aynı olduğunu söylemek abestir. Zira cisim, maddesi itibari ile düşünüldüğünde hem kendi kendisini belirleyemeyen, hem de bilkuvve olarak varolan bir şeydir. *Psykhê* ise, aşağıdaki tanımlarda göreceğiz, bedenin ne olduğunu belirleyen, onu belirli bir varlık yapan *entelekheia*'dır. *Psykhê* doğal ve canlı cisime indirgenemediğine göre kendisi bağımsız [*khoriston*] bir varlık mıdır? Soruyu burada tutarak devam edelim.

Argümantasyonun işleyişi itibari ile *psykhê'*nin ne olmadığı söylenmekle beraber hala *psykhê* tanımı [*logos horismos*] yani onun ne olduğu söylenmiş değildir. Hal böyle ise neye dayanarak Aristoteles *psykhê*'nin canlı ve doğal bileşik cisime özdeş olmadığını iddia eder? Bu arada şunu da dile getirmemiz gerek: *psykhê* ile doğal cismin özdeş olamayacağına dair tartışma tek argüman olarak *hypokeimenon* ve *hylê* üzerinden ortaya konmaz. Bu çalışmada yer vermemekle beraber Aristoteles, *psykhê*'nin doğal cisime özdeş olamayacağına dair görüşü yer değiştirme hareketi üzerinden de bir temellendirir. Örneğin *psykhê* yer değiştirme hareketi yapamaz ya da kendi kendisini hareket ettiremez, zira doğal cisimlerde olduğu gibi bir yeri [*topos*] haiz değildir.[25]

Aristoteles, madde [*hylê*] ve formun [*eidos*] bazı temel özelliklerini aşağıdaki gibi dile getirir: "Madde güç [*dynamis*] ve biçim [*eidos*] *entelekheia*'dır (yetkin fiil) ve bu son terimin iki anlamı vardır: *Entelekheia* bazen bilim [*epistêmê*], bazen de bilimin uygulaması [*theôrein*] olarak anlaşılır."[26]

Şimdi, *Peri Psykhê*s II. kitabına dayanarak *psykhê*'nin ne olduğuna dair temel tespitleri sıralamaya devam edelim:

(i) Ruh [*psykhê*], zorunlu olarak cevherdir [*ousian*]; bu şu anlamdadır: Ruh bilkuvve hayata [*dynamei zoê*] sahip doğal cismin biçimidir [*eidos sômatos physikou*].[27]

(ii) Fakat biçimsel cevher *entelekheia*'dır (yetkin fiil). O halde ruh, bir tür cismin *entelekheia*'sıdır.[28]

[25] *A.g.e.,* 27 [406a13-17].
[26] *A.g.e.,* 63 [412a10].
[27] *A.g.e.,* 65 [412a20-21].
[28] *A.g.e.,* 65 [412a22].

(iii) Fakat *entelekheia*'nın iki anlamı vardır: O bazen bilim, bazen de bilimin uygulaması demektir.[29]

(iv) Böylece ruhun, bilim gibi bir *entelekheia* olduğu açıktır; çünkü uyku da uyanıklık da ruhun varlığını gerektirir. Uyanıklık, bilimin uygulaması gibidir ve uyku, uygulamasız bilime sahip olmaya benzer. Oysa, türeme sırasında, hatta aynı bireyde bilimin, bilimin uygulamasına önceliği vardır.[30]

(v) Bu nedenle ruh, kesin olarak bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk *entelekheia*'sıdır.[31]

(vi) Ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheia*'sı olduğunu söyleyeceğiz.[32]

(vii) Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında cevherdir.[33]

Muhakemenin genel akışını incelediğimizde, Aristoteles'in madde [*hylê*] ve biçimden [*morphe*/*eidos*] mürekkep basit cevher [*ousia*] ile başladığını, daha sonra bileşik cevhere geçtiğini, devamında fiziksel cisime [*sôma physikon*], oradan hayatı haiz olan ve olmayan cisim ayrımına geçtiğini ve nihayetinde hayatı haiz doğal cismin biçimi [*eidos*] ve onun canlı olmasının nedeni ve ilkesi olarak *psykhê*'ye vardığını görürüz. Bu *Peri Psykhês* kitabının ikinci bölümünün genel eksenini oluşturur.

Yukarıdaki bu ekseni oluşturan hipotezlerden "potansiyel olarak hayatı haiz [*dynamei zôen*] doğal cismin biçimi [*eidos sômatos physikou*]" yargısı ile teşrihimize başlayalım. Daha önce de belirtildiği gibi cisim bir madde [*hylê*] ve biçimden [*morphê*] mürekkep bütündür [*synolon*]. Madde bilkuvve [*dynamis*], biçim ise [*entelekheia*]dır. Yine Aristoteles'in genel fikri şemasından biliyoruz ki maddede potansiyel olan [*dynamei on*], herhangi bir hareket [*kinêsis*] ilkesi olmadan fiili duruma [*energeia*] geçemez. Bu tespit *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarında geçtiği haliyle hareketin [*kinêsis*] doğasına dayanır.[34] Öte yandan, *psykhê,* bir madde ve biçimden mürekkep hayatı haiz doğal cismin canlı olmaklık ilkesi ve nedeni ise, ve hayat dediğimiz olgu daha önce de ifade edildiği gibi üç temel hareket ise, bu durumda *psykhê* zorunlu olarak bu

[29] *A.g.e.,* 65 [412a23].
[30] *A.g.e.,* 65-66 [412a24-28].
[31] *A.g.e.,* 66 [412a30-412b1].
[32] *A.g.e.,* 67 [412b5-6].
[33] *A.g.e.,* 68 [412b10-11].
[34] Aristoteles, *Fizik*, 97 [201a27-29].

hareketlerin ilkesi ve nedeni olarak kabul edilecektir. Eğer hareketin bu özel hali olarak bu ilke ve neden cisimde içkin [*en hyparkhei*] ise (yani *psykhê* kendi başına, bağımsız bir varolan değilse), bu durumda dile getirilmesi kaçınılmazdır ki *psykhê* doğanın [*physis*] tanımı ile de örtüşür: "Doğa [*physis*], arızi olarak [*kata symbebêkos*] değil ama kendisi [*kath' hauto*] ile ve kendisinde [*en hyparkhei*] olarak varolanın dinginliğinin [*êremein*] ve hareketinin [*kinêsthai*] hem bir nedeni [*aitias*] hem de bir ilkesidir [*arkhês*]."[35]

Canlı ya da cansız bütün doğal bileşik cisimlerin hareketleri onları oluşturan basit cisimlerin [*sômata hapla*] hareketlerine dayanmak zorundadır, zira bütün bileşik cisimler en başından beri basit cisimler ya da diğer adıyla unsurların çeşitli türde bileşimlerinden [*synthesis*] oluşmuşlardır. Burada basit cisim ya da unsur isminin Aristoteles düşüncesinde neye tekabül ettiğini açalım: Aristoteles, kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi, ay altı alemdeki varlıkların analizi için unsur [*stoikheon*] terimine başvurur. Aristoteles'te unsur diye tabir edilen bu temel varlıklar su [*to hudor*], hava [*ho aer*], ateş [*to pur*] ve topraktır [*he gê*].[36] Unsurlar bazen tek başlarına (su gibi), bazen birden fazla (Demokritos'un atomları ya da Empedokles'in dört unsuru gibi) ele alınmışlardır. Aristoteles kendisinden önceki düşünürlerin unsur hakkındaki görüşlerini *Fizik*, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, *Gökyüzü Üzerine*[37] ve *Ruh Üzerine* kitaplarında kritik bir şekilde değerlendirmiştir. Unsurların bilgisi, tıpkı ilke ve nedenlerin bilgisi gibi doğanın bilinmesi için zorunlu uğraklardandır. Bunu *Fizik* kitabının en başında şöyle ele alır: "İlkeleri [*arkhai*], nedenleri [*aitia*] ya da temel öğeleri [*stoikheia*] olan her araştırma alanında [*methodous*] bilmek [to *eidenai*] ve kavramak [to *epistesthai*] bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel ögeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz), şu açık: doğabiliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor." [38]

Metafizik'in *Delta* kitabında ise unsurun tanımı ayrıntılı bir şekilde verilir:

---

35 *A.g.e.,* 51 [192b21-23].
36 Aristoteles, *Metafizik,* 100 [985a29].
37 Aristoteles, Aristotle On the Heavens, çev. William Keith, Chambers Guthrie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press "Loeb Classical Library", 1939).
38 Aristoteles, *Fizik*, 9 [184a10-15].

> Unsur [*stoikheon*] kelimesi, bir şeyin içinde bulunan [*enyparkhontos*], onu meydana getiren [*sugkeitai*] ve tür bakımından başka şeylere [*heteron eidos*] bölünemeyen [*adiareton*] ilk şey anlamına gelir. (…) Aynı şekilde cisimlerin [*sômatôn*] öğelerinden söz eden filozoflar, cisimlerin kendilerine bölündükleri [*diaireitai*] en son kısımlara bu adı vermektedirler. Bu kısımlar artık farklı türden [*eidei diaphorentai*] diğer cisimlere bölünmeleri mümkün olmayan kısımlardır. İster bir, isterse çok olsunlar, işte bu yapıda olan şeyleri onlar ögeler olarak adlandırmaktadırlar.[39]

Unsur ismi, bütün farklı ifadelerine karşın, bu farklı ifadelere ortak olacak şekilde nihai olarak şöyle söylenir: "Unsur kelimesinin bütün anlamlarında bulunan ortak özellik, her varlığın ögesinin onun meydana getirici ve içkin [*to proton enyparkhonton*] ilkesi olmasıdır."[40]

Eğer unsur, cismin başka türlere [*eidos*] bölünemeyen kurucu ve içkin ilkesi ise, bu durumda canlı doğal cismin maddesi ve taşıyıcısı olan ve unsurlardan mürekkep kısmın hareketleri ile canlılığın hareketleri arasındaki farklar nasıl açıklanacaktır? Eğer bu ilişki kurulamazsa, canlı olmaklığın ilkesi olarak *psykhê* ile potansiyel olarak hayatı haiz cismin potansiyel olma özelliği nasıl temellendirilecektir?

Hayat adı verilen hareketlerin zorunlu koşulu da basit cisimler ya da unsurların yer değiştirme [*phora*] hareketi olmak zorundadır. Ancak Aristoteles hayat adı verilen hareketlerinin basit cisimlerin doğasından kaynaklandığını kabul ederse, o zaman ilke olarak *psykhê*'ye referans işlevsiz hale gelecektir. Zira unsurların doğal hareketleri bilindiği gibi doğal yerlerine doğru sadece yukarı-aşağı şeklindedir ve eğer hayata tekabül eden beslenmek, büyümek ve yaşlanmak hareketleri sadece yukarı ve aşağı olarak ele alınırsa onları sadece bu iki hareketle açıklamak imkânsız hale gelecektir. Bu bakımdan ele alındığında hayatın ilkesi manasında *psykhê* ve onun hareketleri bütünüyle basit cisimlerin doğasından kaynaklanmayacaktır. *Psykhê*'nin belli hareketlerin ilkesi olmak itibari ile genel manada doğanın [*physis*] tanımı ile örtüştüğünü yukarıda söylemekle beraber basit cisimlerin doğal hareketleri ile beraber düşünüldüğünde hayat hareketlerinin unsurların doğasına karşı [*para physin*] olduğunu söylemek abes olmayacaktır. Sonuçta unsurların doğal

[39] Aristoteles, *Metafizik*, 239 [1014a26].
[40] *A.g.e.,* 240 [1014b14].

hareketleri ile bu unsurlardan mürekkep doğal canlı [*empsykhon*] cismin hareketleri *psykhê*sinden ötürü farklı [*heteron*] olmak durumundadır.

Daha önce de alıntıladığımız gibi *psykhê*, zorunlu bir şekilde potansiyel olarak hayatı haiz [*dynamei zôên*] doğal cismin [*sômatos physikou*] biçim [*eidos*] manasındaki cevheridir [*ousian*]; Burada doğal cisim bileşik cisim anlamındadır, yani unsurların bir karışımı [*miksis*] veya basit [haplôs] cisimlerin bir bileşimi [*synthesis*] olarak kabul edilir. Unsurların doğal hareketleri ile *psykhê*li olan doğal cismin hareketleri arasındaki bir tür sapmayı daha canlı el ya da cansız el üzerinden de ifade etmek mümkündür. Canlı el ve cansız el *psykhê*ye nispetle birbirlerinden ayrılırlar. Ancak her iki el de canlı ya da cansız olmasına bakılmaksızın el olmak itibari ile birer basit cisim olarak dört asli unsurdan oluşmak zorundadır. Aralarındaki fark *psykhê*'nin resime dahil olmasıyla beraber ortaya çıkan hayat hareketleridir. *Psykhê* ya dört unsurun bileşiminden oluşan doğal cisimden kaynaklanacaktır (içkin olması gerektiğinden dolayı böyle olması gerekir) ya da dört unsurun dışında bir özellik olarak ortaya çıkıp (ama içkin olduğundan dolayı yine doğal cismin kendisinden kaynaklanmalı ya da içkin olmaklık özelliğini yadsıyarak cisme dışarıdan verilmelidir) cansız varlıkla canlı varlık arasındaki geçişi ya da dönüşümü sağlayacaktır. Benzer bir örnek *Peri Psykhê*s kitabındaki gören göz analizinden gelir:

> Gerçekte göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında artık bir göz yoktur.[41]

Gören göz örneğinde dört temel ayrım söz konudur: Organ ve görmenin maddesi olarak göz, görme işlevi [ergon] olarak *psykhê*, işlevsiz göz olarak cansız göz ve canlı cansız göz arasında eş adlılık dışında ortaklık olmaması. Canlı göz ile cansız göz arasında *psykhê* itibari ile bir ortaklık olmasa da her ikisi de unsurlar itibari ile bileşik cisimdir ve bu manada aralarında ortaklık söz konusudur. Görme işlevi olarak *psykhê* görme potansiyeline sahip göz organı olmadan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Görme potansiyeline sahip göz görme işlevi sayesinde canlı göz olarak ifade edilir. Bunun dışında taş ya da resim cansız bir göz olarak kabul edilecektir. Bununla beraber, Aristoteles düşüncesi itibariyle, canlı

[41] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 68-69, [412b19-22].

göz de cansız göz de dört unsurdan bileşik olmak dışında cisim olma imkânına sahip değildir. Her ne kadar canlı göz yani gören göz ile taş ya da resim olan cansız göz eş adlı olsalar da unsurların bir araya gelmeleri zemininde farklılık gösteremezler. Canlı cansız ayrımı unsurların bir araya gelmelerinin [*synthesis*] ya oranı ya da onlardan oluşan karışımın [*miksis*][42] özel bir hali olarak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla bazı cisimlerdeki malzemenin (ki zemini unsurlar olmak zorunda] özel bir potansiyel taşıması ve bu potansiyelin gerçekleşmesi yoluyla canlı olması, bazılarının da bu potansiyeli taşımaması unsurların bir araya gelmesi dışında analiz edilebilir gibi gözükmemektedir.

Psykhê'nin unsurlara verdiği hareketin unsurlar itibari ile *para physin* olduğunu Aristoteles de ifade eder. *Psykhê* unsurlara *kata bian* hareket veren şeylerden birisi olmak durumundadır. Aristoteles bunu kabul etmektedir. Açıklanması gerereken ise, bazı unsurların bir araya gelmesi yoluyla gerçekleşen canlı el ile cansız elin unsurlarının bir araya gelmesinin ya farklı ya da aynı olması sorusudur. Eğer bileşimi farklıdır diyorsa Aristoteles o zaman fark bileşimden geliyor diyecek ki bu zaten kabul etmediği bir şey. O zaman sorun şöyle ortaya çıkar: nasıl oluyor da *psykhê* bu bileşimi oluşturan unsurların doğal hareketlerin bileşkesi olan hareketten farklı bir harekete sebep veriyor? Doğal hareketi olan şeyler (unsurlar) bir araya gelip bir araya getirdikleri harekete karşı bir hareketin ilkesini taşıyorlar. Ancak bu hareketin menşeinin ne olduğu *Peri Psykhês* metninde açık bir şekilde çıkmamakta. Aristoteles bunun *psykhê* olduğunu ifade etmekle beraber nasıl olduğunu bize açıkça anlatmadığı kanısındayız. Mesele bir içkinlik meselesi olarak da dile getirilebilir. Aşikâr ki *psykhê* cisimden bağımsız olmadığından, harici bir ilke olarak da varolması mümkün değil. Başka bir deyişle, unsurlar bir araya gelmekte ama unsurların bir araya gelmesinden oluşan doğal cisimde *psykhê* nasıl çıkıyor ki o doğal cisimde *kata bian* bir hareket oluşturuyor olsun?

Aristoteles, bu güçlükleri *Peri Psykhês* kitabının ilk kısmında "Ruh konusundaki öğretilerin tarihi" bölümünde ele alır ve *psykhê*'nin unsurların bileşimi olarak anlaşılmasının ortaya çıkaracağı meseleleri Empedokles üzerinden farklı yönleriyle açar. Bununla beraber *Peri Psykhê*s'teki Empedokles eleştirisinde ortaya koyduğu güçlüklerin

[42] Aristote, *De La Génération et De La Corruption*, 7-9 [315a3-25].

Aristoteles'in kendi *psykhê* temellendirmesinde de ortaya çıktığını ve bu güçlüklerin anlaşılmasına yönelik yaptığımız çalışmanın daha kuşatıcı bir analiz için bir ön aşama olduğunu dile getirelim.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1997.

-. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Aslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, İkinci Basım, 1996.

-. *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. Bursa: Alfa/Aktüel Kitabevi, İkinci Basım, 2001.

-. *De La Génération et De La Corruption*. Çeviren Jules Tricot. Paris : Librarie Philosophique J. Vrin, Altıncı Basım, 1998.

-. *Organon, I Catégories II De L'Interprétation*. Çeviren Jules Tricot. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

-. *On the Soul*. Çeviren Walter Stanley Hett. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

-. *On the Heavens.* Çeviren William Keith Chambers Guthrie, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press "Loeb Classical Library", 1939).

PLATON VE BURKE'ÜN 'GÜZEL' ANLAYIŞLARI ÜZERİNE BİR DENEME

Gamze KESKİN YURDAKURBAN*

AN ESSAY CONCERNING THE CONCEPTION OF 'BEAUTIFUL' IN PLATO AND BURKE

Öz

Bu çalışma ile Platon'un 'güzel' anlayışı ile Edmund Burke'ün 'güzel' anlayışı arasında kavramsal açıdan tezatlıklar içeren bazı noktalara değinilecektir. Bu türden bir amaç için öncelikle, Platon'un, yaşantısının üç döneminde ele aldığı, *Büyük Hippias*, *Symposion*, *Philebo*s ve *Timaios* adlı eserlerindeki güzel anlayışlarına yer verilecektir. Platon'un güzel ile ilgili olan görüşlerine açıklık getirdikten sonra, 19. yüzyıl İngiliz filozoflarından olan Edmund Burke'ün *Güzel ve Yüce Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* adlı eserinde yer verdiği güzel anlayışı ele alınacaktır. Sonuçta; Platon ve Burke'ün 'güzel' anlayışları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda hareket noktamız; orantı, haz ve şiir sanatı üzerinden olacaktır. Ayrıca, kısaca bir tarihsel bakış açısı sunulacak ve iki düşünürün güzel anlayışlarının farkı açık kılınmak için bazı örneklendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: güzel, Platon, orantı, haz, Edmund Burke, sanat.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr., e-mail: keskin.gamze@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 135-164.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 27.09.2015)

Abstract

With this work, some points that contain conceptual contradictions between Plato's conception of the "beautiful" and Edmund Burke's conception of the "beautiful" will be mentioned. For such a purpose, Plato's conceptions of the beautiful in *Hippias Major, Symposium, Philebus ve Timaeus,* which he has discussed in three periods of his life, will be covered. After clarifying Plato's views on the beautiful, Edmund Burke's, a 19th century philosopher's conception of the beautiful that he has included in his work *A Philosophical Enquire into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* will be discussed. As a result, Platon and Burke's conception of "beautiful" will be discussed. In this sense, our starting point will be based on; proportion, pleasure and art of poetry. Furthermore, a historical point of view will be shortly presented and some examples will be given in order to clarify the difference between two thinkers' conceptions of 'beautiful'.

Keywords: beautiful, Plato, proportion, pleasure, Edmund Burke, art.

***

Giriş

Güzellik sorusu, günümüzde, sanatla ve estetikle iç içe olmasının yanı sıra hala canlı bir tartışma ve çekişme konusudur. Bu tartışmanın geçmişe yönelik ilk izlerinin Antikçağ'da, kavramsal olarak ise Platon diyaloglarında olduğunu görüyoruz. Edmund Burke'nin *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* adlı eserinde, beğeninin standardının tartışıldığı bir dönemde kaleme almış olduğu güzel hakkındaki düşüncelerinde, Platon ile karşıt olduğu noktalar dikkat çekicidir. Burke, bu ayrımları eserinde dile getirmese de, çalışmamızın sonunda ortaya koymak istediğimiz temel nokta bu ayrımlardan inşa edilecektir.

Platon'un Güzel Anlayışı

Platon, 'güzel'i kavram olarak ele alıp değerlendiren ve sistemli bir şekilde bu kavramın üzerine eğilen ilk filozoftur.[1] Platon, güzel kavramını felsefi ve estetik açıdan değerlendirmeye tabi tutan ilk kişidir. Ayrıca, mimesis olarak adlandırdığı taklit sanatının da kökenini yine güzel kavramına dayandırır. Yaşamının bütününe baktığımızda, Platon'un eserlerinin üç ayrı dönemde gruplandırıldığını görmekteyiz. İlk dönem, gençlik devridir. Bu dönemde Platon büyük ölçüde Sokrates'in etkisi altındadır ve bu dönemde vermiş olduğu eserlere Sokratik diyaloglar adı verilir. Bu diyalogların en belirgin özellikleri belli başlı bir kavramın belirlenmesi ve konunun bu kavram etrafında şekillenmesidir. İkinci dönem, olgunluk devridir. Son dönem ise yaşlılık devri olarak adlandırılır. Platon, bu üç dönemde de 'güzel'i ele almış, 'güzel nedir?' sorusunu farklı dönemlerde, farklı biçimlerde incelemiştir. Ele almış olduğu her çağda, bu soruya yeni bir bakış açısı ile eğilip, onunla hesaplaşmıştır ve güzellik Platon'un ana problemleri arasında yer edinmiştir. Bunun nedeni ile ilgili olarak İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i* adlı eserinde şu açıklamayı yapar:

> Platon felsefesi için güzel (to kalon), substantiel bir şeydir. Güzelliğin böyle substantiel bir şey olarak anlaşılması, Platon'un felsefe sisteminin de genel olarak bir estetik karaktere bürünmesini sağlamıştır.[2]

Güzel, Platon'un felsefesinin önemli parçalarından biridir. Bu önem, onun yaşam boyunca ele alınış tarzında da, ele alındığı döneme göre şekil değiştirir. İlk dönemde tıpkı cesaret, dostluk ya da iyilik gibi Sokratik diyaloglarda yerini alır. Olgunluk döneminde ise idealar sisteminin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Yaşlılık döneminde ise Platon, Parmenides ve Pythagorasçılığın etkisi altındadır. Bu sebeple de güzel yeniden dönüşür ve matematiksel bir ifade ile önümüze gelir.

Platon, kavramsal olarak güzeli değerlendirirken, önce duyusal olandan başlar, sonra ideal olana ulaştırır. Bu bakımlardan Platon'un, güzel kavramına ontolojinin, ahlakın ve estetiğin bakış açılarından yaklaştığını görürüz.

[1] İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2004), 25.
[2] *A.g.e.*, 25.

Güzelin ele alındığı ilk diyalog, Platon'un gençlik dönemi diyaloglarından biri olan *Büyük Hippias*'tır. Bu diyalogda konu güzellik ya da güzel olandır. Konuşma Sokrates ve Hippias arasında geçer. Sokrates, kendisini herkesten üstün gören, her şeyi bildiğini iddia eden sofist Hippias'a sorular sorar. Bu diyalogda iki amacın güdüldüğü görülmektedir. Ilki, güzelin ne olduğuna/olmadığına dair bir cevaba ulaşma çabası, ikinci olarak da Hippias'ın gerçek kişiliğinin ve değerinin ortaya çıkarılması ve böylelikle de sofistler hakkında bir ders verilmesidir, denilebilir.

Büyük Hippias'ta, güzelliğin anlatımı odaksaldır. Sokrates'in muhatabı - bu örnekte sofist Hippias- ile güzelliğin çürütülemez bir tanımına ulaşmaya teşebbüs eder. Ancak bu öyle bir teşebbüstür ki, başarısızlığını kayda değer dikkatle gözlemlememiz gerekir. Ancak, bu diyalogda bile, bu sorunun kolay kolay tanımlanamayacağına şahit oluruz. Temanın, kurnazca resmen diyaloğun ilk satırından itibaren oyuna dahil olduğunu sonradan görüyor oluşumuzla birlikte, güzellik teması açıkça ele alınmadan ve bir tanımlamaya yönelik teşebbüste bulunulmadan diyalogun neredeyse dörtte biri geride kalır.

Büyük Hippias, ele alınan kavramın ne olduğu üzerine cevap bulunamayan tipik ilk dönem diyaloglarındandır. Diyalogda, Sokrates, Hippias'a, kendisine sorular soran bir arkadaşından bahseder ve o arkadaşının sorgulamalarına cevap verebilmek adına sofist Hippias'tan yardım diler. 'Güzel nedir?' sorusuna gelmeden önce Sokrates'in, Hippias'ı kinayeli bir şekilde övdüğüne tanık oluruz. Nitekim, güzel üzerine tartıştıklarında da, Sokrates bu ironiyi devam ettirir. Güzelin ne olduğu sorusu öncelikle tek tek şeylerden örneklerle cevaplanır ancak bu cevaplarda bulunan tez Sokrates tarafından kısa sürede çürütülür. Güzelliğin, önce güzel bir genç kız, sonra bir çömlek, sonra da altın olduğunu söyleyen Hippias, Sokrates'in karşı argümanlarını tatmin edemeyince, güzelin uygunluk olup olamayacağı sorgulanır. Sokrates, bu tanımı önceki cevaplarla iç içe sokarak, güzelin uygunluk olamayacağını ifade eder.[3] Hippias'ın her bir yeni argümanına karşı, Sokrates'in yönlendirmeleriyle, güzelin ne olduğu üzerine yeni cevaplar vermesi suretiyle diyalog devam eder.

[3] Platon, *Büyük Hippias*, çev. Oya Özay (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975), 291.

Hippias, yeni bir güzellik tanımı ortaya atar: "Herkes için ve her yerde en güzel şey, varlıklı ve sağlıklı olmak, Yunanlılarca onurlandırılmak, yaşlılık yıllarına erişebilmek, ölmüş ana babasına güzel bir ölüm töreni sağlayabildikten sonra kendi çocukları tarafından göz kamaştırıcı bir törenle gömülmektir."[4] der. Sokrates bu tanımı da, Tanrıların güzelliği için geçerli olamayacağını öne sürerek, çürütür. Tartışma çıkmaza doğru sürüklenirken Sokrates, güzel hakkında kendisi bir takım tanımlar üretir. Daha önceki uygunluk meselesini yeniden gündeme alarak, uygunluğun şeyleri güzel kılan mı, yoksa güzel gösteren mi olduğunu sorar.[5] Hippias, uygunluğun güzelliğin hem görünüşünü hem de kendisini belirlediğini söyleyince, Sokrates uygunluk ve güzellik arasındaki ilişkinin ayrıntılandırılmasında, yeni bir soru ile ilerliyor:

> Eğer güzelin görünümü onlara eklenmiş olsaydı, böyle olmayacaklardı; ve uygun olan güzel olsaydı, şeyleri yalnızca güzel kılmakla kalmayıp öyle görünmelerini de sağlasaydı, bu görünüm şeylere eklenecekti. Böylece, eğer uygun olan, şeyleri güzel kılansa, bizim aradığımız güzel olurdu ama, şeyleri güzel gösteren olmazdı; öte yandan, uygun olan, şeyleri güzel gösterense, bizim aradığımız güzel olmazdı. Çünkü, güzel, şeyleri güzel kılandır. Şeyleri hem güzel kılıp, hem de öyle görünmelerini sağlamaya gelince; bir tek nedenin ne güzellik ne de başka bir şey için bunu yapabileceğini sanmıyorum. Şu ikisinden birini seçmemiz gerek: Uygunluk, şeyleri güzel kılan mıdır, yoksa güzel gösteren midir?[6]

Hippias, şeyleri güzel gösterenin uygunluk olduğu cevabını verdikten sonra, güzel olanın kendisini tanım dışı bırakmış oluyor. Uygunluğun güzelin kendisi olmadığı belirlendikten sonra, güzelin faydalı ve kullanışlı olan olup olmadığı sorgulanıyor. Ancak bu türden bir güzellik anlayışı da tartışmaya çözüm getiren cevap olmuyor. Güzelin iyi ile olan ilişkisi de çözümlenmek üzere denenmekte ve askıda kalmaktadır. Sokrates bir başka tanım denemesine daha girişiyor ve güzelin hazlarla olan ilişkisini sorguluyor.

> Bize haz veren şeyin güzel olduğunu söylersek, amacımıza varmakta bunun bize nasıl bir yardımı olur dersin? Bütün zevkleri söz konusu etmek istemiyorum, yalnızca işitme ve görme yoluyla bize haz verenleri göz önünde tutuyorum. Çünkü, Hippias, güzel kişiler, güzel olan bütün süslemeler, resimler, heykeller, gördüğümüzde bize haz verir; güzel

[4] *A.g.e.*, 291e.
[5] *A.g.e.*, 293e.
[6] *A.g.e.*, 294e

> sesler, özellikle de müzikteki sesler , konuşmalar, öyküler de aynı şeyi yapar. Şimdi, şu saygısız adama , «Bana bak, arkadaş! Güzel, görme ve işitme yoluyla haz veren şeydir ,» diyerek karşılık versek , saygısızlığına bir set çekmiş olacağımızı düşünmüyor musun ?[7]

Görme ve işitme duyularımızdan gelen hazzın ortak olduğu ve her bir duyudan gelen hazzın tek başına da güzel olması kanaatine varılır. Çünkü öyle olmasaydı, tek başına işitme duyusuna dayanan müzik ya da görme duyusuna dayanan resim, tek başına güzel olarak adlandırılamayacaktı. Bu sonuç da her iki tarafı tatmin etmediği için, 'güzel için öyle bir özellik bulmalıyız ki, bu özellik güzelle tam olarak örtüşebilsin' isteği ile yanıt ararlar. Ancak bu arayışlar sonuç vermez. Diyalog, Sokrates'in "Güzel şeyler, zordur."[8] ifadesi ile bitirilir.

Platon'un güzele yaklaşımı açısından *Büyük Hippias* diyaloğunun önemi, kavramsal olarak güzeli ilk defa ele almasıdır. Bu eserde, güzelin ne olduğuna ilişkin çeşitli sorular sorulduktan sonra yanıtların geçerliliği ölçülüyor. Sonuçta güzelin ne olduğuna ilişkin tatmin edici bir cevaba ulaşılamazken, elimizde güzelin ne olmadığı ile ilgili pek çok veri kalıyor. Tunalı, *Grek Estetik'i* adlı eserinde, *Büyük Hippias* diyaloğunun başarısını üç farklı hususla belirler. Bunlardan ilki, tarihte ilk kez 'güzel', bir kavram olarak, kapsamlıca ele alınıp, ne olduğu sorgulanmıştır. İkincisi, güzelin kendiliğindenliği ile tek tek şeylerin güzellikleri arasında bir düalite yakalanmış ve ayrım ortaya konmuştur. Bu belirleyici unsur, *Symposion* diyaloğunda iki estetik yönün olanağının yolunu açar. Bunlardan ilki, güzelin kendisine dayanan mutlak güzellik, diğeri ise tek tek şeylerin güzelliğine dayanan göreceli güzelliktir. Son olarak ise, güzel ve iyi kavramlarının aslında birbiriyle örtüştüklerini açıklıyor olmasıdır.[9]

Güzelin ele alındığı ve güzelin araştırılmasında önemli role sahip olan, olgunluk dönemi Platon eseri, *Symposion (Şölen*)'dur.[10] *Symposion*'da,

---

7 *A.g.e*., 298a.
8 *A.g.e*., 304e.
9 Tunalı, *Grek Estetik'i*, 30-31.
10 Symposion diyaloğunu, metnin aslından Türkçe'ye kazandıran Eyüp Çoraklı, diyaloğun isminin Şölen olarak Türkçe karşılığını tam yansıtmadığını bir dipnot ile belirtmiştir. "Kelimesi kelimesine çevrildiğinde 'birlikte içme' anlamına gelen *symposion*, Batı dillerine *symposium* şeklinde geçer, aynı zamanda İngilizcede *banquet*, *feast*, Fransızcada yine *banquet*, *festin* kelimeleri ile karşılanır. Dilimize ise 'ziyafet' ve 'şölen' (Erhat &Eyüboğlu (çev.) 2002; Cemal (çev.) 1936) şeklinde çevrilmiş olmasına rağmen *symposion*un dinsel, kültürel ve toplumsal içeriğini göz

güzelliği tanımlamak için hiçbir teşebbüste bulunulmaz ve gerçekten de, prensipte neden tanımlanamayacağıyla ilgili çok iyi sebepler gösterilir. Yine de, 'güzelliğin kendisi' Diotima'nın konuşmasının doruk noktasında Sokrates'i, bir 'Platonik form' hakkında içgörüye yöneltmeyi denemek için kullandığı bir örneklemeli ders haline gelir.

> Ne zaman bir adam bir oğlanı adamakıllı severek bunların üzerinde yükselir de o güzeli idrak etmeye başlarsa, o zaman neredeyse nihai amaca erişmiş demektir. Çünkü budur aşk konularında dosdoğru yol almak ya da başka biri tarafından yol gösterilmek, sırf o güzele varmak için bu güzel şeylerin üzerinde yükselmeye başlayıp, tıpkı bir merdivenden çıkar gibi, bir tanesinden iki tanesine, iki tanesinden tüm güzel bedenlere ve güzel bedenlerden güzel alışkanlıklara, güzel alışkanlıklardan güzel bilgilere, güzel bilgilerden de güzelin kendi bilgisinden başka bir şey olmayan o bilgiye ermek, en sonunda güzelin ne olduğunu görüp öğreninceye dek. İşte sevgili Sokrates, güzelin bizzat kendisini temaşa ettiği an, hayatın tam da bu anı, başka her anın ötesinde, insan için yaşanmaya değer bir andır.[11]

Ancak güzellik, bu örnekte olduğu gibi hiçbir manada gelişi güzel bir şekilde tanıtılmaz. Diyaloğun gidişatının bizi bu temaya nasıl kaçınılmaz bir şekilde götürdüğünü dikkatlice izlememiz gerekir. *Symposion* diyaloğu, Aristodemos, Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon, Alkibiades ve Sokrates'in bulunduğu bir ortamda Eros üzerine herkesin bildiklerini anlatması üzerine kuruludur. Bu çalışma bağlamında diyalogda bizi ilgilendiren kısım, Sokrates'in konuşma sırası geldiğinde, Mantineialı bir kahin olduğu düşünülen Diotima adlı kadın ile 'güzel' üzerine gerçekleştirdikleri konuşmayı aktarmasıdır. Diyalogda, sıra Sokrates'e gelince, konu Eros'tan, birden bire başka bir alana açılarak, *Symposion*'un temel konusu olan, güzel üzerine konuşulması dikkat çekicidir.

Diotima, Sokrates'e, bilgelik ve cahilliğin arasında bir yer bulunduğunu ve ölümlü ile ölümsüz arasında da büyük bir tanrısal varlık olduğunu belirterek, Eros'un doğuşunu anlatır. Metis oğlu Poros ile ölümlü Penia adlı kadının çocukları olan Eros:

önüne aldığımızda bu tür karşılıkların bu kelimenin yaklaşık bir eşdeğeri olmaktan öteye geçemediği ortadadır. Bkz. Guthrie 1975:380." Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), Giriş, 9. Biz de bu gerekçeye dayanarak, çalışmamız boyunca eserin adını *Symposion* olarak anacağız.

11 *A.g.e.,* 211d.

> Ne bir ölümsüz olarak doğmuştur ne de ölümlü; ama ne zaman bolluk bereket görse aynı gün bir bakarsın yaşam bulur ve gelişip serpilir, bir bakarsın ölür gider. Sonra babasının doğası sayesinde yeniden hayata döner, ama elde ettiği şey boyuna kayıp gider elinden. Sonuçta Aşk hiçbir zaman yoksulluğa düşmez ya da varlık içinde yüzmez. Öte yandan bilgelik ve cesaretin arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz, öyledir çünkü; isterse başka bir bilge olsun, o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de ne felsefe yaparlar ne de bilge olmayı arzularlar.... 'Bilgeler ya da cahiller değilse, o zaman kim bu felsefe yapanlar, ey Diotima?' diye sordum. 'Artık çocuk bile anlar bunu. Bu ikisi arasındakiler tabii; Aşk da bunlardan biridir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla Aşk da filozof olmak zorundadır. Filozof olduğu için de bilge ile cahil arasında bulunur. Bunlara neden olan kendi soyudur. Bilge ve zengin bir baba ile bilge olmayan, hatta sefil bir anneden doğmuştur çünkü.[12]

Sokrates, Eros'un insanlığa yararının ne olduğunu sorması ile 'güzel' hakkında net cevaplar karşımıza çıkmaya başlar. Platon'un Sokratik diyaloglarının en önemli özelliklerinden birisi, Sokrates ile konuşan kişinin Sokrates'in doğurma yöntemiyle ya da Sokrates'in açıklamaları ile ulaşılmak istenen hedefe doğru yönlendirilmesidir. *Symposion*'da ise, güzele ilişkin cevabı Diotima'nın ağzından duyarken, Sokrates onu onaylayan ya da soru sorup merakını gidermek isteyen kişi durumundadır. Diotima, Sokrates'e; 'Güzel şeyleri seven kişi neyi seviyordur?'[13] sorusunu yöneltir. Sokrates kapsamlı olarak soruyu cevaplandıramayınca, güzel yerine iyiyi koyarak aynı soruyu yineler. Sokrates ve Diotima, kendisinde iyi şeyler bulunan kişinin, iyi şeyleri elde etmeyle mutlu olduklarını ve mutlu olmanın nihai amaç olduğunda hemfikir olurlar. Aşk konusunda da genel anlamda iyi şeylere ve mutlu olmaya meyilli olduğumuzdan, en büyük ve düzenbaz olan arzunun aşk olduğu belirtilir.[14] Buradan türlü türlü aşkların olduğu açıklanır ve her aşkta yarar olmadığını ve bu yarar iyiyi doğurmadığı sürece aşk olmadığını söyler Diotima. Sokrates de bunu onaylar.

Sokrates ve Diotima, kişinin -her zaman- iyiye sahip olmaya duyduğu aşkı konuşmada esas alırlar ve bu aşkın güzel sayesinde hem ruhen hem de bedenen doğurma olduğunu, doğurmanın da çirkinle değil yalnızca güzel ile gerçekleşebileceğini öğreniriz. Doğurma olayının iki türlü olduğu hatırlatılan metinde; ilkinin tanrısal bir iş olduğu ve ölümlü bir

[12] *A.g.e.*, 203e-204b.
[13] *A.g.e.*, 204d.
[14] *A.g.e.*, 205d.

canlıda ölümsüz olan şeyin üreme olduğu açıklanır. Bu doğurmanın gerçekleşmesi için *uyum*un olması gerekir. Çünkü güzelse uyumludur, çirkin ise tanrılarla her açıdan uyumsuz olacağı için bu mümkün olamaz. "Öyleyse Güzellik üremeye eşlik eden bir Yazgı, bir Doğum Tanrıçasıdır."[15] Buradan zorunlu olarak güzelin uyumlu, çirkinin ise uyumsuz olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Bahsedilen bu doğurma örneği ile, insanların güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkına erişebileceği söylenmektedir. Üreme ile ölümlü bir insanın ölümsüz bir olay gerçekleştirdiği belirtilirken, aşk, iyi olanın aşkı olacağı için iyinin yanında ölümsüzlüğü de arzuladığımız sonucuna varılıyor. Doğadaki hayvanların da üremek için atlattıkları çeşitli badirelerden örnekler veriliyor. İnsanların yaşlandıkları zaman - Herakleitosçu bir tarzda örneklendirerek – hiçbir şeylerinin aynı kalmadığı belirtiliyor. Çocukluktan başlayarak, yaşlılığa uzanan zaman diliminde insanın saçlarının, dişlerinin, uzuvlarının değişim geçirdiğini ve 'eski olanın yerine daima bir yenisini bırakan üreme' ile ölümsüzlüğe erişmek istediklerini öne sürülürken, bilgi açısından da durumun aynı olduğu bildiriliyor.

İkinci türde doğurma olayı ise ruh bakımından gebe olanlarda gerçekleşir. Ancak gebe kalması ve doğurması ruh için uygun olanlar için şart vardır; sağduyu ve erdemin bulunması gerekir. Sağduyu da beraberinde ölçülülük ve adaleti getirir.

> Bir insan, aslında tanrısal olduğu için, gençliğinden itibaren bunlara ruhunda gebe olsa ve yaşı ilerleyince de artık doğurmayı ve üretmeyi arzulasa, kanımca o kişi köşe bucak dolaşır, birlikte üretebileceği güzel bir varlık arar. Çünkü çirkin bir varlıkla asla üretemez. Gebe olduğu için de çirkin bedenlerden çok güzel bedenlerden hoşlanır ve eğer güzel, soylu ve donanımlı bir ruha karışırsa her ikisine de gönlünü kaptırır ve hemen oracıkta erdem üzerine, iyi bir adamın nasıl olması ve nelerle uğraşması gerektiği üzerine sözler dökülür ağzından ve onu eğitmeye çalışır.[16]

Dolayısıyla iki türlü doğurma işlemi de ancak güzel olan ile gerçekleşebilir. Ancak güzel olanla doğurulan şey ortaklaşa beslenip büyütülebilir. Uyum ise güzel ile olan birliktelikteki bir diğer önemli unsurdur.

[15] *A.g.e.*, 206d.
[16] *A.g.e.*, 209b.

Konunun başında ele alınan aşk ile güzelin ilişkisi tekrar vurgulanırken, insanın erişeceği gayenin daha gençken güzel bedenlere yönelmek olması, insanın güzel bir bedene aşık olması, orada güzel düşünceler üretmesi, güzelliğin başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavraması, tüm güzel bedenlerin aşığı olması, ruhlardaki güzelliğin bedendeki güzellikten daha değerli olduğunu bilmesi, törelerde ve yasalarda güzel olanı kavraması, törelerin güzelliğinden bilgilerin güzelliğine yönelmesi gerektiğini ve bu sırayla giderse bilgilerin güzelliğinin de ötesinde eşi benzeri olmayan bir güzelliğe sahip olacağının müjdesini verir. Bu güzellik şöyle bir şeydir:

> Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin, kimileyin çirkin, bir bakıma güzel bir bakıma çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel kimilerine göre çirkin değildir; yine bu güzel şey bir yüz, el, kol ya da bedenin diğer parçaları şeklinde görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak ne de hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak. Tersine her zaman kendi başına, kendisiyle yekpare bir varlık olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de ondan şu şekilde pay alırlar, öyle ki bu şeyler bir varolup bir yok olurken onda ne bir artma ne bir azalma meydana gelir ne de o bir etkiye maruz kalır.[17]

Bu tanrısal güzellik ile hemhal olan insanın da o andan itibaren basit bir hayatı artık olamaz. Çünkü o insan artık güzeli görünür kılan bir göze sahip olduğu için, hayalle değil hakikatle kavrayacağı için, aynı zamanda erdemin boş hayallerini değil hakikatlerini kavrayabileceği için, bir insana ölümsüzlük yolu açılacaksa, o insan bu özelliklere sahip olan kişi olacaktır. Çünkü bu insan, güzelle olan bu ilişkisi ile hakiki bir erdem doğurup, onu besleyip büyütüp tanrıların dostluğunu kazanmış olur.

Bu dikkate değer belirlemeler, dil aracılığıyla ifade etmenin mümkün olduğu kadarıyla, mutlak güzel ile ilgili tüm özellikleri içinde barındırır. Bu güzellik, Diotima tarafından, doğası itibariyle muhteşem ve insan becerisinin zirvesi olarak tanımlamıştır. Bu güzellik ebedidir, başlangıcı ve sonu yoktur, sabit ve değişmezdir, zaman, mekan, içerik veya öznel görüş sonucu oluşan hiçbir sapmaya boyun eğmez, fiziksel güzellik gibi veya bir fikrin güzelliği, bilgi düşüncesi veya sistemi gibi değildir, canlı veya cansız - kendisi hariç herhangi birşeyin güzelliği gibi değildir,

[17] *A.g.e.*, 211a.

mutlak, kendinden ve benzersizdir. Tüm güzel nesneler veya tezahürler bu mutlak güzelliğe iştirakta bulunurlar. Ancak bu tezahürler gelip geçici olmakla birlikte, görünmeleri, gelişmeleri, çürümeleri ve kaybolmaları anlamında, güzelliğin kendisi, herhangi bir değişikliğe uğramaz.[18] *Grek Estetik'i* adlı eserinde Tunalı, Platon'un güzel anlayışının *Büyük Hippias* ile *Symposion* arasında nasıl değişim gösterdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Platon'un olgunluk çağında karşılaştırdığımız güzellik anlayışı, *Büyük Hippias* diyaloğundaki anlayışından özce ayrılmaktadır. Orada sadece tanımını yapmakla kavramını elde etmek istediği güzellik burada ontolojik bir özellik kazanır, bir töz (cevher, ousia) olur. 'Auto to kalon', gerçi yine bir idea'dır; ama artık bu idea, lojik bir kavram olmaktan çıkmış, ontolojik bir töz olmuştur. Güzel, burada artık hiçbir tanıma sığmayan, hiçbir mantık kategorisinin belirleyemediği bir hakiki varlık (ontos on) haline yükselir. Bunun için Platon, onu, sonunda Tanrı ile ilgi içine koyar. Güzel, artık bir estetik değer değil, bütün varlıkla, var olanlarla ilgili bir temel varlık, bir ousia'dır. O, bütün var olanları belirler; buna karşılık, bütün bu olanlar, bu mutlak güzelliğe karşı bir existential sevgi içindedirler. O halde, burada, olgunluk çağında Platon güzelliği, gençlik çağında olduğu gibi, yalnız estetik bir kavram olarak değil, ontolojik bir temel varlık, bütün varlık dünyaları ile ilgili bir substans (ousia) olarak beliriyor.[19]

Platon'un yine olgunluk dönemine rastlayan eseri *Devlet*'te de *Symposion*'daki güzel ile ilgili görüşlerini destekler nitelikte açıklamaları bulunmaktadır. *Devlet* V. kitapta, *Symposion*'da da bahsedilen 'kendinde güzel'e kimlerin erişebileceği sorununa açıklık getiriliyor.

> Güzel çirkinin karşıtı olduğuna göre, her biri bir tek şeydir değil mi? -Evet. -Doğru ile eğri, iyi ile kötü ve bütün öteki kavramlar için de böyledir: her biri kendi başına alınınca bir tektir. Ama bunlar, eylemlerle, bedenlerle ve birbirleriyle iç içe girdiklerinden, her yerde kendilerini çoklukmuş gibi gösterirler. -Haklısın, dedi. -İşte ben, bu anlamda bir ayrım yaparak, bir yana göstericileri ve sanatları sevenlerle eylem adamlarını; öbür yana da üzerinde durduğumuz, filozof adını hakkıyla alacak kimseleri koyuyorum. -Hangi anlamda? Dedi. -Bütün merakı gözlerinde ve kulaklarında toplanmış olan birinciler, dedim. -Güzel sesleri, güzel renkleri, güzel biçimleri ve buna benzer bir şeyler taşıyan bütün sanat eserlerini severler, ama düşünceleri güzelin kendi tabiatını, kendisini görmeye ve sevmeye varamaz. -Evet, öyledir. Ama güzelin

[18] Andrew Domanski, "The Quest for Absolute Beauty in Plato's Symposium", *Phronimon*, Vol 13 (I) (2012): 50.
[19] Tunalı, *Grek Estetik'i*, 36.

> kendisine ulaşabilen, onu özü içinde görebilenler pek azdır, değil mi? - Pek azdır.[20]

Platon, güzelin kendisini görebilenlerin, bu az kişilerin filozoflar olduklarını belirtir. Çünkü kendinde güzeli kavrayabilen insan, aynı zamanda varlığın hakikatini kavrıyordur. Bunu yapabilen şüphesiz, filozoftan başkası değildir.

Platon, yaşlılık döneminde güzeli yine ilk iki dönemden farklı bir şekilde ele alır. Güzel, Platon'un idealar öğretisinin ontolojik yanının matematiksel öğretiye doğru kayması ile biçim değiştirmiştir. Parmenides ve Pythagorasçılığın etkisinde olan Platon, güzelde matematiksellik, geometrik formların güzelliği ve orantı ile karşımızdadır. Bu dönemin iki önemli eseri *Philebos* ve *Timaios*'tur. Ancak bu eserler, *Büyük Hippias* ya da *Symposion*'da olduğu gibi temel olarak kendilerine güzeli konu edinmemişlerdir. *Philebos*'ta haz ile iyinin ilişkisi bağlamında güzel ele alınır. *Timaios*'ta ise evrenin yaradılış temasında, mümkün olan evrenlerin en güzel olanının yaratılması bakımından güzel açıklanır. Burada, mimar Demiurgos'un, evreni nasıl şekillendirdiğine tanık oluruz. Pythagorasçılığın etkisi, *Philebos* diyaloğunda başlar ve yavaş yavaş artarak, *Timaios*'ta doruğa ulaşır. Timaios'ta ontolojik idealar teorisinin yerini matematik bilimler ve astronomi alır.[21]

Platon, Pythagorasçılığın etkisine girdiği bu çağda, evren ve evrendeki varlıkları bir uyum (harmonia) ve orantı içinde görmeye başlar. Platon'un idealarla çevrili olan evren anlayışı yerini aritmetik evren anlayışına bırakır. Doğal olarak da evrendeki her şey, buna bağlı olarak evrilir.

Philebos'ta haz ile iç içe ele alınan bir güzellik kavrayışı görürüz. Hazzın uyum olduğu, uyumun bozulduğu yerde de acının meydana geldiği görüşü ile karşı karşıya kalırız. Sonra, ahenk yeniden kurulup, tabii hale dönülünce, haz meydana gelir.[22] Uyum ve düzene sahip olan bir duygu, hazzı meydana getirirken, düzensiz olan bir duygu da acıyı ortaya çıkarıyor. Evrendeki bu matematiksel düzenliliğin içinde güzelin yeri de yine kavrayış içinde karşımıza çıkar.

---

[20] Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 476a-b.
[21] Tunalı, *Grek Estetik'i*, 59.
[22] Platon, *Philebos*, 31e.

> Şekillerin güzelliği deyince, bundan birçoklarının düşüneceği gibi, mesela güzel vücutları veya güzel resimleri kastetmiyorum. Şayet düşüncemi iyi kavradınsa, düz çizgiden, daireden, torna, cetvel, gönye ile yapılmış düz ve katı şekillerden bahsetmek istiyorum. Çünkü iddia ederim ki bu şekiller, ötekiler gibi herhangi bir bakımdan değil, her bakımdan ve özleri icabı, daima güzeldirler, insanda öyle hazlar uyandırırlar ki, bunların kaşınmadan doğan hazlarla hiçbir ilgisi yoktur. Aynı cinsten bir güzelliği olup da ilgisi yoktur. Aynı cinsten olup da apayrı hazlar uyandıran güzel renkler de böyledir.[23]

Burada bahsedilen güzellik artık ideaların güzelliği olmaktan çıkmış, şekillerin güzelliği ile bir tutulmuştur. Artık Platon'a göre güzel olan salt geometrik şekillerdir. Bu şekillerin içerikleri değil. Çünkü bu tarzda bir güzellik, sayı ve sayıların orantısından doğan matematiksel bir güzelliktir. Bu matematiksel güzellik bir düzene sahiptir. Bu düzen de harmonia'dır. Bu türden güzellik, yukarıda da belirtildiği gibi kendi başına ve kendine has bir güzelliktir.

> Şu halde bu geometrik formların güzelliği, uzay ve zaman içi bir güzellik olmayıp, zaman ve uzayca aşkındır. Dikkat edilirse, bu nokta Platon felsefesi yönünden çok karakteristiktir. Platon, bunlar için de yine kendi başına güzellik diyor ve onları da yine bir ousia olarak düşünüyor. Ama, artık burada bu tözü dile getirecek idea sözünü kullanmıyor.[24]

Bu matematiksel güzellik anlayışının evrende yansımaları da bulunmaktadır. Evrenin sahip olduğu düzenin temelinde sayılar ve sayılar arası orantı olduğundan, doğadaki tek tek nesneler ve sanat eserlerinde de bu orantı kendisine yer bulur. Güzellik artık sadece bir orantı olarak anlaşılır. Güzelliğin belirleyicisi artık bu orantıdır.

> İyiliğin özü, artık güzelliğe sığınıyor demek. Çünkü güzellik ve erdeme, her yerde, orantı ve nispet ile rast gelinir.[25]

Platon'un aynı bakış açısı ile güzele yaklaştığı bir diğer eseri de *Timaios*'tur. *Timaios*'ta Pythagorasçılığın etkisi tepe noktasına ulaşır. Burada, Platon'un Pythagorasçılığın etkisi ile bir kozmoloji anlayışı geliştirdiği görülür. Bu kozmolojinin temel çizgileri şöyledir: Başlangıçta ateş, su, toprak ve hava kaos halinde vardı. İşte Tanrı, Demiurgos, bir mimar gibi, bu şekilsiz elemanlardan, yani kaostan bir düzenli dünya, bir

[23] *A.g.e.*, 51c.
[24] Tunalı, *Grek Estetik'i*, 61.
[25] Platon, *Phılebos*, 64e.

kozmos meydana getirdi. Demiurgos'u bu etkinlikle yönelten düşünce, düzen (taxis) düşüncesidir. Demiurgos bu evreni, noetik bir evren olarak kurmuştur. Bu evren, kozmos, görülebilir, kavranabilir olmalıdır.[26]

> Demiurgos veya mimar eserini ortaya koyarken "gözlerini!" başlangıcı olmayan ilke, yani ilk-örnekten hiç ayırmadığı için, Platon'a göre onun eseri başlangıcı olan şeylerin en güzeli olur. Güzeli yakalamak için yalın olanı bulmak zorunludur ve yalın olan, bileşik halde olmayan ise ancak anlaşılabilir olandır (yani ***res intelligibilis***). Demiurgos veya mimarın (demiurgein) anlamında yaratacağı her nesnenin kalkış noktasının işte bu anlaşılabilir mekan olması zorunludur. Çünkü güzel olan ancak sezgiyle yakalanabilir olandır ve bu da sınırlı olanın değil; fakat sınırın ötesinde olanın, yani kendisi hep sınır ('ın kendisi) olanın ifadesidir. Bu anlamda demiurgos veya mimarın etkinliği aynı zamanda arındıran (**kathartik**) bir etkinliktir de. Çünkü bu etkinlik, her defasında sınırı aşan ve ama aynı zamanda sınırda olanın yüklenebileceği bir kendinde güzelin temaşasıdır. Bu temaşa demiurgos veya mimarı kendisine çeker ve içeri çekilen de güzele olana katılmış olur.[27]

Platon, gözle görülebilir bir evren tasavurunu inşa edebilmek için dört elementi kullanmıştır. Bunlar: ateş, toprak ve bunları bir arada tutabilecek bağlayıcı elemanlar olarak da su ve hava. Platon'un mimarı Demiurgos, bu evreni, mümkün evrenlerin en güzeli olarak yaratmak adına bu dört elementi rastgele kullanmaz. Orantılı bir şekilde kullanır. Platon'un ifade ettiği şekli ile bu elementler arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilebilir: Ateş -□hava = hava -□su = su -toprak

> Tanrı ateşle toprağın arasına su ile havayı koymuş, onları birbirine mümkün olduğu kadar aynı orantı ile birleştirmiştir. Öyle ki, havaya göre ateş ne ise, suya göre hava o olmuş, suya göre hava ne ise toprağa göre su da o olmuş, bu birleşme sayesinde gözle görülür, elle duyulur bir gök vücuda getirmiştir. İşte evrenin gövdesi böylece, bu dört öğeden yaratılmıştır, ahengini orantıdan alan evren dostluğu da yaradılışındaki bu şartlardan almıştır; o kadar ki tam bir bütünlüğe kavuştuktan sonra artık kendisini birleştiren kuvvetten gayri hiçbir kuvvete bölünemez olmuştur.[28]

Böyle bir düzen ve orantı ile kurulmuş olan evren mümkün evrenlerin en güzeli olmuştur. Dolayısıyla bu evrene dahil olan doğadaki tüm nesneler

---

[26] Tunalı, *Grek Estetik'i*, 62.

[27] O. Faruk Akyol, *Demiurgos veya Mimar*, http://www.farukakyol.com/bildiriler/demiurgos-veya-mimar, çevrimiçi 25 Temmuz 2015.

[28] Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay (İstanbul: Cumhuriyet, 2001), 32b.

de yine düzenli ve orantılı olacaktır. *Timaios*'ta güzelin orantı olduğu aşikardır. Hatta Platon'un bu orantıyı ve düzeni ifade edebilmek için metin içinde zaman zaman matematiksel ve geometrik ifadelere de yer verdiğini görmekteyiz. Ancak, çalışmamız bakımından çıkaracağımız sonuç, *Timaios*'ta güzelin orantı olarak ele alındığıdır:

> Şimdi, iyi olan her şey güzeldir, güzel de hiçbir zaman orantısız değildir. O halde esas olarak şunu düşünmek lazım gelir: Bir canlı güzel olabilmek için tam orantı halinde bulunmalıdır. Ama, biz de orantıları, ancak küçük şeylerde sezip, onlarda hesaba katıyoruz, en önemli, en büyük şeylerde ise, farkına bile varmıyoruz… düşünmeyiz ki, kuvvetli ve her bakımdan büyük bir ruh, çok zayıf çok küçük bir tende bulunursa, yahut da durum, bunun tamamen aksi olursa, canlı bir bütün olarak güzel olamaz, çünkü orantısızdır, orantı ise, her şeyin başında gelir. Aksine olarak orantı olursa, bu orantıyı gören, görebilen için, gördüğü şeylerin en güzeli, en hoş olanıdır.[29]

Platon'un güzellik anlayışı hakkında açıklamalarımızdan sonra kısa bir detay olarak güzel ile ilişkisi bağlamında onun sanata ve sanatçıya yaklaşımından da bahsedeceğiz. Güzel'i kavramsal olarak değerlendiren ilk filozof olmasına rağmen Platon, bugünkü sanat ve estetik anlayışımız ile güzeli ilişkilendirmez. Hatta Platon, sanatçıları sofistlerden bile aşağıda görür. Çünkü, mağaradaki sanatçı, ateşi güneş zanneder ve aydınlandığını hayal eden bu insan huzur içinde mağarada kalmaya devam edebilir.

Sanatçılar, mağarada yüzleri duvara dönük, ancak ateşin gölgelerini görebilen insanlardır. Sanattan alınan hazdaki sınırsızlık öğesi, sanatın tümüyle bencil bilinçdışıyla bağlantısından gelmekte ve sanatı *aletheia*dan yani doğru sözlülük ve hakikatten gizliden gizliye mahrum etmektedir. Platon'a göre sanat, gerçeklik duygumuzun altını oyar. Sanatın varsayılan içeriği, sınırsız olanın içine sızar ve hiçbir sahici önermede bulunamayız. Hakikat, sanatla herhangi bir bağlantıya izin vermeden önce, kendinden son derece emin olmalıdır. Tıpkı matematik söz konusu olduğunda yaptığı gibi. Bu sebeple, eğer sanatın var olması gerekiyorsa, nakış ya da duvar kağıdı ile sınırlı kalmasının daha uygun olacağı görüşündedir.[30] Platon'un sanatçısının[31] özelliklerini Iris

[29] *A.g.e.*, 87c.

[30] Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş - Platon Sanatçıları Neden Dışladı?,* çev. Serdar Rifat Kırkoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2008), 50-51.

[31] Platon'un ideal sanatçısı Demiurgos'tur. *A.g.e.*, 68. Ayrıca :'Demiurgos veya mimar işte tam da düşündüğü anda eserini gerçekleştirir. Onun burada yaptığı, salt

Murdoch, *Ateş ve Güneş – Platon Sanatçıları Neden Dışladı?* adlı eserinde şöyle belirtir:

> İnsan sanatçının asıl işi, tanrısal yaradılışın uyumlu ritimlerini basit şekillerde ayırt etmek, vurgulamak ve geliştirmektir: gösterişli rakip nesneler değil, iyi bir tasarım üretmektir. (İslam sanatını düşünün.) Bu tip sanatçılar, tıpkı diğer zanaatçılar gibi, dünyayı, dünyanın gerçekliğini görünüşünden ayırt etmek için titizlikle incelemelidir. Böylelikle ayırt edilen tanrısal modelle aramızdaki ilişki ihtiraslı şekilde mimetik değil (mimesis görünüşe öykünür), katılımcı ve sürekli olmalıdır. Aklı başında sanatçı sabırla çalışarak düzensizlikten düzen çıkarır. Bunu (Platon'da görmediğimiz biçimde) Kantçı terimlerle dile getirmek istersek şöyle diyebiliriz: İyi bir insan diğer bir iyi insanı, bir aktörün bir rolü oynadığı gibi oynayarak kopya etmez; kendisi tanrısal zekanın bir parçası ya da işlevi haline gelmeye çalışır. Başka bir şey üreterek Formları 'kopya' etmemiz hiçbir zaman söylenmemiştir bize; yalnızca onları görebilmek ve böylelikle de bir anlamda onlar gibi olmak için kopya etmemiz söylenmiştir. Timaios'taki mitte Formlar bize daha uzaktır; Tanrı tarafından görülür ve yine onun tarafından yaratıcı bir biçimde başka bir ortama dönüştürülürler. Yaradılışın bir parçası olarak bize düşen naçizane görev, kendi zekamıza benzeyen kozmik zeka aracılığıyla Formlar'ı anlamaktır.[32]

Platon, sanata ilişkin görüşlerini en kapsamlı biçimi ile *Devlet*'in III. ve X. kitaplarında açıklamıştır. Platon, şairlere karşı tepkilidir. Onların tanrıları saygınlıktan uzak ve ahlaksız varlıklar olarak göstermeleri ile insanları yanılttıklarını öne sürer. Müzik ve tiyatronun da bizi taşkınlığa değil, Stoalı hissiyatı ile dinginliğe sevk etmesini bekler. Mimarlıkta ya da kullanılan ev eşyalarında da bir uyumun bulunması gerektiğini ekler. Ayrıca, mimetik sanat yani taklit sanatı her zaman kötüdür. Sedir resmi yapan bir ressam ele alınırken taklit sanatının neden insanlar için kötü olduğu açıklanır. Şöyle ki, Tanrı özgün sedir ideasını yaratır. Marangoz ise, sedirin kendisini yapar. Ressam, bu sediri belli bir bakış açısı ile kopya eder. Dolayısıyla bu resim, hakikatten üç aşama daha uzaktadır. Bir doktorun söylediklerini ileten yazar da, doktorun becerisine sahip değildir. Yalnızca onu taklit eder.

Symposion'da ise sanat, poiesis yani yaratma olarak ele alınır. Burada sanatın yaratıcılığının yalnızda güzelde gerçekleştiğini görüyoruz. Bunun

düşünürken "estetik nesne/ler" ortaya koymasıdır.' Akyol, *Demiurgos veya Mimar*. Ayrıca Bkz. Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay (İstanbul: Cumhuriyet, 2001)

[32] Murdoch, *Ateş ve Güneş - Platon Sanatçıları Neden Dışladı?*, 66-67.

için sanatın anlamı, güzel ya da güzelin kendisine erişmek olarak görülür. Sanatçılar, Eros'un ruhlarına girmesine izin verirler ve onun kılavuzluğu altında yaratırlar. Bu sayede adım adım güzelin kendisine ulaşarak, sanat yapıtlarını güzelde doğururlar. Bu bakımdan sanat, *Symposion*'da yaratma yani poesis olarak karşımıza çıkar.

Platon'un sanat anlayışı da, tıpkı güzel anlayışı gibi evrilerek ilerlemiştir. Güzel, ilk dönemde tümel bir güzel kavramına ulaşma çabası içerisindedir. İkinci dönemde ise mutlak güzeli arar. Üçüncü yani yaşlılık döneminde ise matematiksel bir ifade ile güzelin orantı olduğunu bildirilir.

Burke'ün Güzel Anlayışı

İngiliz filozof Edmund Burke'ün, 1756 yılında yayınlamış olduğu *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakklında Bir Soruşturma* adlı eseri, beğeninin standardının tartışıldığı yılların etkisinde, sonrasında ünlü Alman filozof Kant'ın estetik anlayışını şekillendirmesinde katkı sağlayan nokta vuruşlara sahip bir çalışmadır. Burke, bu eserinde yüce ve güzel duygularının kaynağı olduğunu belirttiği haz ve acı kavramlarına da yer vermektedir. Çalışmamız bağlamında bizim ele alacağımız kısım ise güzel duygusunun dayandığı haz tutkusu ve güzelliğin nedenleri ile sınırlı olacaktır.

Burke, güzel ve yüce kavramlarından önce acı ve haz duygularından ve bu duygularla ilgili diğer kavramlardan bahseder. Zaman zaman kıyasladığı, karşılaştırdığı acı ve haz duyguları arasındaki gelgitlerin, bu duyguların derecesini değiştirmediğini vurgular. Acı ve hazzın varoluşlarının yalnızca karşılıklı olarak birbirlerinin azalmasına bağlı olmadığı gibi, hazzın sonlanması da mutlak acıyla aynı etkiyi yaratmaz. Ancak Burke'nin Hutcheson'cu gelenekten aldığı daha önemli fikir, estetik tepkinin daha yüksek bir kavrama biçiminden ziyade, dış nesnelerin duyumsal olarak algılanmasına anlık olarak verilen haz veya acı tepkisi üzerine kurulu olduğu fikridir. Acılar ve hazlar, duyular tarafından sunulan fikirlere doğrudan bağlıdır.[33]

[33] Paul Guyer, *A History of Modern Aesthetics Volume I* (NY: Cambridge University Press, 2014), 150.

Burke, güzellik kavramının kaynaklarını açıklarken, sanılanın aksine, önce güzelliğin nedenlerinin ne olmadığını açık kılmayı hedefler. Güzelliğin en başta orantı ile ilgili olmayacağını belirtir. Çünkü orantı, göreceli niceliğin ölçüsü olarak kabul edilir. Herhangi bir nesnenin, niceliğe göre bölünebilir olan parçalarının her birinde bu orantı ilişkisinin olması gerektiği açıktır. Ayrıca orantı, anlama yetisinin düzenlemesi bakımından nesnelerde ortaktır. Matematiksel olarak ifadesinde ise ister büyük ister küçük olsun, her durumda, orantıda karşımıza aynı doğrular düşer. Ama güzellik bakımından orantıyı ele aldığımızda, güzelliğin ölçme ile ilgili bir kavram olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Ayrıca güzelliğin ne hesapla, ne geometri ile ne de ölçme ile bir ilgisi yoktur. Burke, güzelliğin orantı ile ilgili olamayacağı kanısına varmasında, bazı nedenler sıralar:

> Bana bu incelemede yol gösteren ya da yanlış yoldaysam da yanlış yola sokan, kuralları ortaya koymamın yersiz görünmeyeceğini ümit ediyorum. 1. Eğer iki nesne zihin üzerinde aynı ya da benzer bir etki bırakıyorlarsa ve incelendiklerinde özelliklerinin bazılarının uyuştuğu ve bazılarının farklı olduğu görülüyorsa; ortak etkinin, cisimlerin farklı özelliklerine değil, uyuştukları özelliklerine atfedilmesi gerekir. 2. Herhangi doğal bir nesnenin etkisini yapay bir nesnenin etkisiyle açıklamamak. 3. Herhangi doğal bir nesnenin etkisini, tabii eğer doğal bir neden saptanabiliyorsa, bu nesnenin faydaları ve kullanımları üzerine uslamlamamızın çıkaracağı bir sonuçtan yola çıkarak açıklamamak. 4. Eğer etki birbirinden farklı ya da birbirine zıt ölçüler ve ilişkiler tarafından yaratılıyorsa ya da bu ölçüler ve ilişkiler mevcut olabilmesine rağmen etki ortaya çıkmayabiliyorsa, hiç bir belirli niceliği ya da hiçbir nicelik ilişkisini, belli bir etkinin nedeni olarak kabul etmemek. Bunlar, doğal bir neden olarak düşünüldüğünde orantının etkisini incelerken temel olarak izlediğim kurallardır.[34]

Orantının güzelliğin kaynağı olamayacağını Burke, tek tek bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinde örnekler vererek gösterir. Bitkilerde orantının güzelin nedeni olamayacağı, gülün sapı ve yaprakları arasında bir orantı kurulamayacağını bildirilerek desteklenir. Gülün sapı uzunken, yapraklarını taşıyan baş arasında uyuşma olamayacağı ama bu nedenle gülün güzel olmadığını söyleyemeyeceğimiz belirtilir.

> Gülün bu tarzda bir biçimi ve yapraklarının bu tür bir düzeni vardır; ancak eğik bir konumdayken bakılıp, bu biçim önemli bir ölçüde

[34] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: R. And J. Dodsley, 1764), 167-168.

> kaybolduğunda ve yaprakların düzeni karıştığında bile, gül yine güzelliğini korur. Gül gonca halinde, daha tam açmadan, tam bu şekli almadan önce daha bile güzeldir. Bu durum orantının ruhunu oluşturan düzen ve tam olma halinin, güzellik ilkesine yararlı olmaktan çok zararlı olduğunu gösteren tek örnek de değildir.[35]

Orantının hayvanlarda da güzelin nedeni olamayacağı, kuğunun boynunun uzun, kuyruğunun ise çok kısa olması, orantısız olduğu için kuğuyu çirkin yapıp yapmaması üzerinden irdelenir. Benzer olarak başka hayvanlar da ele alınır. Aynı şekilde, hem hayvanlarda hem de çiçeklerde varolan renk dağılımının bir orantıya sahip olmadığı halde, bu görüntünün güzel olduğu söylenir.

> Hayvanlara gelecek olursak; güzel bir atın başını inceleyip atın başının bedenine, bacaklarına olan orantısını ve bunların birbiriyle olan orantısını bulun. Bu orantıları bir güzellik standardı olarak kabul ettikten sonra, bir de bir köpeği veya kediyi ya da herhangi başka bir hayvanı alın ve bunların başlarıyla boyunları arasındaki ya da başları ve boyunlarıyla bedenleri arasındaki oranların bu orana ne kadar uyduğunu inceleyin. Bu oranların her hayvan türünde farklı olduğunu, ancak bu kadar çeşitli tür arasında, çok çarpıcı güzelliğe sahip bireyler bulunduğunu sanırım rahatlıkla söyleyebiliriz.[36]

İnsanlar için ise, hem antik çağ hem de modern çağda yapılan farklı ölçü ve boyuttaki heykellerin güzel bulunması ile standart ölçünün güzelin etkin nedeni olamayacağı desteklenir. İnsanların vücutları için konulan güzellik konusundaki belli başlı orantıların, çirkin insanlarda da bulunabileceğini bildirir. Güzellik konusunda, hayal gücümüze boyun eğerek, kurallardan vazgeçerek, cetveli ve pergeli bir kenara bırakarak, güzelliğin nedeninin başka yerde aranması gerektiği salık verilir. Mükemmellik de güzelin nedeni olarak gösterilmezken, orantı ile aynı nedenlerden dolayı amaca uygunluk da güzelin nedeni değildir. Ancak bu iki önemli unsur, sanat alanında kendilerini gösterirler ve bu alanda gereklidirler.

Güzellik ile orantı ilişkisi konusunda yanlış bilinenleri de düzeltmek isteyen Burke, insanlarda belirlenmiş orantı ile ilgili güzellik standartlarının bulunmaması durumunda, şekil bozukluğu ile ilgili olarak ortaya çıkanın çirkinlik değil, bir eksiklik olduğunu belirtir:

---

[35] *A.g.e.*, 170-171.
[36] *A.g.e.*, 173.

> Eğer bir adamın bir ayağı diğerinden kısaysa, bu adam biçimsel açıdan kusurludur. Çünkü aklımızdaki eksiksiz insan kavramını tamamlamamız için gerekli bir şeyi eksiktir. Bu etki, doğal kusurlarda olduğu kadar, kaza sonucu oluşan sakatlık ya da kötürümlük için de geçerlidir. Eğer bir kişinin sırtı kambursa, o kişide biçimsel kusur vardır. Çünkü sırtının biçimi alışılmışın dışındadır ve insanın aklına bir kazayı ya da talihsizliği getirir.[37]

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Burke, güzel ve orantının ilişkisinde belirli ön yargılara sahip olduğumuzu söyler. Bunun nedeni olarak da alışkanlık ve geleneklere bağlılığı gösterir.

> İnsanlarda ya da hayvanlarda alışıldık orantıların yokluğu kesinlikle memnuniyetsizlik uyandırsa da, bu orantıların varlığı hiç bir biçimde gerçek hazzın nedenlerinden biri olamaz. İnsan bedeninde güzelliğin nedeni olduğu öne sürülen orantılar, insanlarda genel olarak bulunurlar. Ancak bu orantıların güzelliğin olmadığı durumlarda da bulunduğu ve güzelliğin sıklıkla bu orantılar olmaksızın mevcut olduğu ve bu güzelliğin, bulunduğu yerde her zaman daha az belirsiz nedenlere bağlanabileceği gösterilebilirse, bu durum doğal olarak bizi orantı ve güzelliğin aynı nitelikte olmayan kavramlar olduğu sonucuna götürecektir.[38]

Öncelikle güzelliğin nedenlerinin ne olmadığını göstermeyi amaçlayan Burke, tıpkı orantı gibi amaca uygunluğun da güzelliğin nedeni olamayacağını bildirir. Amaca uygunluk fikri de, aslında orantının güzelin nedenlerinden birisi olarak kabul edilmesinde pay sahibidir. Yararlılık kavramı ya da insan vücudunda herhangi bir uzvun amacına hizmet etmeye uygun olmaması fikrinin insanlarda orantı ilkesinin ağırlığını uzun süre korumasına neden olduğunu söyler. Bu durumun doğru olmadığını, pelikanın gagasından sarkan torbasının, pelikana yarar sağlamasına rağmen aynı biçimde bize güzel görünmemesi ile ispatlar. Mükemmellik de tıpkı orantı gibi Burke'e göre, güzelin nedeni değildir. Güzelin nedenlerinin ne olmadığının açıklandıktan sonra, güzelliğin gerçek nedeni ile ilgili şu açıklama yapılır: Güzellik, aklımızın yarattığı bir şey olmadığı, yarar düşüncesinden bağımsız, hatta yararın hiç görülmediği durumlarda da bizi etkilediği ve doğanın düzeni ile yöntemi genelde bizim ölçülerimizden ve oranlarımızdan çok farklı olduğu için; güzelliğin büyük ölçüde nesnelerin insan zihni üzerinde duyular

[37] *A.g.e.*, 186-187.
[38] *A.g.e.*, 190-191.

aracılığıyla mekanik olarak etki eden bir nitelik olduğu sonucunu çıkarmalıyız.[39]

Güzelliğin gerçek nedenlerine gelecek olursak, yüce için heybetli ve boyutu yüksek olan nesneler ne kadar etkili ise güzel için ise genellikle küçük olanlar etkilidir. Küçük nesneler, sevgi uyandırması bakımından güzeldirler. Pürüzsüz ve düzgün yüzeyler de güzelliğin nedenlerindendir. Nesnelerde, insanlarda ve hayvanlarda kademeli değişim bizi güzele götürür. Güvercin güzelliğin koşullarının çoğunu yerine getirir. Yumuşak ve tüylüdür, uzuvları birbirlerinin içinde adeta erir. Bütün olarak düşünüldüğünde, hiç ani bir çıkıntı yoktur ama yine de bütün olarak sürekli değişir. Güzel bir kadının, belki de en güzel olduğu bölümü olan boyun ve göğüs çevresini düşünün. Pürüzsüzlük, yumuşaklık, yavaş ve belli belirsiz kabartı, en küçük kısmında bile hiçbir zaman aynı kalmayan yüzeydeki farklılaşma; kıpır kıpır gözün nereye odaklanacağını ya da ne tarafa gittiğini bilmeden baş döndürücü biçimde bir oraya bir buraya kaydığı aldatıcı bir labirent gibi.[40]Aynı şekilde narinlik, zarafet, hoşluk, fizyonomi ve pak, açık renkler de Burke'e göre güzelliğin nedenleri arasında gösterilebilir.

Burke'ün güzel anlayışı, yüce anlayışını aldığı hale göre orjinal bir fikir olduğu izlenimine daha yakındır. Öncesinde Wolff'un yaptığı ve sonrasında Gerard ve Thomas Reid'in yapacağı gibi, insanların güzellikten sembolik bir şekilde, yani son derece belirsiz bir ifadeyle ve sonuçsuz olarak bahsettiğini gözlemledikten sonra, Burke, güzellik ile kastettiği şeyin 'aşk, veya ona benzer bir tür tutku oluşturan, cisimlerdeki özellik veya özellikler' olduğunu belirtmiştir. Daha sonra, 'Ben... aşkı ayırt ediyorum, ki onunla güzel olan herhangi birşeyi düşündüğümde akılda ortaya çıkan tatmini veya her neyse, aklın bir enerjisi olan, belirli nesneleri elde etmek için bizi sıkıştıran arzuyu veya şehveti kastediyorum', diye belirtmiştir. Burada Burke, güzellikten aldığımız hazdaki çıkarsızlığa, onun nesnesini elde etmekten çıkar sağlamaya bağlı olmadığı veya sebep olması gerekmediği fikrine değinmektedir. Güzel bir nesneden alacağımız haz, aşka benzer ama birebir aynı olmayan ve nesnenin elde edilmesi için duyulan bir arzuya bağlı olmayan veya sebep olmayan bir duygu olabileceği için, Burke'ün güzel anlayışında, aynı

[39] *A.g.e.*, 209-210.
[40] *A.g.e.*, 215-216.

yüce anlayışında olduğu gibi, duygularımızın çalışmaktan ziyade, oyun oynadığı şeklinde kabul edebiliriz.[41]

Sonuç: Platon ve Burke'un Güzel Anlayışlarında Kırılma Noktası Olarak Haz ve Orantı

Her ne kadar kendisi eserinde belirtmemiş olsa da, Burke'ün, orantının güzelin nedeni olamayacağına bitkilerde, insanlarda ve hayvanlarda tek tek değinmesi, güzelin orantı olduğunu düşünen Platon'a karşı olduğu izlenimini vermektedir. Çünkü eserinde sık sık Vergilius ve Homeros'tan alıntı yaptığı görülen Burke'ün, güzel üzerine eser yazarken Platon'un görüşlerini bilmemesi pek olanaklı değil gibi gözükmektedir.

Platon ve Burke'ün 'güzel' üzerine düşünceleri ele alınırken bazı ayrımlar ve benzerlikler dikkat çekmektedir. Bunlardan **ilk**i, 'güzel'de orantı konusunda iki düşünürün ayrılmasıdır. Platon'un son döneminde, yani Pythagorasçılığın etkisinde olduğu yaşlılık döneminde güzeli, orantı olarak ele aldığını daha önce belirtmiştik. *Philebos*'ta haz ve iyi ile ilgisi bakımından güzel, geometrik şekillerin güzelliği olarak orantıda bulunur. *Timaios*'ta aritmetik bir kozmos kavrayışı ile mimar Demiurgos, mümkün olan en güzel evreni yaratırken, dağınık halde olan maddeleri bir orantı ile bir araya getirir. İdeal güzellikteki bu evrenin ortaya çıkışının arkasındaki sebep, orantıdır. Burke'e geri dönecek olursak, özellikle kitabındaki 'Güzellik Üzerine' başlıklı bölümde güzelin nedenlerini açıklarken, orantının insanda, hayvanda ve bitkide güzelin nedeni olamayacağını belirtmesi ve orantı üzerine ek bölüm koyması, Platon ile karşı karşıya olduğunu destekler niteliktedir.

> İnsanlarda konu ne olursa olsun kendilerini, görüşlerini ve eserlerini mükemmellik ölçüsü haline getirmek gibi talihsiz bir eğilim bulunur. Bu nedenle birbirine orantılı parçalarla, düzenli biçimlerde kurulduğu zaman evlerinin en kullanışlı halde ve sağlam olduğunu gördükleri için, insanlar bu kavramlarını bahçelerine aktarmışlardır. Ağaçlarını sütunlara, piramitlere ve dikilitaşlara çevirmişlerdir. Çalılardan bir sürü yeşil duvar oluşturup yürüyüş yollarına kusursuz ve simetrik olan kare, üçgen ve diğer geometrik biçimler vermişlerdir. Doğayı taklit etmeseler bile, en azından onu ıslah ettiklerini ve ona işini öğrettiklerini düşünmüşlerdir. Ama doğa sonunda insanların disiplininden ve zincirlerinden kurtulmuştur ve en azından bahçelerimiz matematik kavramların güzelliğin gerçek ölçüleri olmadığını hissetmeye başladığımızı

[41] Guyer, *A History of Modern Aesthetics Volume I, 153-154.*

> göstermektedir. Matematik kavramlar, bitkiler dünyasında olduğu gibi, bitkiler dışındaki canlılar dünyasında da kesinlikle güzelliğin gerçek ölçüleri değillerdir.[42]

Ele alınması gereken hususlardan **ikincisi** de haz konusudur. Güzellik ve haz ilişkisine gelecek olursak, orantı konusunda olduğu gibi yine bir ayrımla karşılaşırız. Platon, özellikle *Philebos* diyaloğunda haz ve iyi ilişkisini irdelerken, güzel konusundaki düşüncelerine de yer vermiştir. Bu diyaloğun ana konusu, bilgelik ile haz ve bunlardan hangisinin diğerine tercih edileceği üzerine kurulmuştur. Diyaloğun başlarında, iyi bir yaşam sürmenin hem hazzı hem de bilgeliği içermesi gerektiği kabul edilir. Ancak bunlardan hangisinin yaşamı iyi kıldığı merak edilerek, cevaba ulaşılmaya çalışılır. Haz, temelde sınırsız olarak betimlenir ve Philebos hazza üstün değerini verenin onun sınırsız karakteri olduğunu ileri sürer. Sokrates ise ona karşıt olarak iyiyi sınırla ilişkilendirmeyi tercih eder. Tartışmada, yalnızca akıl tarafından denetlenen hazların iyi olduğu ve tanrısal düzene en yakın olan zekanın iyi yaşam içerisindeki iyi-yapma malzemesi olduğu ileri sürülür. Gerçek hazlar ile sahte hazlar birbirinden ayrılır. Daha sonra da saf hazlar ile katışık hazlar birbirine karıştırılır. Her zaman açık olan hakikat ideali, daha bulanık olan iyi idealine destek olmaya gelir ve Platoncu saf idea da buna eklenir. Saf olmayan hazlara örnek olarak haz ve acının karışımı olan hazlar gösterilir. Varolan bir hastalığın sona ermesi ya da kıskançlık ve garez bu durumun örnekleridir. Burada ele alınan estetik özellikteki saf hazların başında güzellik ile bağlantılı olan hazlar gelir. Bazı şeyler mutlak olarak güzelken, bazıları da görece olarak güzeldirler. Saf güzelliğe bizi götüren renkler, geometrik figürler ya da saf notalardan oluşan bir müziktir. Bu hazlar, hiçbir zaman aşırı ya da ölçüsüz olarak adlandırılamazlar. Sokrates, hazlardan çok az bir kısmının güzelle ve dolayısıyla da hakikatle ilişkilendirir. İyinin gücü, güzelin doğasının içine süzülmüştür,

[42] Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 183-184. Hatta Burke metnin ilerleyen kısımlarında, orantının güzelin nedeni olarak bu kadar çok iddia edilmesine rağmen, önemli eserlerde neden kendisine yer bulamadığını eleştirir: "Dünyanın ağzında dolaşan ve birçoğu çağlar boyu insanları eğlendirmiş şu sayısız kasidelerde ve mersiyelerde, aşkı o kadar tutkulu bir güçle anlatan ve konusunu o kadar çeşitli bakış açılarından sunan bu parçalarda bazılarının ısrar ettiği gibi eğer güzelliğin ana unsuru ise, çeşitli diğer niteliklerden sıklıkla hararetle söz edilmesine rağmen orantıdan hiç söz edilmemesi garip değil midir?" *A.g.e*., 185. Buradaki ifadeler, aşk ile ilgisi bakımından güzelden bahsedildiği için, Burke'ün *Symposion*'u okuyup, *Philebos* ve *Timaios*'u okumamış olması ihtimalini de beraberinde getirmektedir.

çünkü ölçü ve orantı her yerde güzel ve erdemle bağlantılıdır.[43] Hakikat saftır, kapsam açısından dardır ve aşırı değildir.[44] Öyleyse hakikatle ve güzellik deneyimiyle uyuşan hazlar da sınırlı ve akılsal olmalıdır.[45] Akıldan ayrı ve genel olarak haz en büyük düzmecedir ve en büyük hazlar genellikle gülünç ve çirkin olmaya yatkındır.[46]

> Güzellik akıl yürütme sürecine hoş bir şey olarak girer, ama bu süreç, genel haz anlayışına bir saldırıyla son bulur. Haz, doğası gereği ölçüsüzdür, belirsizdir ve doğru orantılara uygun değildir. Bu nedenle de kozmik zeka tarafından tasarlanmış iyi bileşimlerin insan ilişkilerinde bozulmasının başlıca nedenidir. Güzellikle duyum hazları arasında sadece son derece dar bir bağlantıya izin verilir, gerçi güzellik kozmosun orantılı bir özelliği olmasıyla 'iyi'nin bir yanıdır ve bu niteliğiyle sevgimizi hakkıyla kazanır.[47]

Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* adlı eserinin başında, en güçlü tutkularımız olarak acı ile hazzı gösterir. Bu tutkulardan acı, yüce ile ilişkiliyken, haz da güzel ile ilişki içerisindedir.[48] Haz konusunda, *Philebos*'ta ele alınan detaylandırma gibi Burke'ün de bir sınıflandırma yaptığını görmekteyiz. Burada, acı ile ilintili olan tutku kendini koruma tutkusuyken; haz, dostlukla ilgilidir. Kişinin kendini koruması ile ilgili en güçlü tutkular arasında acı, hastalık, tehlike, ölüm ve yüce gösterilebilir.

> Acı ve tehlike düşüncesini uyandırmaya uygun her türlü şey, başka bir deyişle, herhangi bir biçimde korkunç olan ya da korkunç nesnelerle bağlantılı olan ya da dehşete benzer bir etki yaratan her şey *yücenin* kaynağıdır. Yani, yüce, zihnin hissedebileceği en güçlü duyguyu ortaya çıkarandır.[49]

Hazla ilgili olan dostluk da iki grupta anılabilir. İlki, üreme ile ilgili olan cinsiyetlerin dostluğu, ikincisi de diğer insanlar, hayvanlar, bitkiler ve hatta cansızlarla ilgili olan genel kapsamlı dostluktur. En yüksek haz, üreme ile ilgili olan hazken, yokluğu önemli bir acıyı beraberinde getirmez. Üremeyle ilgili olan bu tutkunun şehvetle ilgili olduğu

---

43 Platon, *Philebos*, 64e.
44 *A.g.e.*, 52d.
45 Murdoch, *Ateş ve Güneş – Platon Sanatçıları Neden Dışladı?*, 20.
46 Platon, *Philebos*, 65e.
47 Murdoch, *Ateş ve Güneş – Platon Sanatçıları Neden Dışladı?,* 21.
48 Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 65.
49 *A.g.e.*, 58-59.

söylenebilir. Çünkü insanlar, hayvanlar gibi yaşamak üzere tasarlanmadıkları için, soyunun devamını sağlamak için seçim yapar. Bu seçimi belirleyecek hissedilebilir bir nitelik olması gerekir. Bu nitelik güzelliktir:

> Aşk dediğimiz bu katışık tutkunun nesnesi *cinsin güzelliğidir*. İnsanlar cinselliğe cinsellik olduğu için ve genel doğa kanunu aracılığıyla doğal olarak çekilirler. Ancak, kişisel özelliklere *güzellik* aracılığıyla bağlanırlar.[50]

Yukarıdaki söylediklerimizle bağlantılı **üçüncü** bir husus olarak, tarihsel bakış açısından da konuyu incelemek gerektiği kanaatindeyiz. Platon'u sanatta veya doğada gerçeğin yükseltilmiş bir tür yapısında güzelin değerini bulma konusunda takip edenlerin pek çoğu, özelikle cinsel olarak çekicilik anlamında güzel cisimlerin tecrübe etmemiz yoluyla güzel hakkında daha yüksek bir gerçek yapısına aşina olmamız fikrinden ürkmüştür. Onsekizinci yüzyılda Edmund Burke, cinsel çekiciliği güzel teorisinin merkezine yerleştirmeye niyetliydi. Bu konuda yalnız da değildi. Bunun yerine, Diotima'nın bu şekilde güzel cisimlerin, güzel hakkında bilgiye yönlendirdiği iddiası, genellikle güzelin doğa nesnelerinde veya sanat eserlerinde tecrübesi yoluyla (özellikle on dokuzuncu yüzyılda hissedilir bir şekilde, ikinci bir estetik kategorinin tecrübesi olarak yüce de) güzelin kendisi hakkında değil, temel gerçekler hakkında – güzellik yapısının bilgisi değil – başka bir şey, belki genel olarak varoluşun metafiziksel doğası, belki başka bir yolla alamadığımız, özellikle insan varoluşu için ahlaki, politik veya duygusal koşullar hakkında öngörü kazandığımız fikrine dönüştürülür.[51]

Çalışmamızdaki odak noktamız esas itibari ile 'güzel' üzerine olsa da, yine Platon ve Burke'ün güzel anlayışlarını kıyaslama çerçevesinde, **dördüncü** husus olarak, kısaca şiir sanatı konusuna da değinmemiz gerekir. Platon'un mimetik sanata karşı olduğunu daha önce belirtmiştik. Şiir sanatını da, Sokratesçi bir bakış açısıyla mimetik sanat olarak gruplandırır ve şiir sanatının dile getirdiği şeyleri mutlak bilgi olmadığı gerekçesi ile dışlar. Homeros ve benzeri şairlerin söylemlerinin halkı yanılttığını, yazdıklarının doxa bilgisi olduğunu ve bu sebeple hakikatten uzakta bulunduklarını bildirerek, şiir konusunda *Devlet*'te şöyle der: "Şiir

[50] *A.g.e.*, 66-67.
[51] Guyer, *A History of Modern Aesthetics Volume I,* 16-17.

konusuna dönersek, bu başıboş sanatı devletimize almamakta haklıydık, aklın gereğine uymak ödevimizdi."[52]

Burke de, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* adlı eserinin son bölümünde, sözcükler, kavramlar ve şiir üzerine eğilir. Burke ise, Platon'dan farklı olarak şiir sanatının tamamen bir mimetik sanat olmadığını bildirir:

> En genel anlamda ele alındığında, şiirin tam olarak bir taklit sanatı olduğu söylenemez. Şiir, sözcüklerinin ifade edebildiği insanların davranışlarını ve tutkularını tasvir etmesi bakımından gerçekten de bir taklittir. Bu durumda *animi motus effert interprete lingua*[53] olarak ifade edilebilir. Bu bakımdan tam anlamıyla taklittir ve yalnızca dramatik olarak gruplandırılan tüm şiirler de bu türdendir. Ama tasviri şiir, esas olarak değiştirme yolu ve gelenek vasıtası ile gerçek etkisi yapan sözcükler aracılığıyla işler. Bir şey, başka bir şeye benzer olmasından daha öte bir taklit değildir ve şüphesiz ki sözcükler temsil ettikleri kavramlara hiçbir biçimde benzemezler.[54]

Burke, mimetik sanattan, fikirlerin birleşmesinin tetikleyebileceği kavramsal güçlerin faaliyeti sebebiyle hoşlandığımızı savunmaz. Ona göre, düşüncelerden ziyade alışkanlıkların etkileriyle kelimelerin veya diğer sembollerin tetiklediği duyguların hareketinden hoşlanırız. Bu sebeple, Burke'ün doğada olduğu kadar sanat estetiğinde de duyguların haz verici hareketi fikri, merkezidir. Burke'ün sanatın amacının, duygusal olarak uyarılmak olduğu ve buna kesin sunum veya tanımlama yoluyla dolaylı olarak değil, hayal veya kelimelerin birleştirilmesi yoluyla dolaysız olarak ulaşılabileceği fikri, kendisinden sonra sanat icrası üzerinde çok büyük etkiye sahip olmuştur. Bunun ayrıca, şiir ve başka yerlerde Romantisizm'in altında yatan temel dayanak olarak ele alındığını da kabul edilebiliriz.[55]

Son olarak, Platon'un ve Burke'ün güzel anlayışlarını karşılaştırırken ilerlediğimiz noktada, estetik bağlamda belli somutlaştırmalara gitmenin, niyetimizi daha açık kılacağı düşüncesindeyiz. İki düşünürün de 'güzel' üzerine yapmış oldukları ciddi belirlemeler ışığında, güzelin ele alınış

---

52 Platon, *Devlet*, 598 b-c.

53 'Dil ruhun duygulanımlarını bir yorumcu edasıyla gerçekleştirir'. Burke, Horatius'un, *De Acte Poetika*'sından alıntılamıştır.

54 Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 333.

55 Guyer, *A History of Modern Aesthetics Volume I,* 157.

tarzı olarak düşünürlerin hangi sanat akımına dahil olabileceğini sorgularsak, farklı iki akımla karşılaşırız. Her ne kadar Platon, resim sanatını mimetik olarak görüp, bu tarz sanatları dışlasa da, temsil olarak Platon'un yaşlılık döneminde ele aldığı 'güzel'i, bir tabloda canlanacaksa eğer, Kübizm[56] döneminde ortaya konmuş bir eserde aranmalıdır.[57] Burke'ün güzeli ise kuşkusuz kendisini romantisizmde[58] gösterir.[59]

Bu çalışmada dikkatleri çekmek istediğimiz nokta, karşıtlıkların çağrışımından doğan bir şüphe üzerine bu yapının inşa edilmiş olduğudur. Burke'ün güzel üzerine söylediklerinin, Platon'un –özellikle- yaşlılık dönemindeki çalışmaları olan *Philebos* ve *Timaios*'taki güzel kavrayışının tamamen zıttı olması bu çalışmanın tohumlarını atmıştır.

---

[56] Kübizm dönemindeki sanatçıların tarzları hakkında kısaca bkz.: "Sanatçılar entelektüel bir yaklaşımla, yapıları analiz etmek ve yeniden yaratmak için biçim bozmaya başvuruyorlardı. Sonuçta ortaya dünyayı daha önce hiç bilinmeyen bir şekilde betimleyen resimler çıkmıştı. Gri, siyah, mavi, yeşil ve toprak boyasının farklı tonlarını kullanan ressamlar, nesneleri karmaşık ve birkaç açıdan görünecek şekilde birbiri üzerine bindirilmiş opak ve saydam tabakalar halinde betimleyerek sade ve kaba görüntüler elde ediyorlardı. Bu donuk, derinliği olmayan resimlerde doğal formlar geometrik şekillere, özellikle de silindir, kare ve konilere indirgenmişti." Stephan Farthing, *Sanatın Tüm Tarihi*, çev. Gizem Aldoğan&Firdevs Candil Çulcu (Çin: Hayalperest Yayınevi, 2012), 389.

[57] *The Geometry of Art and Life* adlı eserinde Matila Costiescu Ghyka, Platon'un *Philebos*'da, en etkileyici kübist manifestoyu formüle ettiğini bildirir. Matila Costiescu Ghyka, *The Geometry of Art and Life* (NY: Dover Publications, 1977), 87.

[58] Romantik dönemin en belirgin özellikleri arasında doğanın yüceltilmesi, düş ile hayal gücünün ön plana çıkarılması ve duyguların sanatçıların eserlerinde yer bulması gösterilebilir.

[59] William F. Bryne, *Burke's Higher Romanticism: Politics and the Sublime* adlı çalışmasında, Burke'ün romantisizm konusunda ünlenmiş olduğunu ileri sürdüğü pasaj şöyledir: "Versay'da Fransa kraliçesini, ve sonrasında veliahtı göreli neredeyse onaltı veya onyedi yıl oldu ve çok hafifçe dokunduğu kürede kesinlikle hiçbir zaman daha nefis bir görüntü ışımamıştır. Onu, içine doğru hareket etmeye başladığı yükselmiş küreyi süslerken ve neşelendirirken, ufkun tam yukarısında– sabah yıldızı gibi, yaşam ve görkem ve neşe dolu bir ekilde gördüm. Ne dönüş ama! Ve o yükselişi ve düşüşü duygular olmaksızın izleyebilmek için nasıl bir kalbe sahip olmalıydım! O, coşku, uzak ve saygı değer aşk ünvanlarına, saygı ünvanları eklediğinde, o bağırda gizlenen ayıba karşı her zaman keskin panzehiri taşımakla yükümlü olduğu ile ilgili çok az hayal kurdum. Bir yürekli adamlar ulusunda, onurlu adamlar ve şövalyeler ulusunda böyle felaketlerin onun başına geleceğini görmekle ilgili çok az hayal kurdum. Onu akaretle tehdit eden bir bakışa bile on bin kılıcın kınından fırlamış olduğunu düşünmüştüm. Ama şövalyelik çağı geçti. Sofistlerin, ekonomistlerin ve hesapçıların çağı ardından geldi; ve Avrupa'nın şanı sonsuza kadar söndü." Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987), 66.

Ayrıca, Homeros'tan alıntıları[60] orjinal dilden eserine eklemesi, bu dile ve kültüre olan yakınlığının göstergesi olarak kabul edilmiştir. Burke'ün, Platon'un güzel hakkındaki görüşlerini içeren olgunluk dönemi diyaloğu olan *Symposion'u* okuyup bahsi geçen diğer iki diyaloğu okumamış olması da ihtimal dahilindedir. Zira metinde de belirttiğimiz gibi, Burke'ün güzel ile aşkı ilişkilendirmiş olması da metinle ilgili bir diğer konudur. Son olarak, fikirlerinin karşısında olduğu ya da desteklediği isimleri metnin içinde anması (Bkz. Addison[61] ve Locke[62]) ve Platon'un bu isimlerden birisi olmayışı, Platon'un güzel ile ilgili görüşlerinden haberdar olmadan, bu görüşlerin tesadüfen tam karşısında bir metin yazmış olması da olasıdır. Bizim gayemiz, -Burke'ün, Platon'un güzel üzerine görüşleri hakkında malumat sahibi olsun ya da olmasın- iki düşünürün de temellendirmiş oldukları güzel anlayışları üzerine literatürde karşılaştırmalı bir deneme çalışması oluşturmaktır.

[60] Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful,* 49.
[61] *A.g.e*., 65.
[62] *A.g.e*., 272.

Kaynakça

Akyol, O. Faruk. *Demiurgos veya Mimar*. http://www.farukakyol.com/bildiriler/demiurgos-veya-mimar. Çevrimiçi 25 Temmuz 2015.

Bosanquet, Bernard. *A History of Aesthetic*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1934.

Bryne, William. 'Burke's Higher Romanticism: Politics and the Sublime', *Humanitas* Vol XIX. Maryland: National Humanities Institute, 2006.

Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: R. And J. Dodsley, 1764.

-. *Reflections on the Revolution in France*. ed. J. G. A. Pocock. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi - Platon*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1998.

Denham, Alison E. *Plato on Art and Beauty*. Hampshire: Macmillan, 2012.

Domanski, Andrew. "The Quest for Absolute Beauty in Plato's Symposium", *Phronimon*, Vol 13 (I) (2012): 39-53.

Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Farthing, Stephan. *Sanatın Tüm Tarihi*. Çevirenler Gizem Aldoğan&Firdevs Candil Çulcu. Çin: Hayalperest Yayınevi, 2012.

Ghyka, Matila Costiescu. *The Geometry of Art and Life*. NY: Dover Publications, 1977.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy Volume V The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Guyer, Paul. *A History of Modern Aesthetics Volume I The Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Hyland, Drew. *Plato and the Question of Beauty*. Indianapolis: Indiana University Presss, 2008.

Kedney, John Steinfort. *The Beautiful and the Sublime*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1880.

Murdoch, Iris. *Ateş ve Güneş – Platon Sanatçıları Neden Dışladı?* Çeviren Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.

Plato. *Complete Works*. Editör John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Platon. *Büyük Hippias*. Çeviren Oya Özay. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975.

-. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002.

-. *Philebos*. Çeviren Sabri Esat Siyavuşgil. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

-. *Mektuplar*. Çeviren İrfan Şahinbaş. Ankara: Cumhuriyet, 1999.

-. *Şölen*. Çeviren Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

-. *Timaios*. Çevirenler Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: Cumhuriyet, 2001.

Tunalı, İsmail. *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: Baha Matbaası, 1965.

-. *Grek Estetik'i*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.

TIMAIOS'TA OLUŞ VE DEVİNİMİN NEDENSELLİĞİ VE 'NEDEN' KAVRAMININ DÖRT ANLAMI

Cengiz İskender ÖZKAN*

THE CAUSALITY OF BECOMING AND CHANGE IN *TIMAEUS* AND FOUR SENSES OF THE CONCEPT OF 'CAUSE'

Öz

Bu çalışma Platon'un *Timaios* diyalogunun bir teoloji ya da mitoloji olmaktan çok bir doğa felsefesi ya da kozmoloji olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. *Timaios* diyalogunda ortaya konulan nedenler ve kavramlar teolojik olmaktan ziyade, kozmolojik nedenler ve kavramlardır. Bununla birlikte Ortaçağ boyunca Platon'un en çok çalışılan yapıtı olarak *Timaios* hep bir teolojik eser gibi yorumlanmıştır. Bu çalışmada *Timaios* diyalogu kozmosun meydana gelişinin nedenselliği bağlamında ele alınmıştır. Platon'a göre oluşun nedenselliğini açıklamak birden çok nedene dayanarak olanaklıdır. Platon'un felsefesinde idealar oluşu açıklamak için gerekli olsa da yeterli birer neden olamazlar. *Timaios*'ta herhangi bir şeyin meydana gelişi dört tür nedenle açıklanır. İdealar oluşun tek başına nedeni olmayıp oluştaki düzenin nedeni olarak ele alınır. Dolayısıyla Platon'un ideaları varolma (oluş değil) ya da bilinme ilkeleri olarak ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: oluş, varolma, neden, nedensellik, kozmos, doğa.

* Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: cengiz.ozkan@adu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 165-192.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 28.09.2015)

Abstract

The present study aims to propose that Plato's *Timaeus* is a natural philosophy or a cosmology rather than a theology or a mythology. The concepts and reasons presented in *Timaeus* are not theological, but rather cosmological ones. However, through the middle ages, *Timaeus*, Plato's the most frequently studied work, had always been interpreted as a theological work. In this study, *Timaeus* is discussed within the context of causality of the world's coming to be. According to Plato, the explanation of the causality of becoming will be possible by applying to more than one cause. In Platonic philosophy, ideas are necessary for explaining becoming but they cannot be sufficient reasons. In *Timaeus*, anything that becomes is explained by four causes; and ideas are considered as the order of becoming, but they cannot be reasons of becoming by themselves. Consequently, Platonic ideas should be considered as the ground of being (not becoming) or knowledge.

Keywords: becoming, being, causality, cause, cosmos, nature.

***

Giriş

Platon'un *Timaios* diyalogu, "Ortaçağlar boyunca biricik olmasa da temel Platonculuk kaynağı"[1] olmuştur ve Ortaçağ Hıristiyan teolojisi için de bir temel oluşturmuştur. Söz konusu yapıt Yeni-Platonculuk ve kurucusu olan Plotinos için bir esin kaynağı haline gelmiş, Yeni-Platonculuk üzerinden de Ortaçağ felsefesi üzerinde etkili olmuştur. *Timaios*'u Ortaçağda hep yapıldığı gibi bir teoloji yapıtı olarak mı yorumlamak gerekir, yoksa çağdaş dönemde çoğu zaman yapıldığı gibi daha çok bir mitos olarak mı düşünmek gerekir. Yoksa burada ele alacağımız gibi *Timaios* Platon'un diğer yapıtlarıyla uyum içinde olan bir diyalog olarak mitosu aşan, teolojiyle bağdaşmayan önemli felsefi içermeleriyle bir doğa felsefesi yapıtı olarak mı düşünülmelidir? Burada *Timaios* diyalogu Platon'un yaşlılık döneminde yazdığı ve yaşamı süresince pek ilgi

[1] Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984), 95.

göstermediği bir doğa felsefesi çalışması, ya da başka bir şekilde söylemek gerekirse oluşun ve değişmenin nedenlerinin içerildiği bir yapıt olarak ele alınarak, diyaloğun Platon'un temel öğretisiyle (idea öğretisi) uyumlu olmakla kalmayıp bu öğretiyi tamamlayan bir eser olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu eserde Platon'un oluşu açıklamak için sonradan Aristoteles tarafından sözü edilecek olan neden kavramının dört tür anlamına başvurmanın zorunluluğuna vurgu yaptığı da ileri sürülecektir.[2]

Platon'un yaşlılık dönemi diyaloglarından biri olan *Timaios* Platon'un doğa felsefesi ve kozmolojisidir ama yapıt bir ontolojiye, Platon'un diğer yapıtlarında ortaya koyduğu varolana ve varolmaya ilişkin düşüncelerine dayanmaktadır. Burada bu temel düşünceler zemininde, yani Platoncu bir ontoloji zemininde bu yapıt çözümlenecektir.[3]

Diyalogda evrenin yaratılışı ya da daha doğru bir ifadeyle inşa edilişi, kuruluşu tasvir edilir. Yapıtta Sokrates'in daha çok dinleyici olmasını ve Timaios'un sözleri üzerinden evrenin meydana gelişinin açıklanmasını, Platon'un bu konuda farklı düşüncelere sahip olduğu şeklinde yorumlamak yerine Sokrates'in bu konulara olan ilgisizliğini vurgulamak amacıyla yaptığı ya da Platon'un Sokrates'in düşüncelerinden ayrı olarak kendi düşüncelerini dile getirdiği şeklinde de düşünülebilir. Ancak ikinci olasılık zayıf görünmektedir, çünkü bu yapıt Platon'un kozmosun meydana gelişine ilişkin düşünceleri olarak ele alındığında, hem *Phaidon* hem de *Politeia*'da ortaya koyduğu ve Platon'un temel ontolojisi olarak ele alınabilecek idea öğretisiyle tutarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu öğretinin tam olarak anlaşılmasını da mümkün kılan tamamlayıcı bir görüş niteliğini kazanır. *Timaios* bu bağlamda Platon'un *Timaios*'ta, önceki dönemlerde ortaya koyduğu idea öğretisi ile tutarlı bir kozmoloji geliştirdiği görülmektedir. "Platon'un kendi kozmolojik görüşlerini orada ortaya koyduğu genel olarak kabul görmüştür".[4] Bununla birlikte *Timaios*

[2] Bu yazıda başvurulan klasik yapıtlar İngilizce çevirisi yanında eski Yunanca derlemeleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Eski Yunanca kavramları göstermek üzere doğrudan eski Yunanca olarak alıntılanan ifadeler için Burnet tarafından derlenen *Platonis Opera* kullanılmıştır. Metnin anlatımını bozmamak için eski Yunanca alıntılar dipnotlarda verilmiştir.

[3] Elbette her kozmoloji bir ontolojiyi mantıksal olarak gerektirir. Burada da *Timaios*'un böyle bir çözümlemesi yapıldığında teolojik içermelerden farklı olarak ne gibi sonuçlar çıktığı irdelenecektir.

[4] Robin G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999), 86.

diyalogu ilkin bir mit olarak karşımıza çıkar; mitle başlar, mitle devam eder. Platon bütün yapıtlarında mitos (*mythos*) ile *logos*'u birbirinden ayırma çabasında olmasına rağmen felsefesini kimi zaman mitoslar ve benzetmeler yoluyla ifade etme yoluna gider. Cassirer'e göre Platoncu felsefe mitoslar hesaba katılmadan düşünülemez ve mağaradaki tutuklular, ruhun gelecekteki yazgısını seçmesi gibi bu mitlerde de Platon bazı metafizik düşünce ve sezgilerini ifade etmiştir. Cassirer'e göre Platon, kendi doğa felsefesini tümüyle mitsel bir biçimde verdiği *Timaios*'ta, mitsel bir karakter olan Demiourgos'a ve dünyanın iki yanlı yaratılışına ilişkin kavrayışlar ortaya koymuştur. Platon'da *logos* temellendirme demektir ve Platon'a göre aynı işlev mitos tarafından da yerine getirilebilir.[5] Bununla birlikte temellendirme ya akla dayalı temellendirme ya da ikna yoluyla temellendirme olarak karşımıza çıkar. Platon mitosu ikna yoluyla temellendirme amacıyla, bazen de herhangi bir konuda *logos*'un, yani akla dayalı temellendirmenin olanaksız olduğunu düşündüğünde kullanır.[6] Zira Platon'a göre *logos* sanısı olan bir şeyi temellendirmek demektir ama sanısı olan şeyin temellendirilmesi olanaksız olduğunda ne yapılacaktır? Platon'a göre bu durumda akla en yakın açıklamayı kabul ederek yetinmek gerekir; yani mitosa inanmak söz konusu olabilir ancak. Platon'un mitosu ikna amacıyla ya da belirli sanıları telkin etmek üzere kullanmasının örnekleri çoktur. Sözgelişi *Politeia*'da çocukları eğitmek ya da felsefi olarak daha az yetkin olanları bazı soylu inançlara ikna edebilmek için içlerinde doğruluk payı olsa da bütününde uydurma olan mitosların kullanımından söz eder.[7] Platon, diyaloglarında "felsefi sistemini ortaya koyarken ve sisteminin ana unsurlarını temellendirirken *mitos*lardan faydalanır"; ayrıca "çok

[5] Kurtul Gülenç, "Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik", *Felsefe Logos*, sayı 35-36 (2008): 129.

[6] Eski Yunanca'da *logos* da *mythos* da söz anlamına gelir. *Mythos* kurgusal söz anlamına gelirken, *logos* akla dayalı söz olarak, hakikat ya da kuramsal söz anlamında kullanılır. Platon *mythos* karşısında *logos*'a bir üstünlük tanımış olsa da çoğu zaman yapıtlarında *mythos*'tan esinlenmiş ve yararlanmıştır. Platon felsefesinde *logos* "bir açıklama biçimi" ya da "açıklanılan konuyu temellendirmek demektir". Ayrıntı için bkz. Kurtul Gülenç, "Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik", 130.

[7] Plato, "Republic", *Complete Works* içinde, çev. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 377a ve 414b-415d. Özellikle 415c'de "mitosa ikna etmek/inandırmak" (τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν) ifadesi geçmektedir. Ayrıca Platon 7.mektubunda, her durumda kanıtlama ya da logos'un mümkün olmadığı için edebi anlatılara başvurduğunu açıklıyor. Bunun için bkz. Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 343b.

karmaşık gelen öğeleri bile bu yolla anlaşılır kılar".[8] Kozmoloji ya da kozmogoni tam da böyle bir konudur, çünkü oluşun ve değişmenin açıklanmasıyla ilgili bir alandır. Platon'un epistemolojisi temel ilkesini reel ya da empirik olan ile ideal ya da rasyonel olan arasındaki ayrımda bulur.[9] Platon'un bu ayrımı varolan üzerine bir ayrım ya da varolma tarzları üzerine bir ayrım olarak ele alınabilir. Bilinen ayrım *noumena* ile *phainomena* arasında *Politeia*'da yaptığı ayrımdır ve orada "birçok güzel şeyler ve geri kalanlar görülebilir ama kavranamaz şeylerdir, oysa formlar kavranabilen ama görülemez olan şeylerdir"[10] diyerek varolma ve bilinmeyle ilgisinde bu ayrımı yapar. Filozof meydana gelme ve yok olma arasında dolanıp duranı değil, her zaman varolanı açık kılan bir öğrenmeye düşkün olur.[11] Platon'a göre bilme bu anlamda meydana gelen şeyle ilgili olmayıp her zaman varolan şeyle ilgilidir. Hakikat varolana ilişkindir, inanç ya da sanı ise oluş halinde olana. *Politeia*'da bilgi ve sanı arasında ilk ayrımı yaptığında her ikisinin de bir şeyle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Bilgi olan bir şeyin bilgisidir, olmayan bir şey bilinemez. Diğer yandan olanlar da birbirinden farklı yapıdadır. "Kesinlikle varolan şey kesinlikle bilinebilir. Hiçbir türlü var olmayan şeyse hiçbir türlü bilinemez".[12] Bu durumda hem var hem de yok olan şeyler de tam anlamıyla varolmayan ama tam olarak yok da denilemeyecek şeylerdir. Bunların bilinme türü de bilgiyle bilgisizliğin ortasında bir şey olarak sanı olacaktır. Platon "bir şey hem var, hem yoksa, tam varlıkla tam yokluğun ortasında yer alır"[13] diyerek varlık ve yokluk arasına oluş ve yok oluşu koyar. Platon bu ayrımı *Timaios*'ta tekrar yapar. Zira *Timaios* diyalogu bu ontolojik ayrım zemininde kurulmuş bir metindir. Deneyim ya da duyusal algılarımız bize en fazla deneyim nesneleri hakkında bir sanı (*doxa*) verir. Bu sanı ne doğru olduğunda ne de temellendirilmiş doğru sanı olduğunda bilgi olur.[14] Öyleyse "bu iki tür bilgi, yani doxa ve episteme arasındaki ayrım,

---

8 Gülenç, "Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik", 131.

9 Her ne kadar Platon'un kendisi 'reel' ve 'rasyonel' gibi kavramları kullanmasa da bugünkü kavramsal çerçeveyi kullanarak böyle bir yorum yapabiliriz. Burada yeni olan şey, genellikle yapılanın tersine, ideal varlığın reel olarak düşünülmesinden farklı olarak reel ile ideal varlıklar arasında karşıtlık kurulmasıdır.

10 Plato, "Republic" *Complete Works* içinde, 507c.

11 *A.g.e.,* 485b.

12 *A.g.e.,* 477a.

13 *A.g.e.,* 477a.

14 Plato, "Theaetetus" *Complete Works* içinde, çev. M. J. Lewett (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 210b.

ortadan kaldırılamayacak bir ayrımdır".[15] Aynı şekilde bu iki bilme türündeki farkın onların konu edindiği nesnelerden kaynaklandığı düşünüldüğünde bu nesnelerin varolma biçimleri arasındaki ayrım da ortadan kaldırılamayacak bir ayrımdır. Yine, bilginin (*episteme*) yanılmaz olması, sanının (*doxa*) yanılabilir olması ele aldıkları nesnelerin farklılığından kaynaklanır. Dolayısıyla sanının konusunu oluşturan hep değişip duran, sürekli bir akış ve devinim içindeki görünüşler dünyasıdır. Görünüş anlamına gelen *phainomenon* herhangi bir şeyin kendisi olmayıp onun duyusal görünüşü olduğu sürece fizik dünyanın gerçekliği de ancak bir inanma konusu olarak kalacaktır.

Timaios Miti: Kozmosun (Bütün'ün) Doğuşunun Bilinebilirliği Sorunu

Öyleyse Platon'a göre değişenin, hep oluş halinde olanın bilgisi olmaz, yani bu tür olguları tam anlamıyla bilmek olanaklı değildir. Bilmek, varolan değişmez ve zorunlu olduğunda söz konusu olabilir. Yalnızca sanılarla hareket edenler olguların nedenlerini kavrayamazlar. Nedeni açıklamak demek bir şeyin *logos*'unu söylemekle mümkündür ama bu ne anlamda bir nedendir? Bu soruların hepsinin yanıtı *Timaios* diyalogunda büyük ölçüde verilir. İdeanın *logos*'u söz konusudur ama idealar şeylerin logos'u olabilir mi, ya da olursa hangi anlamda şeylere neden olurlar? Bununla birlikte diyalogun kendisi *logos* biçiminde değil de mitos biçiminde dile getirilmiştir. Bunun nedeni yalnızca dünyanın ortaya çıkışının değil, aynı zamanda fizik gerçekliğin kendisinin asıl yapısının bilinmesi söz konusu olduğunda, Platon'un bu alanda hakiki bir bilmenin olanaksız olduğunu düşünmesidir.[16] *Timaios*'un devamı niteliğindeki *Kritias* diyalogunun hemen başında Kritias'ın ağzından şu sözler dökülür:

> Şimdi ressamların, yaptıkları resimlerde tanrı veya insan vücutlarını, seyircilerini memnun edecek kadar benzetebilmek için karşılaştıkları kolaylık yahut zorlukları gözden geçirelim. O zaman göreceğiz ki ressam, resmini yaptığı yeryüzünü, dağları, ırmakları, ormanları, içinde bulunan ve çevresinde dönen her şeyiyle bütün göğü, biraz olsun benzetebilmişse, bizi o anda tatmin etmektedir. Bundan başka, bu gibi şeyler üzerinde

[15] Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 79.

[16] Platon'da *logos* konuşma, söz, önerme, tanım, açıklama, bir şeyin nedeni, oran, orantı ve biçim gibi anlamlara gelir. Bu konuda bkz. Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon* (New York: Oxford University Press, 1996), 1057 ve 1058.

> kesin bir bilgimiz olmadığından, onların benzeyişlerini ne inceler, ne de tartışırız; belirsiz, aldatıcı şekillere razı oluruz. Ama bir ressam kendi vücutlarımızın resmini yapmaya kalkışınca, onun resmindeki kusuru pekala görüyoruz. Çünkü kendi kendimizi her gün görmeye alışkınız, bu yüzden bütün benzeyişleri iyice gösteremeyen ressamı suçlu buluyoruz. Sözlerimiz için de bu doğal olarak böyledir. Göklere, tanrılara ait şeylerin sözünü ederken, söylediklerimizin onlarla pek küçük bir benzeyişi de olsa, buna kanarız; ama insana ait, ölümlü şeyleri ince eler, sıkı dokuruz.[17]

Bu sözler Platon'un özellikle fizik gerçeklik konusunda tam bir bilmeye ulaşamayacağımızı, en iyi olasılıkla bir sanımız olabileceği konusundaki düşüncesini ifade ediyor. Ayrıca *Timaios*'ta sözlerin, ifade ettikleri şeylerle doğal bir akrabalığı bulunduğunu ileri süren Platon'a göre söz, aklın doğrudan görüsüyle yakalanan, kavranan ve değişmeyen şeyleri ifade ederse değişmeden kalır.[18] Bu değişmeyen, hep aynı kalan söze, akla dayalı söz (*logos*) denir. Bunun tersine, bir örnekten kopya edilmiş ve bir tasarımdan başka bir şey olmayan şeyleri ifade ederlerse bu sözler (açıklamalar) aslına benzeyen şeyi ifade ettiklerinden değişebilir ve olası, yani akla yakın ya da inanılır olurlar.[19] Zira varolmanın oluş karşısındaki durumu neyse, hakikatin ikna edicilik ya da inandırma karşısındaki durumu da böyledir.[20] Bu yüzden de Platon evrenin doğuşuna ilişkin açıklamalarda ikna edicilikle yetinmemiz gerektiğini şu sözlerle dile getirir: "Bunun için Sokrates, tanrılara ve dünyanın doğuşuna ait birçok meselelerde, ... tamamıyla doğru açıklamalar veremezsek buna şaşma; ama açıklamalarımız akla en yakın açıklamalardan geri kalmazsa size bunları söyleyenin, benim ve hüküm veren sizlerin birer insan

---

17 Platon, *Kritias*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 107b-e.

18 Plato, "Timaeus", *Complete Works* içinde, çev. Donald J. Zeyl (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 29b. Sözler ya da açıklamalar olarak *logos*'lar (*logoi*) ile ifade ettikleri şeyler arasındaki doğal akrabalık ile kastedilen, şeyleri ifade eden sözün şeylerle karşılıklı ilişki durumudur. Ayrıca Platon adlarla karşılık geldikleri şeyler arasındaki ilişkinin doğal olmadığı durumda sözün de kişiye göre değişeceği konusunu *Kratylos* diyalogunda ayrıntılı bir şekilde tartışır. Bu diyalog bu bağlamda dil ile dünya arasındaki ilişkinin doğası hakkında bir tartışma olarak düşünülebilir. Bu bağlamda adların doğruluğunu sorununu adlandırmanın doğruluğu sorunu olarak ele alan Platon, *Kratylos*'ta adların şeyler hakkında bilgi vermesinin olanağının koşulunu söz ile ifade ettiği şey arasındaki ilişkinin doğal olmasına bağlar. Bu ilişki keyfi olduğunda adlandırmanın doğruluğundan söz etmenin olanağı da ortadan kalkacaktır. Böylece sözler şeylerin doğasını ya da özünü (*ousia*) ifade ederler. Ayrıntı için bkz. "Cratylus", *Complete Works* içinde, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 385a-e ve devamı ile 397a-b.

19 Plato, "Timaeus", *Complete Works* içinde, 29c.

20 *A.g.e.,* 29c.

olduğumuzu hatırlayıp, böyle bir konuda akla en yakın olan mitosu kabul ederek, daha ilerisine gitmeden buna sevinmeliyiz".[21]

Bu ifadelere dayanarak, Platon'un, evrenin doğuşunu tam anlamıyla ve kesin bir doğrulukla bilemesek de, yani bu konuda söylediklerimiz tam olarak akla uygun olmasa da akla en yakın olan açıklamayla ikna olmamız gerektiğini ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Cassirer'in de belirttiği gibi Platon'un *Timaios*'ta sunduğu şey felsefi ya da teolojik bir dizge değildir. "O, sürekli olarak bizi böyle bir görüşe karşı uyarır ve yalnızca 'olası kanıları' verebileceğimizi söyler".[22] Bununla birlikte Platon'un söylemek istediği, evrenin ya da 'bütün'ün (*pan*) ne olduğuna ilişkin tam bir kavrayışa erişemeyeceğimiz değil, bütünün ortaya çıkışına ilişkin tam bir kavrayışa erişemeyeceğimizdir. Bu iki sorun birbirine indirgenemez olan iki ayrı sorundur.

Platon'un bilmenin tam anlamda var olmayla ilişkisini kurması, bilginin kendi kendisiyle hep aynı kalana, sanının ise değişebilir, meydana gelebilir ve yok olabilir olana ait olduğunu ileri sürmesi kozmos gibi meydana gelen bir şeyin meydana gelişinin tam olarak bilinememesi konusundaki düşüncesinin de kaynağıdır. Platon'a göre bilgi, varolanlar içinde asıl anlamıyla varolanla ilgilidir, konusu da varolanın ya da varolmanın ne olduğunu bilmektir.[23] Herhangi bir olanın ne olduğunu bilmek ile nasıl ve niçin meydana geldiğini bilmek birbirinden farklıdır. Bu durum, kozmosun da bir varolan olduğunu düşündüğümüzde farklı olmayacaktır. "Görülür dünyada hiçbir zaman bir şeyin tüm doğası birden kavranamaz".[24] Zira oluş ve değişme konusu görünüşlerle ilgilidir ve bu anlamda da bilginin değil sanının konusudur. Platon'un evrenin meydana gelişi gibi tam olarak bilinmesi mümkün olmayan bir konuda mitosa başvurması bu yüzdendir.

Kozmosun kendisi meydana gelmiş bir şey olsa da diğer oluşup-yok olan şeylerden farklı olarak meydana gelmiş şeylerin tümünü içeren bir şeydir. Diyalogda kozmos duyulur bir varlığa ve maddeye sahip, uzay ve zamana bağlı olan bir dünya olarak tasarlanır. Açıklanması son derece güç olan, bu yüzden de olası sanılarla ya da akla en yakın sanıyla

[21] *A.g.e.,* 29c-d.
[22] Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 96.
[23] Plato, "Republic", 477b-c.
[24] Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 88.

anlatılmak istenen, dünyanın sahip olduğu bu nitelikleri nasıl kazanmış olduğu sorunudur. *Timaios* diyalogu evrenin doğuşunun sahip olduğu özellikleri nasıl kazandığını betimlerken, aynı zamanda dünyanın yapısına ilişkin bir açıklama vermektedir.

Demiourgos ve Dört Nedenle Kozmosun Doğuşunun Açıklanması

Eski Yunanca *kozmos* kavrayışı bütünün ya da dünyanın sahip olduğu düzeni ifade etmek için kullanılmıştır ve genelde de *kaos* kavramının zıttı olarak verilir. Böyle düşünüldüğünde kaos terimi düzensizlik anlamını da içerecek bir şekilde ele alınabilir. Diğer yandan *kozmos* terimi de düzen, güzellik ve orantı anlamlarını içerir.[25] Kaostan kozmosu türetme çabası eski Yunan felsefesinin en başından beri temel ilgilerinden olagelmiştir. Platon'un kozmos tasarımı da yine kozmos-kaos karşıtlığı üzerinden kurulur. *Timaios* diyalogunda *kozmos* terimine yüklenen anlamlara baktığımızda, kavramın kimi zaman gökyüzünün tamamı (πᾶς οὐρανὸς),[26] kimi zaman bütün ya da her şey (*τὸ πᾶν*),[27] kimi zaman da iyi (ἀγαθός)[28] ve güzel olan (καλός)[29] bir şey (ama 'iyi'nin ve 'güzel'in kendisi değil kuşkusuz) gibi anlamlarda kullanıldığını görürüz. Evren en güzeldir ama güzelin kendisi gibi en güzel değildir; zira güzelin kendisi ya da güzel ideası doğmuş olan şeylerden değildir; oysa diyalogdaki ifade evrenin doğmuş olanlar arasında en güzel olduğunu söylemektedir ki, bu da evreni güzel ideasından ayırmaktadır. Yine, onu inşa eden ustanın (*Demiourgos*) mümkün olduğu kadarıyla iyi bir eser yapmasını ifade ederek kozmosun iyinin kendisi ya da iyi ideası ile özdeş

---

25 Bilgi için bkz. Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*, 985.

26 Platon, "Τίμαιος", *Platonis Opera*, ed. John Burnet (New York: Oxford University Press, 1922), 28b. Burada ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς — ἢ κόσμος (bütün gökyüzü ya da kozmos) ifadesi geçiyor. Bu ifadeler için İngilizce çeviri de çoğu yerde "universe" ifadesi, kimi yerlerde de *cosmos* ifadesi kullanılmıştır. Ancak "universe" terimi ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ifadesini karşılasa da ἢ κόσμος ifadesini tam olarak karşılayamıyor. Zira Latince *universum*'un İngilizce çevirisi olan *universe* kavramı her şeyin bir bütün halinde olması anlamına geliyor. Yine Türkçe çeviride de bazı yerlerde "evren" bazı yerlerde de "bütün gökyüzü" ifadesi karşımıza çıkmaktadır.

27 Platon, "Τίμαιος", 27c ve 29d.

28 *A.g.e.,* 30a. *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα* diyerek Tanrı'nın her şeyin iyi olmasını istediği için evrenin de iyi olduğunu söylüyor. Burada da yine evren için şeylerin tamamı anlamına gelen *πάντα* ifadesi geçiyor.

29 *A.g.e.,* 29a. Aynı yerde ὁ μὲν γὰρ κάλλιστοςτῶν γεγονότων (çünkü o doğmuş olan şeylerin en güzelidir) ifadesi de geçer.

olmadığını da dile getirmiş olur. Kozmos iyi ve güzel bir varolandır ve meydana gelmiş şeyler içinde de en güzeli ve en iyisidir, çünkü onu meydana getiren usta bir modele göre inşa etmiştir. Kozmos için bir model olan iyi ve güzel ideaları hep varolan şeylerdir. Diğer yandan meydana gelen şeyler ne tam anlamıyla yok ne de tam anlamıyla var diyebileceğimiz şeylerdendi. Kozmosun kendisi de meydan gelmiş, doğmuş bir şey olduğundan meydana gelen her şey gibi bu özelliği taşıyacaktır.

Mutlak varolma ve mutlak yokluk arasında kozmosu oluşturan şeylerin bütünü ortaya çıkar. Bu bir varolma olmaktan çok bir ortaya çıkma ya da meydana gelmedir. Varlık ve yokluk kavramları arasındaki gerilimden oluş kavramı doğar. Meydana gelme bu anlamda Platon'un metafiziğinde varolma ile yokluk arasında bir salınım, bir gidip gelmedir. Bu gidip gelmenin iki ucu da ulaşılamaz olarak kalır. Oluşan bir şey ne tam anlamıyla varlığa dokunur ne de tam anlamıyla yokluğa dokunur ama her ikisinden de pay alır. Platon'a göre mutlak anlamda varolma uzay ve zamana bağlı bir varolma değildir, üstelik bunun kendi dışında bir varlığı, yani kendisinden başka bir şeye bağlı bir varolma olması da söz konusu değildir. Mutlak anlamda varolanlar Platon felsefesinde biçimler olarak ifade edildiğinden ve biçimlerin varoluşu uzaysal ve zamansal bir varoluş olmadığından, yani uzaya ve zaman bağlı olmayan bir varolma biçimi olduğundan, kozmosun bütününü oluşturan nesnelerin varolması bu model olarak düşünülen biçimlerden pay almayla (*μέθεξις*) varolma olduğundan mutlak bir varolma olamaz. Burada söz konusu olan, meydana gelen şeylerin biçimlerden pay alarak meydana gelmesi değildir, daha çok pay almakla varolmasıdır, varlık kazanmasıdır, ama bu varolma mutlak değildir, çünkü başka bir şeye göre varolmadır. Oysa biçimler ya da idea "*αὐτὸ ὃ ἔστιν*"dir ya da "*αὐτὸ καθ' αὐτὸ*"dur. Peki, öyleyse ideanın oluş açıklamasında yeri nedir? *Timaios*'ta buna verilen yanıt, ideanın oluşun açıklanmasında gerekli ama tek başına yeterli bir koşul olmadığıdır.

Timaios diyalogunda ideanın oluşa sağladığı zemin varolanın formel nedeni olmasıdır. "Platon, görülür dünyayı, içerisinde birşeyin belirli bir biçim kazanır kazanmaz yeniden yitip gittiği kabaran, çalkalanan, dinmek bilmez bir dalgalanma olarak, tekrar tekrar canlı bir biçimde

tanımlamıştır".[30] Böyle bir dünyada düşüncenin zemini olmadığından bilme konusu olabilecek bir şey de yoktur. Öyleyse bilinebilir kılan şey bilginin konusu olabilecek bir şeydir. Bu dünya bir kozmos ise, yani düzenli bir bütün ise bu kozmosun düzeninin kaynağı, *arkhe*'si, ilkesi olmalıdır ki, bu ilke de ideadır. Düşünülür olan biçimler görülür olan dünyadaki düzenin nedenidirler. Bu dünyanın *logos*'unu oluştururlar. Biçimlerin düzen ilkeleri olarak ele alınmaları onların oluş nedenleri olması anlamına gelmez ama oluşun belirli bir düzene göre olmasının nedeni olmaları anlamına gelir. Bu iki kavrayış *Timaios* diyalogunda birbirinden oldukça iki farklı kavrayış olarak sunulmaktadır. Diyalog bu anlamda Herakleitos'un oluş tasarımıyla Parmenides'in varolma tasarımının bir sentezi gibidir. Cassirer Platon düşüncesindeki bu oluş ve varolma arasındaki indirgenemezliği "biri onu empirik dünyanın tüm sınırlarını aşmaya, öteki ise düzenlemek ve ussal kurallara uydurmak için bu dünyaya geri dönmeye iten" bir çatışma olarak ele alır.[31] Başka bir deyişle, ideayı kavramak empirik dünyanın sınırlarını aşmayı gerektirir; diğer yandan empirik dünyayı düzenli bir bütün olarak kavrayabilmek için empirik dünyaya biçim vererek bakmak gerekir. Bu biçim verme şeyleri formel bir düzenleniş içinde kavramak demektir ve mantıksal olarak empirik dünyaya önce gelir. Dünya formel olanın sağladığı bir ontolojik zeminde bana verilidir. Bu anlamda empirik olandaki düzenin kaynağı ya da nedeni formel olan ideadır. Platon'a göre idealar, empirik olanın varlığını olanaklı kılan zemindir; 'İyi'nin kendisi, yani iyi ideası ise geri kalan ideaların kavranmasını olanaklı kılan koşuldur aynı zamanda da kendi kendisisinin kavranmasını ve varlığını olanaklı kılan koşuldur, çünkü o en son erektir. Bu son ereğe Plotinos dizgesindeki gibi bir anda mistik bir görmeyle (ekstasis) ulaşılamaz. Platon hiçbir zaman Plotinos'un ve başka Yeni-Paltoncu okul düşünürlerinin tersine bir mistik olmamıştır.[32] Filozof iyiyi kavrayabilmek için yöntemli bir şekilde ilerlemelidir, ki bu yol da "kendisini aritmetikten geometriye, geometriden astronomiye, matematikten diyalektiğe götürür" ve "bu ara basamaklardan hiçbiri atlanamaz".[33] Platon'da Plotinosçu bir mistisizmin yeri yoktur.

[30] Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 80.
[31] Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 75.
[32] *A.g.e.,* 75.
[33] *A.g.e.,* 75.

Platon felsefesinde akıl, yasalılık ve düzen "hem fiziksel hem de ahlaksal dünyanın ilk ilkesidir".[34] Ölçünün, orantının ve dolayısıyla güzelliğin ve hakikatin nedeni budur. Platon'a göre "bir şeyi iyi yapan o şeyde kendine özgü bir erdem bulunmasıdır".[35] Yer ve gök, yani bütün kozmos düzen, ölçü ve orantıyla bir arada durmaktadır, bu yüzden de bilge insanlar "bütün bu evrene düzensizlik ve karışıklık adını değil, düzen (kozmos) adını verirler".[36]Platon'a göre kozmosun düzenini de "geometrik eşitlik" verir. Geometrik eşitlik ya da başka bir deyişle geometrik oran kozmosun düzeninin nedenidir. Bu da ideal formların kozmosun düzeninin ya da yapısının nedeni olması demektir. Böylece kozmosun iyi ve güzel olması matematiksel yapısıyla açıklanır. Zira kozmosun matematiksel yapıya sahip olması, yani geometrik bir orana göre meydana gelmiş olması, onun bilinmesini ve rasyonel olarak açıklanmasını olanaklı kılmaktadır. Genellikle yapısal açıklama – buna burada ontolojik neden de diyeceğim – formel nedenle yapılan açıklamadır, çünkü bir şeyin niçin öyle olduğunun açıklanmasıdır. Bu formel nedenin, biçimin (eidos) Aristoteles tarafından verilen tanımına uygundur. 'Neden' sözcüğü bir anlamıyla form veya model anlamına, yani bir şeyin ne olduğunun söylenmesi gibi anlamlara gelir.[37] Örneğin Ay tutulmasının formel nedeni tek başına tutulmanın açıklanması için yeterli değildir.[38] Böylece Aristoteles salt formel nedenle hem oluşu hem de varolmayı açıklamanın olanaksızlığına vurgu yapar. *Phaidon*'da belirtildiği gibi İdeaların şeylerden ayrı olmaları durumunda idealarn oluşun nedeni olarak kabul edilmesini eleştirmektedir.[39] Oysa *Timaios* diyalogunda bu tespit Platon'un kendisi tarafından yapılmaktadır. Şeylerin düzenli bütünü olarak kozmosun oluşunu en az dört nedenle açıklamaya çalışması bu yüzdendir. *Phaidon*'da (100b ile102b arasında) idea her ne kadar hem varolma hem de meydana gelme nedeni olarak ele alınmış olsa da, bu

---

34 *A.g.e.,* 76.

35 Plato, "Gorgias", *Complete Works* içinde, çev. Donald J. Zeyl (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 506e.

36 *A.g.e.,* 507e-508a.

37 *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι.* Burada *eidos* ve *paradeigma* bir şeyin neliğinin tanımı olma anlamında varolma nedeniyle özdeşleştiriliyor. Aristoteles, *Aristotelis Metaphysica*, ed. Werner Jaeger (New York: Oxford University Press, 1957), 1013a 27-28. (Doğrudan Yunancasının alıntı yapıldığı bu açıklama dışında Aristoteles'in *Metafizik* yapıtının Joe Sachs tarafından yapılan İngilizce çevirisine başvurulmuştur.)

38 Aristotle, *Metaphyscis*, çev. Joe Sachs (Santa Fe: Green Lion Press, 2002), 1044b 13-14.

39 *A.g.e.,* 991b 3-4.

diyalogda herhangi bir şekilde meydana gelmenin gerekli ve yeterli nedeni olarak ele alınmaz. *Phaidon*'da söylenen yalnızca, tek tek şeylerin "pay aldıkları şeyin kendi varlığından pay almak yoluyla" meydana geldikleridir.[40] Başka bir deyişle idealar tek tek şeylerin oluşu için gerekli ama yeterli değildir diyebiliriz. *Phaidon*'da söylenen tek tek şeylerin varlığa yönelse de, ona ulaşamayacakları, ilkörnekleri gibi olmaya güçlerinin yetmeyeceğidir.[41] Burada ideanın aynı zamanda ereksel neden olarak da kabul edildiğini görürüz. Aristoteles'in eleştirisine katılsaydık bile, *Timaios* diyalogunun Platon'un yaşlılık dönemi yapıtı olduğu düşünüldüğünde, Platon'un sonradan bu görüşten vazgeçmiş göründüğü sonucuna varırdık.

Öyleyse idealar Platon için kozmosun oluşumunda tek başına yeterli bir neden değildir, daha ziyade bu oluşun açıklanabilmesi için gerekli olan biçimlerdir. Şöyle ki, oluşun doğrudan doğruya meydana getirici nedeni ya da etkin nedeni değildirler ama yine de oluşun açıklanması için gereklidirler, çünkü oluşun kendisine göre meydana geldiği formel nedenidirler. Bu formel neden aynı zamanda oluşun rastlantısallığını ortadan kaldırarak ona mantıksal bir zorunluluk verir. Bu kavrayış doğrudan bizi *Timaios* diyalogundaki dört tür nedenle yapılan oluş açıklamasına götürür. Platon diyalogda 'neden' sözcüğünün dört anlamı olduğunun farkında olarak bu dört anlamı da kullanır. Bütün bu nedenler "kozmosla ilgili olarak, onun nasıl doğduğuna ya da nasıl hiç doğmamış olduğuna"[42] ilişkin bir açıklama olacaktır.

Kozmosun oluşuna ilişkin açıklama Platon'nun varolana ilişkin ayrımıyla başlar. Diyalogda Timaios "hiç oluşmadığı halde her zaman varolan nedir?" ve "Hep oluşa geldiği halde hiç var olmayan nedir?" sorularıyla[43]

---

40 Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 101c.

41 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 80.

42 Plato, "Timaeus", 27c.

43 *A.g.e.,* 27d-28a. İngilizce çeviride 'becoming' ile karşılanan ve 'oluş' ya da 'oluş halinde olma' olarak çevirebileceğimiz ifadeler için Platon *γίγνόμαι* fiilinin türeyen *γένεσις* sözcüğünü; İngilizce çeviride 'being' olarak karşılanan 'varolan' ya da 'hep olan' olarak çevirebileceğimiz ifadeler için de *εἰμί* filinden türeyen *ὅν* sözcüğünü kullanmaktadır. Bkz. "Τίμαιος", 27d-28a.
Platon'un *Politeia* yapıtında ortaya koyduğu varolana ilişkin ayrımıyla da tutarlı olan bu ifadeler Platon felsefesindeki tutarlı yapının görülebilmesi için de önemlidir. Bu çoğu kez modern dillere yapılan Platon çevirilerinde ideanın *ἀληθής* olması 'asıl anlamıyla varolma' yerine 'gerçek olma' olarak çevrilmesinden kaynaklanan yanlış anlamalarda da karşımıza çıkan sorunun çözülebilmesi için de önemlidir. Platon felsefesinde idea 'gerçek' sözcüğünden 'hakiki' olan anlaşıldığı sürece 'gerçek

bu ayrıma işaret eder. İlki aklın doğrudan kavramasıyla yakalanır, çünkü hep aynıdır, değişmez. Hep oluşa geldiği halde hiçbir zaman var olmayan şey ise sanı ve akla dayanmayan duyum aracılığıyla tasarımlanır, çünkü hep meydana gelir ve kaybolur ama hiçbir zaman tam anlamıyla var değildir. Bu ayrım yapıldıktan sonra Timaios meydana gelen her şeyin bir nedenden dolayı zorunlu olarak meydana geldiğini, bir neden olmadan herhangi bir şeyin meydana gelmesinin olanaksız olduğunu söyler.[44] Platon burada "neden" kavramını açmaya başlar, bundan sonra yapacağı iş ise bu kavramı "oluş" ve "varolma" kavramlarıyla ilişkilendirmektir. Bu şekilde, oluş ya da meydana gelmenin nedeni olma ile varolmanın ya da bir şeyin varlığının (varlık olmaklığının) nedeni aynı değildir. Zira Platon biçimlerin bir şeyin varlığının ya da varolmasının nedeni olsa da bu bir şeyin meydana gelme nedeni ile aynı olamayacağını farketmiştir. "Herhangi bir şey bir nedeni olmadıkça meydana gelemez"[45] ifadesi, zorunlu olarak meydana getiren bir varlığın olması gerektiği sonucunu da içerir. Böylece meydana gelmiş her şeyi meydana getiren bir neden olarak "Demiourgos" adı karşımıza çıkar. *Demiourgos* ya da Zanaatkar Tanrı *Timaios*'ta bilinmesi son derece zor olan, bilinse bile başkasına açıklanması olanaksız olan bir şeydir.[46] "Platon'un *demiourgos*'u ahlaksal ya da dinsel bir kavram olmayıp kozmolojik bir kavramdır".[47] Bu tanrı Platon'un kozmolojisinde Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi bir yaratıcı tanrı değildir, yukarıda belirttiğimiz gibi daha çok zanaatkardır. Zira kozmosu yokluktan ya da hiçten meydana getirmez; o, biçimsiz bir maddeyi biçimle doldurarak kurallılık ve düzenin de etkin nedeni olur.[48] Öyleyse kozmos bütününün düzenli olmasının formel nedeni geometrik olan biçimlerken, bu geometrik biçimleri maddeye kazandırarak düzenin ortaya çıkmasını sağlayan tanrı da etkin nedendir. Meydana gelen şeyi meydana getiren, hareket ettirici neden kavrayışı *ex nihilo nihil fit* ilkesiyle birlikte ele alınır alınmaz teolojik bir kavram olmaktan çıkar ve kozmolojik bir ilke

varolan' ifadesiyle karşılanabilir. Collingwood 'gerçek' sözcüğünü 'imgesel' ya da 'sanal'ın karşıtı anlamında alırsak "bu idealar cisimsel ya da maddi şeylerle aynı şekilde 'gerçek' sayılıyor demekti" diyerek *ἀληθής* olmanın bu anlamda ele alınmaması gerektiğini, dolayısıyla ideanın varolma tarzının nasıl anlaşılması gerektiğini oldukça iyi bir şekilde çözümlemiştir. Ayrıntı için bkz. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 68-71.

44 Plato, "Timaeus", 28a.

45 *A.g.e.,* 28a.

46 *A.g.e.,* 28c.

47 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 80.

48 *A.g.e.,* 96.

haline gelir. Zira yaratıcı edim burada bir *creatio ex nihilo* değildir. Bütün gök ve yer ya da kozmos meydana gelmiş bir şeydir ama yokluktan meydana gelmiş değildir. Eski Yunan düşüncesinde doğmak bir şeyden doğmak anlamına gelir; var olmayan şeyden bir şey çıkamaz.[49] Dolayısıyla bu mutlak bir yaratma değil, yaratıcının edimini de aşan zorunlu bir yaratmadır. Bu zanaatçının yaratma gücü yoktur, "yaratıcı eylemini engelleyen ve karşı çıkan bir 'zorunlulukla' sınırlandırılmıştır".[50] Öyleyse meydana gelmiş olanın güzel olması zorunludur, çünkü hep değişmez ve aynı kalana bakan ve onu eseri için model olarak alan ve bu modelin özelliklerini gerçekleştirmeye çalışan *Demiourgos* zorunlu olarak güzel olanı gerçekleştirecektir. Dağınık halde bulunan ve önceden varolan şeylerin düzen içinde biraraya toplanması ve biçimlendirme söz konusudur ki, '-den meydana gelme' ifadesi de bunu işaret etmektedir. Burada Platon evrenin meydana gelmiş olması gerektiğini yine varolanlara ilişkin ayrımını temel alan ontolojisine dayandırır. Evren duyulur ve dokunulur bir varlığa sahiptir, ayrıca bir de bedeni (madde) vardır. Bu türden olan her şey duyu algısına dayalı sanı nesnesidir ve meydana gelmiştir. Bu yüzden kozmosun da meydana gelmiş olması zorunludur. Diğer yandan doğan her şey bir neden aracılığıyla meydana geldiğinden meydana getiren bir nedenin bulunması da zorunludur.

Böylece Platon güzeli ve kozmosu birbirine bağlarken iyiyi ve *Demiourgos*'u da birbirine bağlar. Evrenin güzel olması ve onu yapan ustanın da iyi olması Platon'a göre evrenin değişmeyen ve öncesiz sonrasız biçimlerin model alınarak kurulduğunu gösterir. Başka türlü söylememiz gerekirse "dünyanın güzel Demiourgos'un iyi olması dünyanın rasyonel olarak inşa edildiği, bir kaostan çok bir kozmos olduğu anlamına gelir".[51] Kozmos meydana gelmiş şeyler içinde "en güzeli" olduğundan bu zorunludur. Diğer yandan ne kozmos güzelin kendisidir, ne de *Demiourgos* iyinin kendisi. Kimi yazarlar Platoncu

[49] Platon, "Tímaios", 29e. *λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν* ifadesinde geçen *συνίστημι* fiili şeyleri bir araya getirmek anlamında, yoktan var etmeye değil, zaten varolan şeyleri bir araya getirip onlara düzen vermeye işaret etmektedir.

[50] Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 96.

[51] Eric D. Perl, "The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*", *Ancient Philosophy*, cilt 18, sayı 1 (1998): 82.

idealarla Demiourgos'u özdeş kılarak onu bir zihin olarak düşünürler.[52] Kozmos kendi başına iyi ve güzel olanın örneğidir. Dolayısıyla meydana gelmiş bir evren için hem modelin hem de modeli uygulayacak olan ustanın birarada bulunması gerekir. Bu usta modelle özdeş olamaz ne de modellerin varlığı ustanın zihnine bağlıdır. Evreni meydana getiren tanrı değişmeyen ve kendisiyle aynı kalan biçimleri model aldığından kozmos açıklanmaya ve zihinle kavranmaya uygun bir şekilde inşa edilmiştir.[53] Bir modele göre yapılan her şeyin modelin kopyası olması gerektiğinden kozmosun da bir şeyin imgesi (*εἰκών*), yani kopyası olması gereklidir. Diğer yandan iyinin kendisi ve güzelin kendisi kozmosun meydana gelişinde ereksel neden olarak da karşımıza çıkar.

Oluşun ereksel açıklaması için, diyalogda her şeyin (*τὸ πᾶν*) meydana gelişinin niçin bir düzen içinde oluştuğunu, ya da her şeyin kaynağındaki başlatıcının bunları, niçin (ne amaçla) bir düzene getirdiğini açıklamanın gerekliliği vurgulanır ve burada "niçin?" sorusu, aslında Eski Yunan felsefesinin Sokratik geleneğinde "ne amaçla?" sorusuna karşılık gelir. Soruya verilen yanıtın argümanı şudur: Evreni meydana getiren ve her şeyin etkin nedeni olan varlık iyidir ve iyi olan bir şey de herhangi bir şeye karşı hiçbir zaman kıskançlık duymaz, çünkü kıskançlık iyilikle bağdaşmaz. Şu halde kıskanç olmayan bir varlık kendisi gibi iyi ve güzel olan bir şeyin olmasını, dolayısıyla da her şeyin olabildiğince kendisine benzer olmasını ister. "Bilge insanların inancına göre oluşun ve evrenin düzeninin en temel ilkesinin bu olduğunu kabul etmekte bütünüyle haklı oluruz"[54] ifadesi hem evren düzeninin ve oluşun başlangıcında ereksel bir nedeni ilke olarak almamızın zorunlu olduğuna vurgu yapmaktadır hem de bu ilkenin tam bir bilgisine ulaşmanın olanaksızlığını dile getirmektedir. İyinin kendisi düzenin ereksel nedeni olsa da yine de tam olarak bilinemez kalır. İyi ideası kozmosun oluşunda ereksel nedendir, çünkü *Demiourgos* iyi gerçekleşsin diye dağınık halde olan ve biçimden yoksun şeylere biçim ve düzen vermektedir. Böylece Platon kozmosun çeşitli özelliklerinin teleolojik ve teleolojik olmayan açıklamasını birbirinden ayırarak teleolojik nedeni *Demiourgos*'un iyiye yönelen niyet ve amacına bağlar.[55] *Politeia*'da iyi, idealarının bilinme ilkesiydi,

[52] Bu konuda bkz. Perl, "The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*", 83-84.
[53] Plato, "Timaeus", 29a.
[54] *A.g.e.,* 29e-30a.
[55] Grace M. Ledbetter, "Reasons and Causes in Plato: The Distinction between αἰτία and αἴτιον", *Ancient Philosophy* sayı 19 (1999): 258.

Timaios'ta ise varolanın hem bilinmesi hem de var olmasının ilkesi olarak karşımıza çıkıyor. "Tanrı olanaklı olduğu ölçüde her şeyin iyi olmasını, kötü olmamasını istedi, bu yüzden de hareketsiz olmayan ama düzensiz bir devinim ve uyumsuzluk içinde olan duyulur şeylerin bütününü aldı ve düzen içinde olmanın düzensizlikten daha iyi olacağına inandığı için bu bütünü düzensizlikten düzen içine soktu."[56]

Tanrı'nın düzensizlik ve düzen arasında iyi ideasıyla çizdiği ölçüt ideanın formel neden olduğu kadar ereksel neden olduğunu da gösterir. İyi ideası çok kez ifade edildiği gibi Demiourgos'un kendisi değildir,[57] onun yapıtı için baktığı en üst formel modeldir. *Timaios* diyalogunda idealar kozmos için kozmolojik, ontolojik ve teleolojik nedenler olurlar. Belki de bu sebeple Ortaçağ felsefesinde, Platon'un İyi'si ile yaratıcı Tanrı anlayışı birleştirilerek Tanrı'nın kozmolojik, ontolojik ve teleolojik kanıtlaması yapılır. Burada Cassirer'in çok önemli bir saptamasını da dile getirmek gerekir:

> İyi ideası hem antik hem de modern dönemlerde çok kez Platon'un demiurgos'u ile özdeşleştirilmiştir. Ama Platon'un metinlerini ve düşüncelerini daha yakından incelersek böyle bir özdeşleştirmenin olanaksız olduğunu görürüz. İyi ideası ne mantıksal ne de metafiziksel yönden demiurgos ile aynı düzeyde değildir. Çünkü o, diyalektik bir anlayışın ürünü olduğu halde demiurgos, mitolojik bir anlayışın ürünüdür. Demiurgos 'olası kanılar' iyi ideası ise hakikat alanına girer. İlki kişisel bir etken olarak betimlenir. O bir 'zanaatkar' ya da 'sanatçıdır'. İyi ideası hiçbir zaman bu biçimde algılanamaz. Tüm öteki idealar gibi onun da nesnel bir anlamı ve hakikati vardır. O, göksel sanatçının (Tanrı'nın) yapıtını kendisine göre biçimlendirdiği ilk örnek ya da modeldir. O, dünyayı iyi ideasına bakarak yaratır ve yapıtının öncesiz-sonrasız erdem örneğinin yetkinliğine olabildiğince yaklaşması için istek duyar. Platon'un demiurgos'u iyidir ama kesinlikle iyi'nin kendisi değil, yalnızca temsilcisi ve yöneticisidir.[58]

Öyleyse Ortaçağ teolojilerinde ve metafiziklerinde yapıldığı gibi iyi ideasını Tanrı ile özdeşleştirmek Platon'un düşünceleriyle bağdaşmaz. Bu yorum çağdaş düşünürlerden Derrida tarafından da yapılır. "Duyumsanabilir tanrı olarak kozmos" ile "kavranabilir tanrı" arasında

---

56 Plato, "Timaeus", 30a.

57 Sözgelişi Alfred Weber *Felsefe Tarihi*'nde Platon'un tanrısını İyi ideasıyla özdeşleştirir. Alfred Weber, *History of Philosohy*, çev. F. Thilly (New York: Charles Scribner's Sons, 1897), 98-99.

58 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 97.

yaptığı ayrım[59] kozmosu Tanrının görünür bir kopyası ya da örneği olarak ele almaktır ki bu da İyi ile Tanrıyı özdeş kılmak anlamına gelmektedir. Platon'da iyi ideası model olduğu ölçüde formel nedendir, en yakın olanaklı haliyle gerçekleştirilmeye çalışıldığı, bunun için istek duyulduğu ve tasarlandığı ölçüde de teleolojik nedendir. Bu yüzden de iyi ideası "etkili bir neden değil, biçimsel ya da ereksel bir nedendir ve oluş alanına değil, varlık alanına girer".[60] Oluş alanında açıklamaya geçebilmek için ideayla yetinilemez, *Demiourgos*'un kendisine de gerek vardır. Bu, oluşan şeylerde oluşturucu neden olmadan oluşu açıklayamayız demektir.[61] Diğer yandan oluşun düzeni için de formel nedene gerek duyulur. Oluşanın niçin oluştuğunu açıklamak için de ereksel nedene ihtiyaç duyarız. Bu üç neden de Platon tarafından *Timaios* diyalogunda dile getirilir.

İdealar kozmosun varolması için nedendir ama oluşun nedeni olmayıp varolma nedenidir. Bir marangozun yaptığı masa için marangozun zihnindeki biçimin o masanın ortaya çıkışında hangi anlamda neden olduğunu düşünmek gerekir. Açıkça bellidir ki biçim masanın ortaya çıkışında yalnızca formel olarak belirleyicidir, marangoz olmadan biçimin kendisinden bir meydana gelme olmayacaktır. Aristoteles'ten farklı olarak, Platon doğa sürecinin kendi başına, kendi kendinin nedeni olabilen bir süreç olabileceğini kabul etmediğinden onun bir başlangıcı olduğunu ileri sürerek etkin bir nedeni evrensel sürecin başlatıcısı olarak ele alır. Ortaçağ'da Scotus Erigena'nın ileri sürdüğü gibi ideaların "yaratılmış yaratan doğa"[62] olmaları *Timaios*'ta söz konusu değildir. Platon felsefesinde idealar ne yaratılmış ya da meydana gelmiş bir varolmadır ne de ideaların yaratıcı gücü bulunur. Cassirer Platon'un iyi ideasıyla diğer ideaları bilinme, varolma ve gerçeklikleri (*reality*) bakımından birbirine bağladığını söyler. Zira Platon'a göre idealar bilgi nesneleridir ve İyi ideası da ideaların bilinme nedenidir. "Bu idealar İyi'den yalnızca bilinme olanaklarını değil, aynı zamanda asıl varlıklarını

[59] Jacques Derrida, *Khōra*, çev. Didem Eryar (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 39.
[60] *A.g.e.,* 97.
[61] İdeadan oluşu türetebilmemiz için ideanın salt mantıksal devinimi yeterli olmaz, aynı zamanda bu mantıksal devinimin Hegel'de olduğu gibi uzaysal-zamansal devinime özdeş kılınması gerekir. Başka bir deyişle ideanın uzaysal-zamansal kılınması gerekir ki, bu Platon'un düşüncesinde olanaksızdır. İdea'nın varolması uzay ve zamandan bağımsızdır ve uzaysal ve zamansal olana indirgenemez. Düşünülür olan ile duyulur olan arasında keskin bir sınır vardır.
[62] Weber, *History of Philosohy*, 205-206.

ve gerçekliklerini de alırlar" diyen Cassirer bu gerçekliğin ya da tam anlamıyla varolmanın Platon'un dilinde deneysel gerçeklik ya da deneysel olarak varolma anlamına gelmediğini de belirtir.[63] Yine Cassirer'e göre "İyi, Platon'un sisteminde, *ratio cognoscendi* olmakla birlikte *ratio essendi*'dir de; ama *ratio fiendi* değildir; çünkü hiçbir idea sınırlı deneysel bir şeyi üretemez ya da meydana getiremez".[64] Cassirer'e göre böyle bir şey söz konusu olsaydı bu ontolojik değil, metafizik bir yaratma olurdu. Cassirer'in iyi ideasıyla ilgili yaptığı bu çözümlemeyi diğer idealara da genişletebiliriz. *Timaios* diyalogu tam da ideaları oluşun ilkesi ya da nedeni olmaktan çok şeylerin varolmasının ilkesi ya da nedeni olarak alıyor. Zira idealar yoluyla şeyler bilinebilir olur ve 'var olmaklık' kazanırlar. Bir şeyin ne olduğu onun varlığını belirler. Biçimlerin oluştaki düzenin nedenleri olmaları bu anlama gelir. Zira Platon kozmosun meydana gelişinde zorunluluk ve aklın birleştiğini söyler.[65] Zorunluluk biçimler olduğu sürece evrensel akılla özdeştir; *νόος* ise *Demiourgos*'un bilgeliğine karşılık gelir.

Böylece kozmosun oluşu için nedensellik üç anlamda karşımıza çıkar. 1) Kozmostaki düzen, oran ve orantının nedeni olarak idealar formel nedenlerdir. 2) Kozmolojik bir kavram olarak *Demiourgos* etkin ya da hareket ettirici nedendir. 3) *Demiourgos*'un kıskanç olmayıp kendisi gibi iyi olan bir şey ortaya koyma amacı da İyi'nin ereksel anlamda neden olması demektir. Üstelik bu anlamıyla neden, Platon'un yazdığı gibi evrensel düzenin ve oluşun da en üst ilkesidir. Bununla birlikte bu üç neden kozmosun meydana gelişi için gerekli olsa da henüz yeterli değildir. Zira zanaatçı tanrının biçimden yoksun maddeye biçim vererek bütünü meydana getirdiğini söylemiştik. Biçimlerden meydana gelen bir düşünülür dünya kozmolojik oluşu olanaklı kılar. "Bu düşünülür dünya Tanrının yaratıcı ediminin önkoşuludur, Tanrının, geçici ve değişen doğa dünyasını üzerine kuracağı öncesiz-sonrasız ve değişmeyen bir modeldir".[66] Eğer biçimler şeylerin oluşu için tek başlarına yeterli değilse, bu da bizi değişen ve geçici dünyanın üzerine kurulacağı bir başka önkoşulla karşı karşıya getirir: Madde ve uzay kavramları. Öyleyse bir de maddeye, geometrik olarak biçim kazanabilen bir maddeye gerek

63 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 98.

64 *A.g.e.,* 98. Burada *ratio cognoscendi-ratio essendi-ratio fiendi* sırasıyla bilinme nedeni (ilkesi)-varolma nedeni (ilkesi)-oluş nedeni (ilkesi)dir.

65 Platon, "Tímaιος", 48a'da, *οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*.

66 Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 87.

vardır. 4) Biçimden bağımsız olarak mevcut olan uzaysal madde de maddesel anlamda nedendir ve burada madde kozmosun bedeni olarak ele alınmaktadır. *Timaios* diyalogu bize meydana gelen şeylerin meydana gelişinin açıklanması için bu dört nedene birden başvurmak gerektiğini mitosları kullanarak anlatmaktadır. Zira Platon'un felsefesinde kozmusun yokluğu mutlak anlamda bir yokluk değildir. Kozmosun başlangıcının olması düzensiz ve biçimsiz olan şey(ler)in düzen ve biçim kazanmasıdır; dağınık halde bulunanın bir araya getirilmesidir. Oluşun nedenselliği düzensizlikten ve biçimsizlikten düzene geçişin nedenselliği anlamına gelmektedir.[67]

Platon olagelmekte ya da meydana gelmekte olan bir şeyin mutlaka duyulur ve dokunulur bir şey olması gerektiğini, dolayısıyla da cisimsel olması gerektiğini ileri sürerek maddeyi kozmos için zorunlu bir başlangıç nedeni kabul eder.[68] Kozmosun bedenini oluşturacak, onu gözle görülür ve elle tutulur kılacak maddeyi de dört öğeyle ifade eder. Elle dokunulabilir bir şey olmanın nedensel koşulu katılık olduğundan ve bu da toprak öğesinden oluşmayı gerektirirken, görülebilir olmanın koşulu ateş öğesinin bulunmasını gerekli kılar. Bunlardan başka bu iki öğeyi birleştirecek olan ara öğeler olarak su ve havanın bulunması da zorunludur. Böylece dört temel maddi öğe duyulur şeylerin bütünü olarak evrenin bedenini ya da cismini oluşturur. Evrensel temel öğeler dörtten az olamazlar. Çünkü ateş ve toprak iki uç öğe olarak görülebilirlik ve dokunulabilirliğin koşulu olarak mevcut olmalıdır. Ama bu iki uç öğeyi birbirine bağlayacak bir üçüncü öğe daha olmalıdır. Üstelik bu üçü arasında bir orantı da olmalıdır ve en mükemmel orantı da Platon'a göre geometrik orantıdır. Bu orantıyı örnek olarak verilebilecek üç sayı 2, 4, 8'dir. Bu sayılar arasında öyle bir ilişki vardır ki ilki ve ortadakinin oranı ile ortadaki ve sonuncusunun oranı birbirine eşittir (yani 2:4 = 4:8).[69] Böylece her biri bir temel öğeye karşılık gelecek şekilde 4 terim ortaya çıkar. "Evrenin inşa sürecinde bu dört öğenin tamamı da kullanılır".[70]

---

67 Aynı nedenlerle tek bir gökyüzü ya da kozmos olmalıdır. *Timaios*'taki argümana göre birden fazla gökyüzü olmasının olanaksızlığının nedeni onun bir örneğe göre yapılmış olmasıdır. Argümanı daha anlaşılır kılmak için şöyle de ifade edebiliriz: Eğer iki kozmos olsaydı bunların ikisini birden parçaları olarak alan bir üçüncü kozmosu kabul etmemiz gerekirdi. Bu durumda da kozmosu bu model belirlemiş olurdu.

68 Plato, "Timaeus", 31b.

69 Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 45.

70 Plato, "Timaeus", 32c.

Böylece başka bir evrenin meydana gelmesi için geriye bir şey kalmaz. Ortaya çıkan bütün her açıdan tam ve mükemmel olur. Ayrıca Platon, bu temel öğelerin doğası aracılığıyla devinimin nedenini de açıklar. Sözgelişi en az sayıda tabanı olan geometrik şekle sahip cisim aynı zamanda en hareketli doğaya da sahip olur.[71] Burada cisimlerin hareketinin nedeni onlarda bulunan bir hareket olanağıyla açıklanmaktadır. Ayrıca Platon'a göre hareket ettirici bir neden olmadan hareket eden bir şey ve yine hareket eden bir şey olmadan hareket ettirici bir nedenin bulunması da olanaksızdır.[72] Bu da salt idealarla değişme ve devinimin açıklanamayacağını gösterir. Ama devinimin olanağını açıklamak ya da devinimdeki düzeni ortaya koymak için idealara başvurmak gerekir. Maddi öğenin de evrenin başlangıcı ya da ilkesi olarak eklenmesiyle *Timaios* diyalogundaki kozmosun meydana gelişine ilişkin nedensel açıklama tamamlanır.

'Madde' ve 'Uzay' Kavramlarının Kozmolojik Açıklamadaki Rolü

Platon *Timaios*'ta kozmosun cisimselliğinin nedeni olarak ortaya koyduğu dört öğeyi geometrik biçimlerden türetir. Bu türetim de biçimlenmemiş ve belirsiz olan maddenin geometrik biçimlenmeye uygun, yani belirlenebilir bir doğaya sahip olduğunu gösterir. *Demiourgos* evrenin maddi öğeleri olarak dört temel öğeyi meydana getirse de bu öğeler yoktan ortaya çıkmazlar. Ortaya çıkışları için bu öğelerin kendisinden meydana geldiği bir şey de olmalıdır ve bu şeyin de hep varolması gerekir. Platon da diyalogda bu şeyi açıklamaksızın var kabul ederek oluşu türetme çabasına girer. Bu türetme geometrik biçimler aracılığıyla yapılır. Bütünün biçimi ise yine her açıdan kusursuz kabul edilen, her yanı merkezden eşit uzaklıkta olan küre olur. Aristoteles'e göre bir küreden sınırı ve biçimsel özellikleri atılınca geri kalan maddeden başka bir şey olmaz. "Bunun için de" der Aristoteles, "Platon da *Timaios*'ta maddenin ve uzamın aynı şey olduğunu söylüyor".[73] Platon'un uzay kavramı olarak kullandığı *khōra* aynı zamanda maddeye de karşılık gelir ama bu madde ayrımlaşmamış ve belirlenmemiş olsa da geometrik olarak biçim alabilen bir maddedir.

[71] *A.g.e.*, 56a.
[72] *A.g.e.*, 57e.
[73] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 209b 11-12.

Khōra Platon tarafından yapılmış olan ontolojik çatalda kendisine bir yer bulamaz, bunun için de Platon tarafından ne duyulur ne de düşünülür bir varlığı olan bir şeydir. "Onun *ne o ne de bu* olduğunu ya da *aynı anda* hem o hem de bu olduğunu bile söyleyemeyiz".[74] Platon *khōra*'yı kavranabilir ve değişmeyen idea ile bu ilk örneğin kopyası olan ve duyulur olandan ayırarak ona "üçüncü tür" (*tritos genos*) der.[75] Bu üçüncü türden bir varlığa sahip olma onun diğer iki tür varolanla ilişkisini koparmaz, çünkü şeylerle biçimler arasında bir pay alma ilişkisi varsa *khōra* bu ilişkiyi olanaklı kılan şeydir.[76] Bir formu olmadığından kavranamaz ama kavranabilir olanın üzerine damgasını bırakmasını da olanaklı kılan bir doğası vardır. O tam anlamıyla saf maddedir ama bu madde geometrik biçim kazanabilen bir şeydir. Onun doğası geometrik biçim almasını olanaklı kıldığı için bu madde aynı zamanda evrensel oluşun da olanağını meydana getiren bir neden, bir tür maddi neden olarak karşımıza çıkar. Derrida'nın ifade ettiği üzere "yalnızca *bir tek khōra* ve bizim anladığımız anlamda, ne kadar bölünebilir olursa olsun, bir tek *khōra* vardır".[77] Bu uzayın ya da maddenin hep farklı biçimler alarak bölünebilse de yine aynı uzay ya da madde olduğu anlamına gelir. Bu anlamıyla devinime ve oluşa imkan tanıyan bir varolma olarak ele alınmalıdır. *Khōra* devinim ve oluşa bu imkânı tanımadığı sürece bir kozmogoni de olanaksız olacaktır. *Timaios* diyalogu kozmolojiyi "uzayla ya da (aynı şekilde bu da söylenebilir) maddeyle başlatır, çünkü bu aşamada madde ile uzay ayrımlaşmamıştır" ve maddeyi "biçimlerin zarfı olarak uzayla özdeşleştirir".[78] Burada kastedilen "başlatır" ifadesi uzayın diyalogda varsayıldığını göstermektedir, çünkü Collingwood'a göre

[74] Derrida, *Khōra*, 13. Derrida burada yaptığı yorumda Platon'un *khōra* adı altında ifade ettiği şeyin filozofların çelişmezlik mantığına meydan okuyan ve "logos mantığından farklı olan mantığı" ortaya çıkaracağını söylemektedir. Bu yorum kabul edilecek olursa duyum ya da düşünce yoluyla bilinemez olanın mantık dışı olduğunu söylemek gerekirdi. Varolanın bilinmesi temelinde yapılan ayrımlaşmış kategorilerden birine girmediğini söylemek yeterli gelecektir. Burada bu tartışmaya girilmeyecek olsa da şunu söylemek gerekebilir. Mantık dışı olan her şey düşünülemez ya da bilinemez olsa da bu ilişki tersinden doğru değildir. Kaldı ki "*khōra*'nın hem o hem bu olduğunu bile söyleyemeyiz" ifadesinde çelişmezlik mantığına aykırı bir durum yoktur. Üstelik *khōra* kavranabilen bir şey olmasa da kavranabilenle belirsiz ve anlaşılması zor bir ilgi içindedir (51b). Yine onun ne duyumsanabilir ne de düşünülür bir şey olmaması da çelişmezlik mantığına aykırı gelmez. Biçimden yoksun olanın duyum ya da düşünce yoluyla yakalanamaması doğası gereği zorunludur.

[75] Platon, "Τίμαιος", 48e - 49a ve 52a.

[76] Aristoteles, *Fizik*, 209b 33 - 210a 2.

[77] Derrida, *Khōra*, 27.

[78] Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 88.

Tanrının uzayı yaptığına ya da uzayın türetilişine ilişkin diyalogda hiçbir çaba yoktur. Peki, bu madde ve uzayın ayrımlaşmamış bütünlüğünden ne anlamak gerekir? Bununla biçimi olmayan ve belirsiz bir şey olarak, bir *apeiron* olarak maddenin geometrik biçim kazanabilirliğine, böylece de oluşa imkan tanıyan bir doğaya sahip olduğuna gönderme yapılıyor gibidir. Böyle ele alındığında *khōra*'nın varolması geometrik bir uzayla özdeş olarak da görülebilir. Şöyle ki, kendisi geometrik olmayan ama geometriye olanak tanıyan bir uzay olarak ele alınabilir. Geometrik yayılıma olanak tanıyan ve geometrik simetri yasalarına zemin tanıyan bir yer gibidir. Kendisi bir yerde olmayan ama kendi kendisinin yeri de olan madde olarak tanımlanabilir. Bu geometrileştirilebilir uzay maddi öğeler olarak maddeye de önce gelen ve biçimsiz bir yapı olarak vardır. *Khōra*'nın oluşa ve kozmosa önceliği de zamansal bir öncelik olmaktan çok mantıksal bir önceliktir. Zamansal olarak önceliğin olanaksızlığı zamanın doğasından kaynaklanan bir olanaksızlıktır. Buradaki mantıksal öncelik konusunu şimdilik bir kenara bırakarak bu maddenin belirlenmiş olan maddeyle ilişkisine geçmemiz, hem uzay ve maddenin ayrımlaşmamış birliğini hem de bu birliğin tanrının yaratıcı eylemi olarak oluş eylemine nasıl olanak tanıdığını belirlememiz gerekir.

Platon'a göre dört temel maddi öğe doğmuş olan öğelerdir, yani biçim kazanmış olan maddesel öğeler olarak söz konusudurlar. Bu yüzden de bunlar ilkeler ya da kozmosun temel öğeleri olamazlar.[79] Bu maddi nesneler değişmez olan ilkeler değildir, çünkü sürekli bir değişim içindedirler. Bu yüzden Platon, bir şeyin farklı zamanlarda farklı durumlara geçtiğini gözlemlediğimizde bu öğeleri o şey için değil, o şeyin sahip olduğu nitelik için söylemek gerektiğini ileri sürerek, bu nesnelerin aslında kalıcı olmayıp uçup giden şeyler olduğunu belirtir.[80] Dolayısıyla bu öğeler tözler değil, niteliklerdir.[81] Öyleyse bu öğeler cisimsel tözler olmaktan çok değişen nitelikler oldukları ölçüde meydana gelmiş şeyler olmalıdır ama onların kendisinden meydana geldiği şey değişmez ve kalıcıdır. "Bütün cisimleri içine alan doğa" demektedir buna Platon.[82] Dolayısıyla hiçbir zaman kendi özelliğinden ayrılmadığından onu hep aynı sözle (*logos*) göstermek gerekir. Bu şeyle ilgili olarak içine aldığı şekiller vardır ama kendisi o şekillerden biri içinde asla değildir,

[79] Plato, "Timaeus", 48b.
[80] *A.g.e.*, 49d-e.
[81] Cornford, *Plato's Cosmology*, 178.
[82] Plato, "Timaeus", 50b.

yine de her şeyi içine alır demek doğru olacaktır. Doğası herhangi bir şeyin onun üzerine damgasının basılmasına izin veren bir doğadır. Onun içine giren şeylerle devinir-değişir, şekil alır ve tekrar şekil alır. Bu içine giren şeyler sayesinde başka zamanlarda farklı şekillerde görünen ama asla kendisi olarak görünmeyen bir şeyden söz etmektedir Platon. "İçine girip çıkan şeyler her zaman varolan şeylerin kopyalarıdır",[83] dolayısıyla bu yer ya da maddenin içine aldığı biçimler ideal biçimlerin kendisi olmayıp bunların da kopyasıdır. Bu düşünce son derece önemlidir, çünkü bu uzay-madde bileşiği diyebileceğimiz yapı içine tek tek nesneleri almayıp değişmeyen, öncesiz-sonrasız biçimlerin kopyalarını almaktadır[84] ve kendisi böylece tekil bir nesneye dönüşmektedir. Platon böylece meydana geleni, bu meydana gelen şeyin içinde meydana geldiği yeri ve meydana gelenin örnek alındığı modeli birbirinden ayırır. Bu yeri Platon, doğan her şeyi içine alan yer olarak belirterek[85] bu üç şeyin, mutlak varolan, doğan varlıkların (dört öğe) ve bunların içine doğduğu yerin evrenin başlangıcına ilişkin üç ilke olduğunu söyler.[86] Cornford bu kap, zarf, ya da toplanma yeri olarak ifade edebileceğimiz *khōra*'yı madde olarak belirlememiz için bir gerekçe olmadığını, çünkü Platon'un da madde terimini kullanmadığını belirtir. Ona göre bu kap, şeylerin yapıldığı bir şey olmayıp, bir aynada belirip kaybolan imgeler gibi niteliklerin içinde belirdiği şeydir.[87] O cisimsel nitelikleri içine alırlığı olan bir kap gibi düşünülmelidir. Ne var ki, Platon altınla çeşitli şekiller yapan bir sanatçının yaptığı şekillerin ne olduğu sorulduğunda altındır yanıtının en doğru yanıt olacağını belirterek, her şeyi içine alan kap için de aynısının geçerli olduğunu söylemektedir.[88] Platon *khōra*'yı *hypodokhē* olarak, yani doğan şeyleri içine alan bir yer olarak ele almıştır ve pek çok uzman da bu ele alınışından hareketle onun ne uzay ne de madde olabileceğini düşünmüştür. Bununla birlikte Platon, *khōra*'yı kimi kez duyulur cisimlerin ayrılmaz bir oluşturucu öğesi olarak, içinde biçimlerin kopyalarının içkin olarak belirip yok olduğu bir şey, sanki maddeymiş gibi, kimi kez de içinde duyulur cisimlerin yerleşmiş olduğu

---

83 Plato, "Timaeus", 50c.

84 Burası Platon'un "pay alma" düşüncesini de açık kılar. Buna göre cisimsel ve duyulur şeyler ideal biçimden pay almayıp bu duyulur şeyin kopya biçimi ideal biçimden pay almaktadır. Bu da biçimin niçin şeyler için bilme ya da varolma koşulu olarak yorumlanması gerektiğini ortaya koyar.

85 Plato, "Timaeus", 52a.

86 *A.g.e.,* 52d.

87 Cornford, *Plato's Cosmology*, 181.

88 Plato, "Timaeus", 50a-b.

ve devindiği, onlardan ayrılabilir olan uzaymış gibi dile getirmektedir.[89] Bu çok anlamlı kullanımın yol açtığı güçlük için bir çözüm yolu, bu "yer" olarak, *hypodokhē*'nin "destekleyen" ve "besleyen" anlamlarında düşünülmesidir.[90] Zira burada duyulur cisimleri ya da kopya olan biçimleri içine almakla kastedilen, yukarıda da değindiğimiz pay alma ilişkini olanaklı kılan bir şekilde bu biçimleri ayakta tutan şeydir. Bu anlamıyla biçimlerin içini doldurur gibi onları içine alan bu "üçüncü tür" bir tür madde uzayı gibi tasarlanmaktadır. Bu anlamıyla biçimleri besleyen, tutan şey olarak ele alınabilir. Zira meydana gelen şeylerin varlığı biçimlere bağlı olduğu kadar oluşu da bu üçüncü türe bağlıdır.

Sonuç

Platon'un doğa felsefesi üzerine bilinen tek yapıtı olan *Timaios* diyalogunda ortaya konulan ontoloji, onun *Phaidon* ve *Politeia* diyaloglarında ortaya koyduğu varolma, varolan kavramlarına ilişkin yapmış olduğu ayrımları ve şemalaştırmaları tamamlayan bir öğreti olarak karşımıza çıkıyor. *Timaios*'ta oluş ile ontolojinin nasıl birleştiği görülmekle kalmıyor, aynı zamanda ontolojinin oluş açıklamasında nasıl bir temel rolü oynayacağı da ortaya konuyor. Üstelik Platon'un düşüncesinde ideanın ne anlamda devinim-değişim ve oluşun nedeni olarak ele alınabileceği de gösteriliyor. Buna göre idealar şeyler söz konusu olduğunda onların oluş ve değişme nedenleri olamıyorlar. Sözgelişi devinen bir cisim, ateş gibi bir öğe söz konusu olduğunda, ateşin niçin yukarı doğru devindiği, formel nedenle (*eidos*) açıklansa da niçin meydana gelmiş ya da devinmekte olduğunu açıklamak için formel nedenden fazlası gerekir. Zira fizik dünyanın yapısında formel olan belirleyici olsa da bu dünyanın oluşa gelmesinde yalnızca düzen ve oran sağlayan neden olarak etkili olacaktır. Bu anlayış özellikle varolmak, olmak ile doğmak ve meydana gelmek fiillerinin ayrımı temelinde bize ontolojiden ne anlamamız gerektiğini de söylüyor. Bu şekilde *Politeia*'da yapmış olduğu ayrıma geri döndüğümüzde duyulur dünyanın niçin bir sanı nesnesi olabileceği de açıklık kazanıyor. Zira *Timaios*'taki ayrım gösteriyor ki, biçimler (idea) iki türlüdür. Biri öncesiz-sonrasız, değişmeyen ve hep aynı kalan ilk örnekler ya da modeller olarak ideal biçimler. Diğeri ise maddeyle bütünleşen ve duyulur nesneleri meydana

[89] Joshua J. Reynolds, "How is the Third Kind in Plato's Timaeus as Receptacle", *Ancient Philosophy*, sayı 28 (2008): 95.

[90] *A.g.e.,* 96.

getiren, adeta bir balmumu (*khōra*) üzerindeki damgalar olarak duyular dünyasında karşımıza çıkan, bir var olup bir yok olan, sürekli değişen biçimler. Bu, Platon'un idealar öğretisinin, sürekli duyulur şeylerin ideaların kopyası olarak ele alındığı öğretinin yeniden incelenmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü pay alma ya da kopyası olma, burada şeylerin kendileriyle biçimler arasında bir ilişki olmaktan çok, biçimlerin kendileriyle biçimlerin kopyaları arasındaki bir ilişki olmak aracılığı üzerinden kendini var kılan bir ilişkidir. Ya da en azından duyulur cisimsel dünya ile düşünülür dünya arasındaki pay alma ilişkisini böyle yorumlamak gerekir.

Kaynakça

Aristoteles. *Metaphysica*. Editör Werner Jaeger. New York: Oxford University Press, 1957.

-. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

-. *Metaphysics*. Çeviren Joe Sachs. Santa Fe: Green Lion Press, 2002.

Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.

Collingwood, Robin G. *Doğa Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.

Cornford, Francis M. *Plato's Cosmology*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Derrida, Jacques. *Khōra*. Çeviren Didem Eryar. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Gülenç, Kurtul. "Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik", *FelsefeLogos*, sayı 35-36 (2008): 117-138.

Ledbetter, Grace M. "Reasons and Causes in Plato: The Distinction between αἰτία and αἴτιον", *Ancient Philosophy*, sayı 19 (1999): 255-265.

Liddell, Henry George – Scott Robert. *A Greek – English Lexicon*. Hazırlayan H. G. Liddell – R. Scott. New York: Oxford University Press, 1996.

Perl, Eric D. "The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*". *Ancient Philosophy*. Cilt 18, sayı 1 (1998): 81-92.

Platon. "Τίμαιος", *Platonis Opera* Cilt IV içinde, 1532-1627. Editör John Burnet. New York: Oxford University Press, 1922.

-. "Timaeus", *Complete Works* içinde, 1224-1291. Çeviren Donald J. Zeyl. Editör John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

-. "Theaetetus" *Complete Works* içinde, 157-234. Çeviren M. J. Lewett. Editör John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

-. "Gorgias". *Complete Works* içinde, 791-869. Çeviren Donald J. Zeyl. Editör John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

-. *Kritias*. Çevirenler Erol Güney ve Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

-. "Cratylus". *Complete Works* içinde, 101-156. Çeviren C. D. C. Reeve. Editör John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

-. "Republic". *Complete Works* içinde, 971-1223. Çeviren G. M. A. Grube. Editör John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

-. *Mektuplar*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

-. *Phaidon*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Reynolds, Joshua J. "How is the Third Kind in Plato's Timaeus as Receptacle", *Ancient Philosophy*, sayı 28 (2008): 87-104.

Taylor, A. Edward. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.

Weber, Alfred. *History of Philosohy*. Çeviren Frank Thilly. New York: Charles Scribner's Sons, 1897.

QUINE İLE PLATON'UN *TIMAIOS*'UNU OKUMAK

Aliş SAĞIROĞLU*

READING PLATO'S *TIMAEUS* WITH QUINE

Öz

Willard Van Orman Quine, bütün bilimsel kuramların aslında bir mit olduğunu ve olgularla sadece sınır bölgelerinde temas ettiklerini düşünmektedir. Platon'un bir Dünya yaratılış miti olarak gelişen Timaios diyaloğu, Quine'ın bu tezlerini eleştirel bir biçimde tartışmak için zengin imkânlar sunmaktadır. Aynı zamanda bu ilişkiyi tersinden kurmak ve Quine'ın tezlerinden hareketle Timaios diyaloğunun, bir mit değil bir bilimsel anlatı olduğunu savunmak mümkündür. Bu incelemenin sonucunda ortaya çıkan sonuca göre Platon'un idealar öğretisi, bilginin kesin bir hakikat üzerinden tarifi bakımından, Quine'ın tezlerine göre daha avantajlıdır. Quine'ın tezleri ise hakikati tüketmeksizin ona sürekli yaklaşan modern bir bilim yaklaşımı önerisi içermektedir. Bu bakımdan Quine için bir kuram, gelecekteki deneyimlerimiz hakkında başarılı öngörüler üretebildiği ölçüde bilimseldir. Platon mit ile logosu aramakta, Quine ise logos ile miti bulmaktadır. Quine göre fiziksel nesneler miti, deneyimlerin akışı hakkında yönetilebilir bir yapı oluşturmak açısından etkisi kanıtlanmış olması itibarıyla, epistemik olarak diğer mitlerden daha üstündür.

Anahtar Kelimeler: İndirgemecilik, mit, epistemoloji, ontoloji, idea, analitik, sentetik, kuram, bilim.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğr. Gör. Dr., e-mail: alissagiroglu@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 193-216.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 09.10.2015)

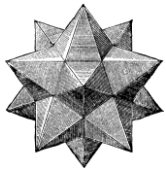
Abstract

Willard Van Orman Quine believes that scientific theories are just cultural myths which impinge on experience only along the edges. As a myth of the World creation, Plato's dialogue Timaeus offers rich possibilities to illustrate Quine's thesis and critically discusses its tenets. It is equally possible to use Quine's approach in the opposite sense and defend that Timaeus is not a myth but rather a scientific explanation. We consider that the theory of platonic ideas provides a better foundation for defining science as an expression of the absolute reality. Whereas Quine postulates a modern theory of science in which science is approaching an ultimate reality without ever consuming it. In this perspective a theory is scientific in so far as it is capable of producing successful predictions of future experiences. Plato searches the logos with a myth while Quine finds a myth using the logos. According to Quine, the myth of physical objects is epistemologically superior to most in that it is more efficacious than other myths for providing a manageable structure into the flux of experience.

Keywords: Reductionism, myth, epistemology, ontology, idea, analytic, synthetic, theory, science.

***

Giriş



1

Bu makalede Willard Van Orman Quine'ın bilgi kuramı göz önünde tutularak Platon'un en geç eserlerinden biri olduğu savlanan Timaios'un eleştirel bir okuması yapılmaktadır. Antik yunan felsefesi metinleri ilk olarak dönem felsefesinin temellendirilmesi ve dilbilimsel sorunlar

[1] "William & Robert Chambers Encyclopaedia - A Dictionary of Universal Knowledge for the People", *Small Stellated Dodecahedron* (Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1881).

açısından incelenmelidir. Bunun yanı sıra, modern sorunların çözümü açısından da okunmaları önem taşımaktadır. Çalışmamızda bu iki açı da gözetilecek ve Timaios'un Platon'un felsefesi içindeki yeri sorgulanırken, Platon'un tezleri, Quine'ın bilimsel kuramlar hakkındaki görüşlerinden yararlanılarak değerlendirilecektir. Makalenin birinci bölümünde Timaios diyaloğu özetlenecek ve Platonun orta ve geç dönemlerine dair akademik tartışmalarla ilişkilendirilerek tartışılacaktır. İkinci bölümde Quine'ın bilgi kuramı hakkında bilgi verilecek ve "Two Dogmas of Empiricism" (Deneyciliğin iki Dogması) adlı makalesi tanıtılacaktır. Üçüncü bölümde Quine'ın açıklamalarından hareketle Timaios'da sergilenen kuramların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda perspektifler sunulacak ve Quine'ın yaklaşımının limitleri tartışılacaktır. Quine, bütün bilimsel kuramların birer mit olarak düşünülebileceğini ve olgularla ancak sınır bölgelerinde bağları olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşle bağlantılı olarak Platon'un Timaios diyaloğunun hangi statüde ele alınması ve okunması gerektiği değerlendirilecektir. Tartışılacak olan bir diğer husus da hangi felsefecinin bilimin temelleri sorusuna daha doğru bir yaklaşım geliştirdiğidir.

Timaios Hakkında

Timaios diyaloğu ana gövdesi itibarıyla tek bir konuşmacının sunumu üzerinden kaleme alınmıştır ve bu yönüyle diğer Platon metinlerde karşılaştığımız tartışma formuna tezat oluşturur. Yine Timaios'da yer alan tezler birçok Platon diyaloğundan farklı olarak somut iddialar içerirler ve örneğin Menon, Theatetus ya da Parmenides'de karşılaştığımız türden ucu açık tartışmalarla sonuçlanmazlar. Eser bu yönleriyle stil ve içerik bakımından kendi içinde bir istisna oluşturur. Timaios, esas olarak evren üzerine bir anlatıdır ve en temelde karmaşadan düzenin nasıl doğduğunu sorgular. Başta Aristoteles[2] olmak üzere birçok erken yorumcu Platon'un metnini bir yaratılış öyküsü olarak okumuşlardır. Platon sonrası akademinin yönetimini üstlenen Speusippe'nin yorumu, bunun tersine metinde dile getirilen yaratılışın bir metafor olarak ele alınması yönündedir.[3] Buna göre yaratılış teması aslında yaratılmamış olan bir evrenin akledilmesini sağlayan pedagojik

[2] Aristotle, *De Caelo*, çev. J. L. Stocks ve Harry Bernard Wallis (Oxford : The Clarendon Press, 1922), 279b34–280a11.

[3] Aryeh Finkelberg, "Plato's Method in Timaeus", *The American Journal of Philology* 117, sayı 3 (01 Ekim 1996): 1.

bir metafordur. Bu yönüyle Timaios'un farklı okumaları dini tartışmalar açısından da önem taşımaktadır. Metnin en azından bazı bölümlerinin bir metafor olarak düşünülmesinin Quine'ın daha sonra tartışacak olduğumuz bakış açısı ile uyumlu olduğunu belirtmeliyiz.

Timaios'un ilk satırlarında Platon, Sokrates'in ağzından bize diyaloğun nasıl okunması gerektiği ile ilgili önemli bir ipucu verir. Bir önceki gün hazırda bulunanlardan biri eksiktir ve Sokrates'e göre mevcut olmayanın rolünü Timaios'un anlattıkları dolduracaktır.[4] Bu ifade, diyalogdaki tezlerin aslında erişilemeyen bir hakikat hakkında ileri sürüldüğü şeklinde okunabilir ve az önce dile getirdiğimiz metafor yorumu ile uyumludur.

Bu açılışın ardından Kritias, ilk insanların ve bunların en iyileri olan ilk Atinalıların hikâyelerinin dile getirildiği Atlantis efsanesini özetler ve Solon'un mısırlı rahiplerden duyduğu bu masal tadındaki anlatıyı gerçek tarihle ilişkilendirmeyi önerir.[5] Sokrates efsanenin uydurulmuş bir masal değil gerçeğin ta kendisi olduğunu belirtir ve davetliler ilk insanların hikâyesini ele almadan önce evrenin hikâyesini anlatmak gerektiği konusunda fikir birliğine varırlar.[6] Bu satırlar, Platon'un yapılacak tartışmanın epistemolojik statüsü ile ilgili okuyucuya yaptığı uyarılar gibi ele alınabilir. Tartışılacak olanların ya bir masal ya da Sokrates'in yorumuyla gerçeğin ta kendisi olabilme ihtimali vardır.

Timaios'un söylevinin ilk bölümü (27d-47e) göksel cisimler ve rasyonel akıl gibi Tanrı'nın[7] ilk olarak yarattıkları ile ilgilidir. İkinci bölüm (47e-69a) yaratılmış şeylerin zemini ve geometrik cisimler olarak tasavvur edilen dört elementin niteliklerinin tartışılmasına ayrılmıştır. Üçüncü bölüm, (69a-92b) zorunluluk ile biçimlenen imkânları ve maddenin doğasını dikkate alan Tanrı'nın, insan vücudunun değişik kısımlarını yaratmasının hikâyesini anlatır.

---

4 Platon, "Timée", *Oeuvres Complètes* içinde, çev. L. Robin ve J. M. Moreau, c. 2 (Paris: Gallimard, 2000), 17. (Alıntılanan Platon eserleri için Stephanus, Aristoteles eserleri için Bekker sayfa numaraları kullanılmaktadır.)

5 *A.g.e.*, 26.

6 *A.g.e.*, 26a–27c.

7 Timaios bağlamında kullandığımız Tanrı kelimesi *δημιουργός*'un karşılığıdır. Demiurgos zanaatkâr anlamına gelmektedir. Zaman içinde üretici ardından da yaratıcı anlamlarını kazanmıştır.

Bizim yapacağımız analiz açısından önemli olan pasajların çoğu ilk bölümdedir. İlk olarak Timaios evrenin yaratılışı hikâyesine geçmeden önce önemli bir ayrım yapmak gerektiğini belirtir. Her zaman var olan, dönüşmez. Her zaman dönüşen, ise var değildir. Bütün dönüşenler, onlara neden olanın zorunlu etkisi altında dönüşürler. Çünkü hiçbir şey onu dönüştüren nedenden bağımsız olarak dönüşemez. Dünyanın ve dönüşen şeylerin kaynağını da bu biçimde ele almak gerekir.[8] Timaios, Tanrı'nın dönüşmeyen ve değişmeyen ebedi bir modele bakarak evreni yarattığını ve sonucun zorunlu olarak güzel olduğunu belirtir.[9] Değişmeyen ve ebedi olan hakikatler üzerine görüş belirtenler kararlı ve sarsılmaz olacaklardır. Tersine dönüşenler hakkında konuşanlar ancak olası kanılar üzerinden akıl yürütebileceklerdir. Buna göre, varlığın kesinlik ile ilişkisi ve dönüşen şeylerin kanıyla ilişkisi bir simetri oluşturur.

Bu pasajın ardından Timaios, hem felsefe hem de teoloji açısından önemli olan bir sorun ortaya atar. Söz konusu olan Dünya'nın ve dönüşüme tabi diğer şeylerin hangi neden için yaratıldığıdır. Tanrı her şeyden önce iyilik dolu ve kıskançlıktan yoksundur. Bütün diğer şeylerin mümkün olduğu ölçüde kendisine benzemesini ister. Görünen ama karmaşa içinde bulunan bütün malzemeyi alır ve bir düzen verir. Çünkü Tanrı iyidir ve onun nezdinde düzen karmaşadan iyidir.[10] Bu yapının akıl ile donanması, akıldan yoksun olmasına göre daha güzel olacağı için aklı da ilave eder. Bireyde aklın, ruhtan yoksun olarak yer almasının imkânsız olduğunu fark ettiği için ruha aklı, ruhu da bir bedene yerleştirir. Tanrı Dünya'yı yaratırken bütün canlılar içinde en mükemmel olanı örnek almıştır ve parçalı olan bir şey yerine, bütün canlıların parçası olduğu tek bir şeyi örnek almıştır. Dünya bütün görünen canlıları asıl paradigmada olduğu gibi kendi içinde birleştirir. Dünya oluşmuş şeyler içinde bu nedenle en güzelidir.[11] Peki, bütün bu canlıları içinde barındıran kendisi de canlı olan Dünya, tek midir, yoksa birden çok mudur? Birden çok olsaydı, bu dünyaları içinde barındıran yeni bir canlı Dünya gerekecekti.

8 Platon, "Timée", 28a.
9 *A.g.e.*, 28b.
10 *A.g.e.*, 29e–30b.
11 *A.g.e.*, 30c.

Bu nedenle bütün canlıları içinde barındıran bu Dünya (tanım gereği) tektir.[12]

Timaios Hakkında Tartışmalar

Timaios'un bize anlattığı sistem birçok ara tanrının devrede olduğu ama her şeyin tek bir Tanrı'nın altında anlaşılması ya da içindeymiş gibi düşünülmesi gereken akla, ruha ve bedene sahip bir dünya ve evren modelidir. Bu model Platon'un bir tür panteizmi savunup savunmadığını sorusunu akla getirmektedir.[13] Bir başka sorun, Timaios'tan özetlediğimiz bu pasajın Parmenides ve Theatetus gibi diyaloglarla uyumlu olup olmadığıdır. Eğer Parmenides'de şeylerin idealardan pay alma mekanizması hakkındaki yapılan eleştiriler, Platon'un orta döneminde savunduğu tezleri terk etmesi anlamına geliyorsa bu diyalog son döneme ait olmamalıdır. Bu eleştiriler Timaios'un, dönüşüme tabi kopya ve gerçek varlığın yani ideanın ilişkisini merkezde tutmasını dikkate alır ve bunun daha sonra Parmenides'de yapılan eleştiriler ile çeliştiğini savunurlar. Bu bağlamda Timaios'un yazılış tarihini öne çekmeyi teklif eden araştırmalar vardır.[14] Timaios'un, Parmenides'de dile getirilen ve ideaların kavranışıyla ilgili güçlük yaratan üçüncü adam argümanıyla[15] uyumlu olduğunu savunan yazarlar ise genellikle argümanın Platon'un idealar kuramı açısından sorun teşkil etmediğini, sadece pay alma ilişkisinin mimetik ya da paradigmatik olarak düşünülmesine karşı bir uyarı olduğunu düşünürler.[16] Yazım tarihini saptama sorunu dışında, diyalogda esas olarak Platon'un kendi

[12] Platonun Dünya'nın tek olduğu konusundaki argümanı zayıf görünüyor. Çünkü o aslında bizim Dünya'mızdan bahsediyor ama argümanı her zaman en üst bir tekil Dünya olacağını savunuyor. En üst Dünyanın bizim bildiğimiz Dünya olduğunu göstermek için fazladan öncüller öne sürmesi gerekirdi. Ne kadar çok dünya olursa olsun, tek bir Dünya ideası vardır ve bu da asıl Dünya'dır demiş olsa idi daha tutarlı olacaktı.

[13] Daha fazla bilgi için bakınız: Mary Lenzi, "Platonic Polypsychic Pantheism", ed. Sherwood J. B. Sugden, *Monist* 80, sayı 2 (1997): 232–50.

[14] Timaios'u erken tarihleyen araştırmalara örnek : G. E. L. Owen, "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues", *The Classical Quarterly*, New Series, 3, sayı 1/2 (01 Ocak 1953): 79–95.

[15] Platon, "Parmenide", *Oeuvres Complètes* içinde, çev. L. Robin ve J. M. Moreau, c. 2 (Paris: Gallimard, 2000), 132a–b.

[16] Üçüncü adam argümanının doğru anlaşıldığı takdirde geç diyaloglar açısından bir sorun yaratmadığını düşünen çalışmalar için bakınız: Sarah Waterlow, "The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism", *Mind*, New Series, 91, sayı 363 (01 Temmuz 1982): 339–57.

görüşlerini savunup savunmadığı konusunda da tartışmalar vardır.[17] Örneğin Taylor'a göre Timaios, pisagorcu din ve matematiği Empedokles'in biyolojisiyle harmanlayan bir metindir.[18] Dört elementin türetilişleri pisagorcu bir metot izler gibi görünmektedir. Hatta Taylor'a göre Timaios'daki kuramları, Platon'un kendi tezleri olarak görmek hatalıdır.[19] Timaios'daki Pisagor etkisini Taylor'dan çok önce Proclus da dile getirmiştir.[20] Bir diğer önemli tartışma, Aristoteles'in de katıldığı Platon'un Dünya'nın yaratılmış olduğunu hangi seviyeden söylediği konusudur. Bazı yorumculara göre bu didaktik ve metaforik bir yaklaşımdan ibarettir.[21] Bir başka yaklaşım bu tutumu Platon tarafından ciddiye alınan bir analojik izah tarzı olarak görmektir.[22] Aristoteles, Platon'un konuya bir metafor olarak yaklaşamayacağını De Caelo'daki[23] eleştirisinde belirtmektedir. Fakat bu eleştiri analojik bir açıklamanın söz konusu olduğunu zorunlu olarak reddetmez. Modern bir dille kendi görüşümüzü dile getirirsek bu açıklamalar Platon açısından doğru olduğuna inanmak için haklı sebepler olan konjonktürlerdir yani eldeki en iyi öngörülerdir. Doğrulukları hakkında sistematik bir kanıt sunmak o an için mümkün değildir ama geçerli kabul edilirler.

Bu konunun daha iyi yorumlanması için Platon'un kendi metnine başvurmak yerinde olacaktır. Timaios, Dünya'nın yaratılışı ile ilgili kozmogonik öyküyü tamamladıktan sonra bu ana kadar sadece aklın yaptıklarını anlattık ama devamında zorunluluğun etkilerini açıklamak

---

17 Taylor ve Proclus'un iddialarının eleştirisi ve diğer yaklaşımlar için bakınız : Paul Shorey, "Recent Interpretations of the Timaeus", *Classical Philology* 23, sayı 4 (1928): 345.

18 A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, First Edition, First Printing edition (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1928), 11.

19 *A.g.e*.

20 Proclus, *Proclus:Commentary on the Timaeus of Plato*, çev. Thomas Taylor (Presidio: The Internet Archive, 2010), 786.

21 *διδασκαλία χάριν* yani eğitim amaçlı bir yaratılış anlatısı bu tartışmalarda açıklama üreten (*heuristic*) bir düzenek olarak yorumlanmaktadır. Bu tür bir düzeneğe başka bir örnek olarak sosyal kontrat teorileri gösterilebilir. Sosyal kontrat kuramcıları zorunlu olarak tarihin belirli bir noktasında gerçekten böyle bir anlaşma imzalandığını düşünmezler. Sosyal kontrat, toplumun hangi temeller üzerinde yükseldiğini anlaşılır kılmak için dile getirilir ama bir metafor olarak düşünülmez. Platon'un yaklaşımını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Platon sonrası akademinin yorumları ile Aristoteles'in eleştirileri için bakınız: Finkelberg, "Plato's Method in Timaeus".

22 *A.g.e*., 408.

23 Aristotle, *De Caelo*, 279b34–280a11.

zorundayız der. Dünya, zorunluluğun[24] ve aklın karışımından oluşmuştur. Akıl, zorunluluğu yönetir ve onun etkilerini en iyi sonuçların ortaya çıkması için yönlendirir.[25] Burada Timaios'un iki paralel anlatıyı bağdaştırdığını görmemiz gerekir. Bunlardan ilki, Dünya'nın yaratılışını yani akıl, ruh ve bedenle donanarak ölümsüz bir canlı haline gelişini akli yollardan yani ideal örneğe benzemesi ve Tanrının, aklı esas alan aktivitesi bakımından anlatır. İkinci anlatı geometrik yollardan dört elementin nasıl olup da imkânlar dâhilinde hacimli şeyleri meydana getirdiklerini ve birbirlerini nasıl etkilediklerini dile getirir. Bir başka deyişle meselenin bir akıl, bir de zorunluluk üzerinden iki farklı kavranışı vardır. Timaios, hemen devamında ikinci anlatıda prensiplerden ya da prensipler hakkındaki kanaatlerden yola çıkamayacağını ve bu nedenle tam olarak düşüncelerini dile dökmekte güçlüklerle karşılaşacağını söyler.[26] Davetliler, muhtemelen Timaios'un bu işin altından kalkamayacağını itiraf etmesini beklemektedirler. Bu tehlikeye rağmen Timaios, söylevlerinde gerçeğe en yakın olmaya dikkat edeceğini ekler. Hakikate yakın bir teoriye yönlendirmesi ve garip ya da aşırı bir anlatıdan kendisini koruması için Tanrının yardımını dilediğini belirtir. Bu satırlar Platon'un Timaios'un nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği konusunda metne serpiştirdiği uyarılardan bir başkasıdır. Platon'un özellikle Parmenides'de elde ettiği sonuçlar dikkate alındığında, idealar hakkında söyleyebileceklerinin bazı sınırlara tabi olduğu anlaşılacaktır. Bir başka şekilde dile getirmek gerekirse, Timaios, bu Dünya'da tümüyle elde edilmesi imkânsız olan bir logosun yerine en doğru akli hipotezleri dikkate alan bir anlatı (μῦθος) sunmak durumundadır. Platon bu sınırların ve gerilimin farkındadır ve okurlarını tekrar tekrar uyarmaktadır.[27]

---

[24] Platon için zorunluluk (*ἀνάγκη*) aklın denetiminde olmadığı sürece karmaşa üreten bir nedenler zinciridir. Akılla donanmış nedenler ise düzeni ve güzeli üretir. Bu anlamda Platon iki farklı neden tanımı yapmaktadır. Platon, "Timée", 46e.

[25] *A.g.e.*, 47e–48a.

[26] Timaios'un çevirmeni Leon Robin'in notuna göre elementler üzerine gelişecek bu analiz nihai ilkelere kadar yükselemeyecek ve idealar üzerinden açıklama getiremeyecektir. Bu durumda geçerli araştırma çerçevesi içinde yeterli görünen hipotezlerle yetinmek gerekir. *A.g.e.*, Gallimard edisyonu sayfa no: 1495.

[27] Bu yorumdan anlaşıldığı gibi Timaios'un Platon felsefesinin son yapıtlarından biri olduğu görüşüne katılıyoruz. Hatta değerlendirmemize göre Timaios, Theatetus, Sofist, Parmenides gibi diğer diyaloglarda elde edilen negatif sonuçları başarıyla dikkate almaktadır. Platon bu neticeyi, dozu dikkatle denetlenen bir rasyonel mitoloji anlatısı sayesinde nihai gerçeklik hakkında mutlak bir hüküm vermekten kaçınarak elde ediyor. Diğer taraftan sunulan rasyonel mitoloji anlatısı felsefeciye göre yine de gerçeğe en yakın olandır. Söz konusu sınırlandırma, anlatının ana fikriyle yani

Timaios bu pasajın ardından ilk bölümde asli ve gerçekten var olan idea ile onun taklidi olan ve dönüşüme tabi olan suretler[28] arasında bir ayrım yapıldığı belirtir. Şimdi ise üçüncü cins bir suretten bahsetmek gerekecektir. Bu da karanlık ve güçlük yaratan bir surettir. O bütün dönüşümlerin rahmi (*χώρα*) ve sütannesidir.[29] Platon, rahmi balmumuna ya da kendisinden birçok başka şey yapılan altına benzetir. Bir başka benzetmede baba idea, anne rahim olarak düşünülür ve çocuk ikisinin ürünü olarak tanımlanır. Burada çocuk, ilk ikisine göre ara elemandır ve hissedilir dönüşüme tabi her hangi bir şeydir.[30] Rahmin ne olduğunu tespit etmek uğraşısı Platon'un felsefesi açısından bir dizi güçlükle karşı karşıya kalır.[31] Rahim, her an başka şekillerde ve biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Balmumuna benzer bir biçimde bütün etkileri ve izleri kabul etmektedir. Platon, rahmin, aldığı izleri en iyi şekilde gösterebilmesi için gelen etkilerden hiç birini kendi doğasında bulundurmaması gerektiğini belirtir. Platon, ustaların bir parfümün alt yapısı olacak sıvının mümkün olduğu kadar kokusuz olmasına çalıştıklarını hatırlatır. Aynı şekilde

---

evrendeki düzenin mutlak bir nedeni olduğu savıyla, çelişkili değildir. Mutlak nedenin, *in fine* hangi yollardan tezahür ettiği Platon'da açık bırakılmıştır. Bu nedenle bir çelişki doğmamaktadır. İdealar ve onlardan pay alan şeyler aynı ontolojik düzlemde değildirler. Bunlar dikey bir hiyerarşi içinde ilişkiye geçerler. Asla yan yana gelmezler ve düz anlamda bir düalizm sergilemezler. Salt bu nedenle pay alma mekanizmanın incelikleri sonuna kadar açılamaz. Parmenides'in deyimiyle insanların Tanrı katına nüfus etmesi imkânsızdır.

28 Orijinal metinde bu kelime için *εἴδη* kullanılmıştır. Genellikle Fransızca çevirilerde *être* (varlık). İngilizce çevirilerde ise *form* olarak çevrilmektedir. Bu pasaj kendi içinde yeni sorular ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Platon suret kelimesinin kullanımını hissedilir şeyleri de kapsayacak şekilde genişletiyor gibidir. Birebir anlamıyla metin bize üç ayrı cins suretten (*εἴδη*) bahsetmektedir. Birinci suret paradigmayı veren ideanın kendisidir, ikinci suret taklit bir surettir ve muhtemelen hissedilir şeyde görünen bir suret yansıması olarak anlaşılabilir. Platon, "Timée", 48e.

29 Fransızca ve İngilizce çevirilerde *χώρα* için kap anlamında *receptacle* kelimesi kullanılmaktadır. Bizim seçimimiz bu kelimeyi rahim olarak karşılamak oldu. *Χώρα* aslında hem uzay hem de maddeye benzer özellikler sergilemektedir. Aristoteles, Platon'un bu kelime ile hem uzayı hem de maddeyi kastettiğini düşünmektedir. Bizim görüşümüz göre bu yanlış değil eksiktir. Rahim uzay ve maddeden daha fazla bir şey gibi görünmektedir. Kendisine özel, tanımlanması neredeyse imkânsız olan bir aktiviteye sahiptir. Adeta bir besin kaynağıdır. Platon onu bazen sütanne olarak adlandırır. Bu son nedenle yer, kap, uzay ya da madde gibi bir karşılık kullanmaktansa bu anlamların çoğunu yakalayan ve bir etkinlik de ifade eden rahim çevirisini tercih ettik.

30 Platon, "Timée", 50b.)

31 Aristoteles uzay ile maddenin karıştırılmasını eleştirir. Aristotle, *Physics*, çev. R.P. Hardie ve R.K. Gaye (Adelaide: University of Adelaide, 2015), 209b11–13. Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız: Dana R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

ustalar bir nesnenin izini alacak yumuşak kalıp maddesini mümkün olduğu kadar düzgün ve pürüzsüz olarak hazırlarlar. Eğer rahim, gelen etkilere benzeyen bir forma sahip olsaydı bu diğer etkilerle karışacak ve onları kötü yansıtacaktır. Bu nedenle rahim, ne ateşe ne suya ne havaya ne de toprağa benzemez. Aynı nedenlerle hissedilir hiçbir başka şeye de benzemez. Bu anlamda görülmez ve biçimsiz bir varlıktır ve kendini kolay bir yoldan ele vermez.[32] Diğer taraftan Rahim, Platon'un anlatımında tümden edilgin değildir. Gökyüzü yaratılmadan önce dönüşümlerin sütannesi (rahim ya da *χώρα*) her türden etkiye açıktır. Bağrında her türlü görüntüyü sergiler. Onu dolduran kuvvetler, ne benzer ne de eşit olduğu için hiçbir parçası dengede değildir. Bütün yönlerden sarsılmakta ve sallanmaktadır. Bu düzensiz hareketler geri dönüp etkisinde olduğu kuvvetleri de sarsmaktadır. Bu şekilde sarsılan özellikler ayrışmakta, ağır ve yoğun olanlar bir tarafta, ince ve hafif olanlar başka bir tarafta toplanmaktadır. İçinde oldukları rahim, dört elementi harekete geçirmekte ve titreşen bir aygıtın yapacağı gibi benzer olanlarını yan yana toplamakta, benzemez olanlarını ayırmaktadır. Bu şekilde Dünya'nın düzenlenmesinden önce dört element, kısmi olarak kendi doğalarını sergiler hale gelmiştir. Platon elementlerin kendi hallerindeyken Tanrı'nın devreye girmesinden önce nasıl olabiliyorlarsa o durumda olduklarını ve Tanrının onlara idealar ve sayılar yardımıyla çok daha yetkin bir düzen verdiğini belirtmektedir. [33]

Platon'dan özetlediğimiz bu pasaj dikkate alındığında rahmin, ideaların devreye girmesine bir zemin hazırladığını ve önceden var olan şeyleri bazı açılardan düzenlediğini söyleyebiliriz.[34] Bu düzen kör zorunlulukların mekanizmalarıyla ortaya çıkan bir düzen gibi görünmektedir ve ideaların devreye girmesi ile belirecek olan güzellik, ahenk ve intizamdan *χώρα* yoksundur. Eğer rahmin sunduğu bu ilk zemin olmasa idealar etki yapacakları bir şey bulamayacak ve hissedilir şeylerin varlık kazanması mümkün olmayacaktır. Bu değerlendirmelerden hareketle rahmi yani *χώρα*'yı evrenin ilksel hamuru olarak düşünebiliriz. Hissedilir şeyler idealardan pay alarak oldukları şeylere dönüşmektedir.

[32] Platon, "Timée", 50e–51a.
[33] *A.g.e.*, 52e–53c.
[34] Bu değerlendirmemiz doğruysa evrenin yaratılışından önce bile tam anlamıyla mutlak bir kaos yoktur. Rahmin etkisi ile dört element ham bir düzene girmiştir. Tanrı bu ham düzeni eksiksiz ve mükemmel bir seviyeye taşımıştır.

Diğer taraftan rahim olmasa bu şeyler hiçbir yerde olacaklar ve onlara ikincil bir anlamda bile var denemeyecektir. Başka bir şekilde dile dökersek, rahim, idealara açılarak varlığa tutunmakta ve hissedilir şeyleri bu etkinliği sayesinde bize sunmaktadır. Rahim kavramı üzerine bağımsız bir inceleme yapmak makalemizin sınırları dışında kalmaktadır.[35] Amacımız açısından daha çok bu kavramın sunuluşunu değerlendirmek ve Platon'un onu tanımlarken karşı karşıya kaldığı epistemik güçlükleri yorumlamak durumundayız.

Platon'un, rahim kavramı ya da Dünya'nın yaratılışından önceki koşullar üzerine kurmak isteyeceği her türlü söylem, felsefesinin sınırlarını zorlamak durumundadır. Bu çok basit bir nedenle böyledir. Yaratılıştan önce evren idealarla donatılmamıştır. Bu nedenle onun eksiksiz bir akli tarifi verilemez. Aynı şekilde rahim, sadece ideaları alan bir şeydir ve kendisine özgü bir ideaya sahip değildir. Bunun nedenleri az önceki satırlarda belirtilmiştir. Bu koşullarda, onun ideasını sunmak, onun hakkında akli bir kuram oluşturmak ve logosunu bulmak tanım gereği olanaksızdır. O halde Platon'un yapmaya çalıştığı, söylenemeyecek bir şey hakkında konuşmaya çalışmaktır. Bu durumda başka bir logosa, muhtemel bir anlatı kıvamında sunulan bir μῦθος'a[36] başvurmaktan başka çıkış yolu yoktur. μῦθος ikincil bir anlamda yine de aklidir ve bu anlamda bir masal ya da metafor değildir. Daha çok μῦθος, logos üzerine kurulan bir meta söylem olarak Timaios tarafından yardıma çağırılmaktadır. μῦθος, ideaların (suretlerin) henüz görünür olmadığı ve ifade olanaklarımızın sınırlı olduğu bir dönem hakkında bize meta-idealar üzerinden konuşma imkânı verir. Bu anlamda Platon tarafından

[35] Bu konuda modern zamanlarda yapılan tartışmalara ilginç bir örnek olarak Derrida'nın Chôra makalesini örnek gösterebiliriz: Jacques Derrida, *On The Name*, çev. Ian Mc Leod (California: Stanford University Press, 1995).

[36] μῦθος bir mit değildir. Mit modern zamanlarda anlamı yeniden tanımlanmış bir kavramdır ve kelimeyi doğru karşılamaz. μῦθος'un logosa zıt, irrasyonel bir söylem olarak anlaşılmasının hatalı olduğunu belirtmek gerekir. Antik Yunan kültürü içinde özel bir yeri olan μῦθος her şeyden önce bir anlatıdır ve içinde logos fragmanları içerebilir. Aynı şekilde logos da bir anlatıdır ve içinde μῦθος barındırabilir. μῦθος sadece farklı bir anlatı stratejisi olmak bakımından μῦθος 'tur. Bir olay kurgusu, zamansal ve mantıksal akış içerir. Logos anlatıları ise genelde zamana bağlı bir hikâye olarak sunulmazlar. Yine de bu iki terim birbirinden kesin bir biçimde ayrılmaz. Sınırları bulanıktır. Çeviride karşılaşılan bu sorunlar nedeniyle μῦθος 'a bir karşılık önermiyoruz ve Yunanca aslını kullanıyoruz. Ek olarak Kritias'da Atlantis öyküsünün Platon tarafından bir logos olarak sunulduğunu hatırlayabiliriz. Platon, "Critias", *Oeuvres Complètes* içinde, çev. L. Robin ve J. M. Moreau, c. 2 (Paris: Gallimard, 2000), 113a.

üçüncü cinsten bir suret, varlık ya da form olarak sunulan *χώρα*'yı, yani rahmi, bir meta-idea olarak düşünme imkânı vardır. μῦθος'un ne tür bir epistemolojik açıklık sunabileceği meselesinin açılması gereklidir. Bu konuyu daha etraflıca tartışmak için Quine'a başvurmak ve Amerikalı felsefecinin tezlerinden yararlanmak bize yeni perspektifler sunabilir.

Quine Hakkında

İlk olarak Quine'ın ana itirazını dile getirmek yerinde olacaktır. Quine'a göre analitik ve sentetik doğrular[37] ayrımı geçerli değildir. Oysa felsefe geleneğinde sentetik doğruların olgulara, analitik doğruların da anlamlarla gerekçelendirildiği ve bunların birbirleri ile karışmadığı genel olarak kabul edilir. İkinci itiraz indirgemecilik hakkındadır. İndirgemecilik, bütün anlamlı cümlelerin, deneyden kaynaklanan terimlerin mantıksal ifadeleri ile sınırlı olduğunu iddia eder.[38] Hume'un olgu meseleleri ve idea ilişkileri arasında yaptığı ayrım Quine'a göre Kant'ın sentetik ve analitik ayrımını hazırlamıştır. Bu yaklaşıma göre analitik bir doğrunun tersini iddia etmek çelişki doğurur.[39] Quine, çelişkinin tanımlanmasının en az analitik olanının tanımlanması kadar güç olduğunu düşünmektedir. Kant'a göre analitik bir cümle, bileşenlerinin anlamları itibariyle olgulardan bağımsız olarak doğrudur. Bu durumda anlamdan ne kastedildiğini araştırmak gerekir. "Bütün evlenmemiş kişiler bekârdır" gibi bir cümle, bekâr ve evlenmemiş kişi kelimeleri eşanlamlıysa analitik olarak doğru kabul edilir. Fakat bu durumda Quine'a göre eş anlamlılıktan ne kastettiğimizi bilmek gerekir ve bu en az analitikten ne kastettiğimizi bilmek kadar sorunludur.[40] Analitik önermelerin terimlerinin, tanımsal olarak eşit olduğunu iddia

[37] Quine bu ifadesi ile analitik ya da sentetik önermelerin doğruluğunu kastetmektedir.

[38] W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*, sayı 60 (1951): 1.

[39] Quine Hume'un olgu meseleleri (*matters of fact*) ve idealar arası ilişkiler (*relations of ideas*) arasında kurduğu ayrımı sentetik analitik ayrımının bir başka biçimi olarak düşünüyor. Bize göre bu kabul sorunludur. Çünkü Kant'a göre tamamen matematik ile ifade edilebilen (7 + 5 = 12) gibi sentetik önermeler vardır. Hume, böyle bir önermeyi idealar arasında ilişkiler cinsinden tasnif ederdi. Quine'ı okurken dikkat edilmesi gereken bir başka husus da Kant'ın kendi meselesini basit bir analitik sentetik ayrımı üzerine değil, sentetik aposteriori ve sentetik apriori arasında kurduğudur. Quine bu tür bir ince ayrımı tartışmadan devam ediyor. 7 + 5 = 12 üzerine Kant'ın yaklaşımı hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Hector Neri Castañeda, "'7 + 5 = 12' As a Synthetic Proposition", *Philosophy and Phenomenological Research* 21, sayı 2 (01 Aralık 1960): 141–58.

[40] Quine, "Two Dogmas of Empiricism", 2.

etmek de durumu çözmeyecektir Quine'a göre tanımlama faaliyeti, yeniden eş anlamlılığa başvurmayı gerektirir.[41]

Quine, analitik önermelerin sentetik önermelerden ayırt edilmelerinde karşılaşılan bu güçlükleri ele aldıktan sonra indirgemeciliğin bir biçimi olarak gördüğü "anlamın doğrulama kuramını" (*verification theory of meaning*) mercek altına yatırır. Bu kurama göre bir önermenin anlamı onu deneysel olarak doğrulama ve yanlışlama metodundan ibarettir. Bu çerçevede analitik bir önerme her durumda doğrulanan bir önermedir. Bir önermenin bu bağlamda doğru olması demek onun mantıksal olarak doğru olan ve bu nedenle her durumda öyle kalacak olan bir önerme ile eş anlamlı olması demektir. Burada da tekrar bir önceki sorun doğmaktadır. Ne olduğu bilinemeyen eş anlamlılık tekrar kullanılmaktadır.[42] Quine'a göre radikal indirgemeciliğin en önemli çalışmalarından biri Carnap'ın Aufbau'sudur.[43] Carnap'ın çalışmasında tek tek kavramlar yerine cümleler duyu deneyimleri ile irtibatlandırılmaktadır. Quine'a göre, dış dünya hakkındaki önermelerimizi duyu deneyimlerimizin mahkemesinde yargılamak için bundan daha fazlasının yapılması gerekir. Cümlelerin ötesine geçen yeterince geniş bir söylem ile deneyimlerimiz ilişkilendirilmelidir.[44] Bu noktaya kadar olan argümantasyonu kısaca özetlemek faydalı olacaktır.

> 1 - Sentetik doğruların temellendirilmesinde olgulara müracaat edilir, analitik doğruların temellendirilmesinde ise anlam analizine başvurulur. Bu temel bir ayrımdır.
> 2 – Sentetik ve analitik doğrular ayrımı geçersizdir. (Olgusal olan ve olmayan içerikler ayrımı eş anlamlılığın bulanık bir kavram olması nedeniyle sorunludur)

[41] Quine, Deneyciliğin İki Dogması'nda yer değişebilirlik, kaplamsal örtüşme gibi alternatif eş anlamlılık önerilerini de teknik bir seviyede tartışıyor. Bu alternatif kuramlar da analitik olanı tanımlamak için tekrar analitik kavramına ihtiyaç duyuyorlar ve döngüsellikten kurtulamıyorlar. *A.g.e*., 6–8.

[42] Quine, "Two Dogmas of Empiricism", 12–15.

[43] Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt.* (Hamburg: Meiner Felix Verlag GmbH, 1999).

[44] Quine, "Two Dogmas of Empiricism", 14.

> 3 - İndirgemecilik, bütün anlamlı düşünce içeriklerini (anlamlı cümleler ya da terimleri) olgular ile tanımlama çabasıdır.
> 4 - Birinci ve ikinci öncüller nedeniyle indirgemeciliğin programı tek kavramlar ya da cümleler seviyesinde gerçekleştirilemez.

Quine'ın deneyciliğin iki dogması olarak adlandırdığı yanılgılar bunlardan ibarettir. Quine sadece negatif bir eleştiri yapmakla yetinmemekte ve yeni bir doğrultu önermektedir. Artık tek tek cümlelerin olgularla ilişkisini sorgulamak yerine daha geniş bir çerçeve kullanmak yerinde olacaktır. Bir kuramın ya da bir teorinin olgularla ilişkisini genel olarak incelemek gerekir.[45] Quine, bilimin tartışmasız olarak dile ve deneyimlerimize dayandığını ama bu ilişkinin tek bir bilim cümlesi ile yakalanamayacağını düşünür.[46] Çünkü herhangi bir izole edilmiş cümlenin olgusal bileşeni ile dilsel bileşeni arasındaki sınırları çizmek imkânsızdır.

Makalenin "dogmalardan arındırılmış deneycilik" adını taşıyan son bölümünde Quine bu önerisi detaylandırır. Düşüncelerimiz ve inançlarımızın tamamı, insan yapısı bir dokudur ve deneyime sadece sınırları itibariyle temas eder. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bilimin tümü, sınır koşullarını deneyimin oluşturduğu bir kuvvet alanı gibidir. [47] Sınır alanlarında deneyimle beliren uyuşmazlıklar, bilimsel alanın içinde yapılan düzenlemelerle çoğu zaman giderilebilir. Bu düzenlemeler bilim alanının içindeki diğer önermelerin de yeniden gözden geçirilmesini gerektirebilirler. Bilimin alanı sınır koşullarını oluşturan deney tarafından kesin bir biçimde belirlenmez. Bu durum, sorun çıkaran deneyleri alanın içinde çeşitli düzenlemeler yaparak açıklamak için yeterince özgürlük sunar. Alanın içindeki hiçbir tekil önerme diğer bir tekil önermeyle doğrudan bağlantılı değildir ve

---

45 *A.g.e*.

46 Bu noktada Quine'ın olgularla düşünceler arasındaki ayrım yapmaktan vazgeçmediğini belirtmek gerekir. O sadece bu ayrımın bu ana kadar deneycilik tarafından yapılış biçimine ve daha da net olarak konuşmak gerekirse bu ayrımın deneycilik tarafından belirlenen sınırlarına itiraz etmektedir. Ayrımı mümkün olan en üst çerçeveden tekrar yakalamayı önermektedir.

47 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", 15.

önermeler sadece endirekt olarak alanın tümünün dengesini gözeten bir değerlendirme üzerinden ilişkilendirilir.[48]

Quine'a göre eğer bu tez doğruysa tek bir önermenin deneysel içeriğinden söz etmek yanıltıcıdır. Herhangi bir tekil önermenin doğru görünmesi, sistemin geri kalanında yeterince radikal değişiklikler yapmak şartıyla sağlanabilir. Sorun çıkaran bir olgu ya da deneyim karşısında bile alanın sınırındaki bir önerme, hayal görüldüğü iddia edilerek ya da mantık yasaları yeniden düzenlenerek sistemle uyumlu hale getirilebilir. Quine bu noktada, kuantum mekaniğinin sadeleştirilmesi amacıyla üçüncü şıkkın imkânsızlığı yasasından bile vazgeçilmesini önerenler olduğunu örnek göstermektedir. Bu radikal değişiklik önerisi ile Batlamyus'tan Kepler'e, Newton'dan Einstein'a ve Aristoteles'ten Darwin'e olan geçişler arasında ne fark vardır? Quine, bu pasajdan sonra makalemiz açısından önemli bir cümle kuracaktır.[49]

> Bir deneyci olarak bilimin kavramsal şemasını, geçmişteki deneyimlerimize dayanarak gelecekteki deneyimleri öngörmeye yarayan bir araç olarak düşünmeye devam ediyorum. Fiziksel nesneler, kullanışlı ara elemanlar olarak hesaba kavramsal bir biçimde ithal edilmektedirler. Bu duyu deneyimlerimiz tarafından tanımlanan bir şekilde değil ama indirgenemez varsayımlar olarak yapılmaktadır ve bu varsayımlar Homeros'un tanrıları ile karşılaştırılabilir. Diplomasız bir fizikçi olarak Homeros'un tanrılarına değil fiziksel nesnelere inandığımı ve aksini savunmanın bilimsel bir hata olduğunu düşündüğümü belirtmeme izin verin. Fakat epistemoloji açısından fiziksel objelerle tanrılar arasında sadece derece farkı vardır ve bunlar ayrı türden şeyler değildir. Bu nesneler, kavrayışımıza sadece kültürel varsayımlar olarak girerler. Fiziksel nesneler miti, deneyimlerin akışı hakkında yönetilebilir bir yapı oluşturmak açısından etkisi kanıtlanmış olması itibarıyla, epistemik olarak diğer mitlerden üstündür.[50]

Quine, fiziksel nesnelerin küçük ya da büyük olsun sadece varsayımlar olduğunu söylemektedir. Fizik biliminin dile getirdiği kuvvetler bu varsayımlara diğer bir örnektir. Günümüzde modern fizik bize kuvvet ile madde arasındaki sınırların artık geçerliliğini yitirmiş olduğunu söylemektedir. Quine'a göre matematiksel nesneler, mesela sınıflar[51] da bu türden varsayımlardır. Epistemik olarak bunlar, tanrılar ya da fiziksel

---

48 *A.g.e*.

49 Quine'ın makalesini şu ana kadar kendi cümlelerimizle özetlemeye çalıştık. Bu son pasajı taşıdığı önem açısından doğrudan çeviriyoruz.

50 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", 16.

51 Sınıf küme anlamında anlaşılmalıdır. Quine *set* değil *class* kelimesini kullanmış.

nesnelerle aynı düzeydedir ve deneyimlerle ilgili iş görme biçimlerimizi etkilemeleri dışında, iyi ya da kötü olmak açısından farkları olmayan mitlerdir.

Quine'ın bu görüşleri dikkate alındığında bu makalenin isminin neden Quine ile Platon'u okumak olduğu anlaşılacaktır. Yukarıdaki alıntıda geçen Homer'in tanrıları yerine Platon'un tanrılarını rahatlıkla yerleştirebiliriz. Ardından Quine'ı arkamıza alarak Platon'un Timaios'u için, en az diğerleri kadar geçerli bir ontoloji mitidir[52] diyebiliriz. Bu değerlendirmeden sonra Quine ile Platon arasındaki ilişkileri daha ayrıntılı ve eleştirel bir biçimde tartışmak faydalı olacaktır.

Quine ile Platon'u Yorumlamak

İlk olarak Quine'ın indirgemeciliğe yaptığı eleştirileri özetleyelim. Quine'a göre indirgemecilik, önce tek terimleri olgular temelinde açıklamaya çalışmıştır. Anlamlı bütün terimler muhakkak bir olgu ile bağlantılı olmalıdır. Bu projenin yetersizlikleri karşısında bir üst aşamaya geçilmiş ve cümlelerin bütün olarak olgularla bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır. Quine güçlü argümanlar ile bu projeleri eleştirmektedir. Quine'ın çözüm önerisi bir sonraki aşamaya geçmek ve en geneldeki bütünleşik kuramlar ile olguları ilişkilendirmeyi denemektir. Analiz çerçevesinin büyütülmesinden ibaret olan bu teklifin nasıl bir çözüm oluşturduğunu görmek güçtür. Çünkü bileşenleri seviyesinde olgularla anlamlı bir biçimde ilişkilendirilemeyen kuramların, bileşenlerin tümünü içeren bir sistem olarak ele alındıklarında bunu yapabilmeleri için görünür bir neden yoktur. Aksine artan karmaşıklık nedeniyle olgularla kurulacak bir bağın tesis edilmesi daha da sorunlu olacaktır. Quine'ın bütünleşik kuramsal yapıları bir bütün olarak olgularla ilişkilendirme teklifi, bizzat kendi eleştirileri tarafından tehdit edilmektedir. Olgularla bağı tesis edilemeyen cümlelerden ibaret olan bir söylemin, söylem olarak bir üst seviyede olgularla bağ kurabilmesinin zemini yoktur. Nasıl

[52] Daha önceki satırlarda μῦθος bir mit değildir demiştik. Platon bağlamında bu nedenle μῦθος kelimesini tercih ediyoruz. Quine bağlamında ise mit kelimesini kullanıyoruz. Amerikalı felsefeci mit kelimesini μῦθος 'a çok yakın olarak kullanıyor. Mit ile gerçek olmadığı bilinen bir anlatıyı kastetmiyor. Tam tersine miti savunulabilir bir kuram olarak düşünüyor. Bu nedenle Quine bağlamında kullandığımız mit kelimesi μῦθος ile eş anlamlı kabul edilmelidir. Diğer taraftan bilimsel kuramların da bir mit olduğunu düşündüğü için kelimeye yüklediği anlam metafor terimi ile de benzeşiyor.

ki doğrulanmamış öncüllerden oluşan bir argüman doğrulanmamış sayılacaksa, bu tür argümanlardan oluşan çok daha genel bir kuram da olgularla doğrulanmamış kalacaktır.

Quine'ın önerisi açısından bilimsel kuramlar ile hurafeler arasında epistemik seviyede bir statü farkı yoktur.[53] Quine, buna rağmen bir önceki bölümde alıntıladığımız gibi kuramların olgularla bir bağı olması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Olgularla kurulan bu temasın kuramın sınırlarında oluştuğunu iddia etmektedir. Arada epistemik bir fark olmadığına göre tek boynuzlu atları kabul eden bir kuram ile modern fizik kuramları arasında nasıl bir seçim yapılacaktır? Quine, modern fiziğin, deneyimlerin akışı açısından "yönetilebilir bir yapı" oluşturduğunu ve bu nedenle tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu ilk bakışta makul bir kriter gibi görülebilir. Oysa Quine epistemolojisinde neyin daha fazla "yönetilebilir bir yapı" oluşturduğu tespit etmek için kuramın kendisi dışında bir araç yoktur. Bu bilimsel teori statüsünde olan bir kuram ile bir hurafe arasında tercih yapmak için elimizde mutlak bir yöntem olmadığı anlamına gelir.[54] Bir cümlenin olgusal bir durumu doğru olarak temsil etmesi ile bir cümlenin olgusal duruma hükmetme[55] şansı vermesi arasında bize göre sadece dilsel bir farklılık vardır. Ayrıca gerek olguları temsil etmek ve gerek deneyimlerin akışı hakkında yönetilebilir bir yapı oluşturmak gibi kavramlar ancak bir meta kuram içinde anlamlıdır. Bu nedenle kuramları kendi seviyeleri içinden yapılan bir elemeye tabi tutmak için kullanılamazlar. Bu gözlemlerimiz geçerli ise, Quine, eleştirdiği indirgemecilik programından vazgeçememekte fakat bu programı başka bir dille yeniden ifade etmektedir. Bu nedenle Quine'ın modern bilimi tercih etmek için önerdiği sebepler, bizzat kendisinin indirgemeciliğe getirdiği eleştirilere açıktır. Son tahlilde indirgemeciliğin tekabüliyet üzerinden formüle ettiği doğruluk kuramı pratik fayda ve olgular üzerinde hâkimiyet gibi terimler üzerinden yeniden kurulmaktadır. İfadeler farklı da olsa iki durumda da mekanizma ve doğacak olan sorunlar aynıdır.

---

[53] Epistemik olarak aynı statüde olmaları, her bakımdan benzer statüde oldukları anlamına gelmez. Örneğin sundukları gerçekleşmiş öngörülerin zenginliği açısından bu iki teori çok farklı zeminde yer alabilir. Quine bu farktan yararlanarak aralarında bir tercih yapabileceğimizi düşünmektedir.

[54] Quine açısından mutlak bir yöntem olmasa da bir önceki dipnotta belirttiğimiz gibi göreli yöntemler mevcuttur.

[55] Quine'a ait "deneyimlerin akışı hakkında yönetilebilir bir yapı oluşturmak" cümlesinin anlamını "olgulara hükmetmek" ifadesi ile az çok doğru yakaladığımıza inanıyoruz.

Tekrar Timaios diyaloğuna dönerek bir önceki paragrafta söylenenleri Platon'a uyarlamak ilginç olacaktır. Platonun bize anlattığı evrenin ve Dünya'nın yaratılışına dair hikâyenin (Quine yaklaşımı içinde) olgulara hükmetmek açısından son derece önemli şanslar sunduğunu savlayabiliriz. Platon'un anlatısı, sadece kuru bir bilimsel kuram olmanın çok ötesinde aklın, düzenin ve iyiliğin hâkimiyetinin, evrenin kuruluş ilkeleri üzerinden ve onlarla beraber savunulduğu bir metindir. Astrofizikten biyolojiye, insan psikolojisinden antropolojiye kadar birçok önemli konu Timaios'da, iyilik güzellik ve kutsallık öğretileriyle beraber ve bu öğretilerin özüne uygun olarak açıklanmaktadır. Timaios bu anlamda bir toplumun hayatını yönlendirebilecek kapsamlı bir dünya görüşünü dile getirmektedir. Bu dünya görüşünün, insanların hayatlarının daha iyi ve mutlu bir biçimde sürdürmeleri için son derece yararlı olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu noktada tam da Quine'ın eleştirdiğimiz ölçütlerine göre Platon'un, öğretisinin asıl tercih edilmesi gereken mit (Quine'ın deyişiyle bilimsel kuram) olduğunu savlamak mümkündür. Timaios'un yazıldığı yıllar açısından değerlendirildiğinde, bu gözlem daha da haklı olma potansiyeline sahiptir. Diyalog matematiğin doğa bilimlerine uygulanması açısından son derece güçlü perspektifler sunmaktadır ve bu yönüyle olgulara hükmetmemize uzun vadede katkıda bulunmuştur. Bu metin içerdiği denge, düzen, iyilik ve aklın kurucu rolü gibi temalarla bugün bile insanlık için yapılmış bir uyarı gibi okunabilir. Diğer taraftan modern tekno-uygarlığımızın gidişatı dikkate alındığında olguları yönetme ve denetleme imkânının tümüyle elimizden kaçma tehlikesi vardır. Bu nedenle modern fiziği rehber olarak görmekten vazgeçmek gerekebilir.[56]

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında, iki mit arasında tercih yapmak için gösterilecek nedenlerin hiç birinin aslında olgularla ilgisi olmadığı belirtilebilir. Bu elbette Quine'ın kabul etmek istemeyeceği bir ifadedir. Her ne kadar belirli bir mitin içinden bakıldığında o mitin olgularla en iyi ilişkiyi kurduğu hissedilse bile, dışarıdan bakıldığında bir diğer mitin de bu iddiaları eşit bir güçte sunduğu kabul edilmelidir. Bu gözlemimiz, bir mitin savunucularının, bize göre fiziksel olgulardan tamamıyla kopuk olsa bile, neden kendi inanç sistemlerinden vazgeçmediklerini anlamak

[56] Bu satırlarda sadece Quine okumamızın sunduğu paradokslar dile getirilmektedir. Modern fizik yerine Timaios'un tercih edilmesi gibi bir tez savunulmamaktadır. İlerleyen satırlarda Quine'ın sözde bilimsel teorilerle, gerçek bilim arasındaki seçimin nasıl yapılması gerektiği konusundaki görüşlerini başka eserlerinden yararlanarak tartışacağız.

için bir ipucu sunmaktadır. Çünkü o inanç sisteminin içindeki aktörler, kendi mitlerinin var olan olgularla en iyi bağı kurduğunu düşünmektedirler. Bu durumda hangi mitin hâkim olacağı, içinde bulunulan kültür çevresine, insani ve psikolojik değerlere endeksli olacaktır.

Diğer taraftan Quine, hurafeler ya da boş inanç sistemleri ve bilim arasında ayrım yapabilmemize yardımcı olabilecek bir dizi imkânın olduğunu düşünmektedir. Bilgi Ağları[57] adlı eserinde bilimsel hipotezlerin sahip olması gereken beş erdemden bahseder.[58] Bunlar sırasıyla korumacılık, mütevazılık, basitlik, genellik, reddedilebilirlik[59] ve kesinliktir[60]. Korumacılık erdemine göre bir bilimsel hipotez, önceki kuramlar ile mümkün olan en az seviyede zıtlaşmalıdır. Mütevazılık erdemi, teorilerin elden geldiğince sıra dışı öngörülerden kaçınması anlamına gelir. Basitlik erdemi, bir bilimsel teorinin mümkün olan en az karmaşık yaklaşıma göre düzenlenmesidir.[61] Genellik erdemi, bir hipotezin istisnalardan yola çıkmak yerine tekrarlanabilir olgularla genel olarak bağ kurmasını öğütler. Reddedilebilirlik, bir hipotezin hangi belirli olay olduğunda geçersiz ilan edileceğinin önceden saptanmasıdır. Quine ayrıca bir bilimsel teorinin kesinlik erdemine de sahip olması gerektiğini hatırlatır. Bir kuram ne kadar az muğlak olursa, öngörülerinin tesadüfen doğrulanması imkânı da o kadar az olacaktır. Bu erdemlere ya da kıstaslara göre Timaios hakkında neler söylenebilir? Bize göre korumacılık, mütevazılık, basitlik, genellik ve kesinlik erdemlerini Timaios'un taşıdığını iddia etmek kimi çekincelere rağmen mümkündür.

W. V. Quine ve J. S. Ullian, *The Web of Belief*, 2. ed (NY: McGraw-Hill, 1978). Türkçe baskı: W. V. Quine ve J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, çev. H. Adanalı (İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001).

58 Bu erdemlerin İngilizce karşılıkları şunlardır: *conservatism, modesty, simplicity, generality, refutability*. *Conservatism*'i tutuculuk yerine korumacılık ile çevirmeyi tercih ettik. Burada Quine'ın kastı, tutuculuğun dilimizdeki baskın anlamından farklı olarak, var olan kuramları mümkün olan en fazla ölçüde "koruyan" yaklaşımdır.

59 Quine ve Ullian, *The Web of Belief*, 39–50.

60 *A.g.e.*, 59.

61 Quine, Var Olan Üzerine adlı makalesinde, bir ontoloji saptarken bilimsel bir kuramı benimseme sürecinde olduğu gibi, kaba duyumların parçalı yapısına uyan en basit kavramsal şemaları tercih ettiğimizi hatırlatmaktadır. W. V. Quine, "On What There Is", *The Review of Metaphysics* 2, sayı 5 (01 Eylül 1948): 35.
Karmaşık Bir Dünya Hakkındaki Basit Teoriler isimli çalışmasında ise diğer açılardan eşit bir biçimde savunulabilecek olan iki teoriden basit olanın tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. W. V. Quine, "On Simple Theories of a Complex World", *The Ways of Paradox* içinde (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966), 103.

Fakat reddedilebilirlik açısından Platon'un diyaloğu sorunlu görünmektedir. Platon'un esas varlık olarak tanımladığı alan görünmez ve duyumlarla yakalanamayan bir alandır ve bu yönüyle herhangi bir duyum tarafından prensip olarak yanlışlanamaz.[62] Timaios'un günümüzün modern bilim kuramlarıyla karşılaştırıldığında yeterince bilimsel olmadığını, Quine'ın salt bu kıstastan yola çıkarak savlama imkânı vardır. Son tahlilde Quine'ın bahsettiği erdemler bilimin asıl hedefi olan geçmiş ve gelecek olaylar arasında bağ kurmak yani gerçekleşen öngörüler üretebilmek açısından önemlidirler.[63] Bir bilimsel kuramın nihai başarısı ancak bu zeminde tanımlanabilir. Bu bağlamda Timaios ve modern fiziğin yaklaşımı arasında büyük farklar vardır ve açık ara ile modern fizik avantajlı görünmektedir.

Bu noktaya kadar Quine'ın epistemik mitler hakkındaki tezlerinden hareketle Timaios'un anlatısı ele alınmıştır. Meseleye bir de Platon cihetinden bakmak yararlı olacaktır. Quine'dan farklı olarak Platon'da ideaların özel bir ontolojik statüsü vardır. İdealar hissedilir Dünya'nın inşası açısından temel işlevler üstlenirler. İdealar ve hissedilir şeyler arasındaki ilişki evrenin dokusuna gömülü durumdadır. Bilim yapmak adına bu bakış açısı bize göre Quine'ın sunduğu tabloya göre daha elverişlidir. Bilim adamı ya da felsefecinin yapması gereken şey ideaların izlerini kopyalar üzerinden sürmek ve evrenin kumaşını oluşturan tekil mekanizmayı keşfetmektir. Bunun için Tanrıların dili olan diyalektiği konuşmak gerekir. İdealar şeyler ile pay alma üzerinden ontolojik bir bağlantı sergilemektedir. Diyalektiği kullanabilmek son tahlilde bu ilişkilerin doğasını doğru tespit etmek ve bir şeyin ne olduğunu, ne olmadığını ve diğer şeylerle hangi ilişkilere girdiğini anlamakla mümkündür.[64] Platon'da ister tek bir cümle ya da ister bütün bir söylem bu ilişkiyi aslına sadık bir biçimde ifade ettiği ölçüde doğrudur. İlk bakışta Parmenides diyaloğunda[65] belirtildiği gibi ideaların aşkın bir ontolojik statüde bulunmaları ve kendilerine erişilememeleri platoncu bir bilim adamı açısından aşılmaz bir güçlük gibi durmaktadır. Oysa ideaları hissedilir şeyler seviyesinden etkileri üzerinden incelemek mümkündür.

---

62 Elbette Platon'un felsefesi ya da Timaios'un tezleri genel olarak dışarıdan reddedilebilir. Ama bunun Platon felsefesinin sunduğu bir imkânla platonculuğun içinden yapılmasının kolay olmadığını düşünüyoruz

63 Quine ve Ullian, *The Web of Belief*, 82.

64 Platon, "Le Sophiste", *Oeuvres Complètes* içinde, çev. L. Robin ve J. M. Moreau, c. 2 (Paris: Gallimard, 2000), 263d.

65 Platon, "Parmenide", 132b–134e.

Modern bir dille ifade etmek gerekirse, hissedilen şeylerin tabi oldukları değişmez kanunları, hissedilenlerin ilişkilerini doğru tahlil ederek keşfetmek mümkündür. Bu bağlamda Platon'da tek bir hakikat ve o hakikatin tek bir doğru bilimi vardır.

Ek olarak Quine'ın tezlerinin bilgi kavramının temel özelliklerinden biri olan doğrulanma kaidesini en azından basit önermeler ve basit olgular seviyesinde göz ardı ettiğini hatırlatmak yararlı olacaktır.[66] Quine'ın başlıca eleştirmenlerinden Kim Jaegwon da bu görüştedir.[67] Quine, makalemizin ikinci bölümünde belirtildiği gibi indirgemeciliğin imkânsız bir projeye işaret ettiğini söylemektedir. Oysa anlamlı cümlelerin olgularla bağlantılı olması şartı ile tanımlanan indirgemecilik aynı zamanda bilginin doğrulanması kaidesinin de temelini oluşturur. Bir önerme, ifade ettiği olan olguların varlığı ve geçerli olmaları şartıyla doğrudur. Bir önermenin olgular ile ilişki kurması gerektiği inancınızdan vazgeçtiğinizde o önermenin doğrulanma imkânlarını da ortadan kaldırmış olursunuz.[68]

Quine'da gerçekten de mutlak bir indirgemeciliğin yolu kapalıdır. Bilimsel tezler ile gözlenebilen olgular arasında mutlak bir ilişki yoktur.[69] Aynı olgu kümesi üzerinde kendi aralarında uyumlu olmayan birden çok bilimsel kuram mümkün olabilir. Bu kuramlardan hangisinin doğru olduğunu bulmak için uygulanacak kesin bir reçete yoktur ama onlardan- hareketle bina edilmiş en iyi bilimsel yaklaşımın hangisi olduğunu saptamaya yardımcı olabilecek ilkeler vardır.[70] Bu anlamda

---

66 Quine, daha önce de gösterildiği gibi artık tek tek olgular ve önermeler arasında değil, ama bütünleşik bir kuramsal alan ile geniş olgu sistemleri arasında bir ilişki kurmaktan yanadır.

67 Jaegwon Kim, "What Is 'Naturalized Epistemology?'", *Philosophical Perspectives* 2 (01 Ocak 1988): 389.

68 Bilginin tekabüliyet kuramı hakkında ya da önermelerin doğrulanması konusunda felsefede karşılaşılan önemli güçlükler vardır. Bu güçlükler, bilginin normatif bir yapısı olduğu hakkındaki inancımızı, diğer bir deyişle geçerli bilginin bir takım standartlarının olması gerektiği konusundaki ön kabulümüzü terk etmemizi gerektirmez.

69 Quine bilimsel tezler ile olgular arasında bir ilişkiyi elbette öngörür. Fakat bu ilişki "mutlak" değildir. Bu ifadeden kastımız aynı olgularla başka tezlerin de ilişkili olabileceğidir. Olguların olası yorumları üzerinden bilimsel faaliyet yapılır ama olgular herhangi bir hipotezi doğrulama ya da yanlışlama için tek başına yeterli değildir.

70 Hatırlatıyoruz: korumacılık, mütevazılık, basitlik, genellik, reddedilebilirlik, kesinlik.

olguların Quine felsefesinde hala bir tür hakem rolü oynamaya devam ettikleri söylenebilir.

Platon mit ile logosu aramakta, Quine ise logos ile miti bulmaktadır. Quine, felsefenin akli araçları yardımıyla bilimin olgular hakkında bir söylemden ibaret olduğunu saptamaktadır. Homer'in Tanrıları ile Einstein'ın fiziği bu anlamda kendi çağlarındaki en muhtemel senaryolar olmak bakımından eşit söylemlerdir. Fakat yirmi birinci yüzyılda bu söylemlerden sadece sonuncusunu tercih etmek için birçok güçlü neden vardır.

Quine'da vazgeçilmiş olan, değişmez bir hakikatin kesin aynası olan bilim imkânının, Platon'da mevcut olduğunu belirtmek mümkündür. Quine ise, tüketmeksizin hakikate sürekli yaklaşan modern bir bilim anlayışını savunmaktadır.[71]

Quine'ın, bu anlamda, Timaios diyaloğunun başında μῦθος'un sınırlarına dair yapılan uyarıları[72] belki de Platon'dan daha çok dikkate aldığını ve bu sınırları daha iyi anladığını söyleyerek bu çalışmayı noktalamak yerinde olacaktır.

---

[71] Quine, "Ontological Reduction and the World of Numbers" (Ontolojik İndirgeme ve Doğal Sayılar Dünyası) adlı makalesinde indirgeme kelimesini bir başka açıdan değerlendirir. "Dünya hakkındaki kuramlar ya da herhangi bir ontoloji son tahlilde doğal sayılar ile ifade edilebilir mi?" sorusunu sorar. Bu yapılabilirse herhangi bir ontoloji doğal sayılar sistemine indirgenmiş olacaktır. Makale bu indirgemenin hangi koşullarda mümkün olacağını tartışır. Quine'ın sonuç paragrafındaki ifadeye göre doğal dünyadaki bütün yüklemler bir takım vekil fonksiyonlar aracılığıyla ifade edilebilirse bu proje gerçekleşecektir. Quine'a göre Löwenheim-Skolem gibi bu konudaki en ileri kuramlar açısından bile bu henüz mümkün değildir. Makale, bu tür bir indirgemenin pitagorasçı bir ontoloji kurmak ile birçok bakımdan benzer olduğunu belirtmektedir. Bu değerlendirme, Timaios'daki dört elementin sayılarla, geometri üzerinden türetilmesi hakkındaki bölümleri yeniden düşünmek için ilginç perspektifler sunar. Quine henüz bu çabanın gerektirdiği araçlara sahip olmadığımız görüşündedir. Makalenin ayrıntılı bir biçimde tartışılması ileri düzeyde matematik terminolojisi kullanan yeni bir çalışma gerektirmektedir. Bu nedenle bu çalışmamızda sadece bir dipnotla okurların dikkatini çekiyoruz. Daha fazla bilgi için bakınız: W. V. Quine, "Ontological Reduction and the World of Numbers", *The Journal of Philosophy* 61, sayı 7 (1964): 209. Löwenheim-Skolem teoremi için bakınız: Leopold Lövenheim, "On possibilities in the calculus of relatives", *From Frege to Gödel* içinde, (Cambridge, Mass: Harvard Univ., 1981), 228.

[72] Bakınız: dipnot yirmi altı ve ilgili metin.

Kaynakça

Aristoteles. *De Caelo*. Çevirenler John Leofric Stocks ve Harry Bernard Wallis. Oxford : The Clarendon Press, 1922.

-. *Physics*. Çevirenler R.P. Hardie ve R.K. Gaye. Adelaide: University of Adelaide, 2015.

Carnap, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt.* Hamburg: Meiner Felix Verlag GmbH, 1999.

Castañeda, Hector Neri. "'7 + 5 = 12' As a Synthetic Proposition". *Philosophy and Phenomenological Research* 21, sayı 2 (01 Aralık 1960): 141–58.

Derrida, Jacques. *On The Name*. Çeviren Ian Mc Leod. California: Stanford University Press, 1995.

Finkelberg, Aryeh. "Plato's Method in Timaeus". *The American Journal of Philology* 117, sayı 3 (01 Ekim 1996): 391–409.

Kim, Jaegwon. "What Is 'Naturalized Epistemology?'" *Philosophical Perspectives* 2 (01 Ocak 1988): 381–405.

Lenzi, Mary. "Platonic Polypsychic Pantheism": Editör Sherwood J. B. Sugden. *Monist* 80, sayı 2 (1997): 232–50.

Lövenheim, Leopold. "On possibilities in the calculus of relatives". *From Frege to Gödel* içinde. Cambridge, Mass: Harvard Univ., 1981.

Miller, Dana R. *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Owen, G. E. L. "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues". *The Classical Quarterly*, New Series, 3, sayı 1/2 (01 Ocak 1953): 79–95.

Platon. "Critias". *Oeuvres Complètes* içinde. Çeviren L. Robin ve J. M. Moreau, C. 2. Paris: Gallimard, 2000.

-. "Le Sophiste". *Oeuvres Complètes* içinde. Çeviren L. Robin ve J. M. Moreau, C. 2. Paris: Gallimard, 2000.

-. "Parmenide". *Oeuvres Complètes* içinde. Çeviren L. Robin ve J. M. Moreau, C. 2. Paris: Gallimard, 2000.

-. "Timée". *Oeuvres Complètes* içinde. Çeviren L. Robin ve J. M. Moreau, C. 2. Paris: Gallimard, 2000.

Proclus. *Proclus: Commentary on the Timaeus of Plato*. Çeviren Thomas Taylor. Presidio: The Internet Archive, 2010.

Quine, Willard Van Orman. "On What There Is". *The Review of Metaphysics* 2, sayı 5 (01 Eylül 1948): 21–38.

-. “Two Dogmas of Empiricism”. *The Philosophical Review*, sayı 60 (1951): 20–43.

-. “Ontological Reduction and the World of Numbers”. *The Journal of Philosophy* 61, sayı 7 (1964): 209.

-. “On Simple Theories of a Complex World”. *The Ways of Paradox* içinde. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966.

Quine, Willard Van Orman ve Ullian, Joseph S. *Bilgi Ağı*. Çeviren Hadi Adanalı. İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001.

-. *The Web of Belief*. 2. ed. NY: McGraw-Hill, 1978.

Shorey, Paul. “Recent Interpretations of the Timaeus”. *Classical Philology* 23, sayı 4 (1928): 343–62.

Taylor, Alfred Edward. *A Commentary on Plato’s Timaeus*. First Edition, First Printing edition. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1928.

Waterlow, Sarah. “The Third Man’s Contribution to Plato’s Paradigmatism”. *Mind*, New Series, 91, sayı 363 (01 Temmuz 1982): 339–57.

“William & Robert Chambers Encyclopaedia - A Dictionary of Universal Knowledge for the People”. *Small Stellated Dodecahedron*. Philedelphia: J. B. Lippincott & Co., 1881.

PARRHESIA: DOĞRUYU SÖYLEME CESARETİ VE ELEŞTİRİ

Özgür SOYSAL*

PARRHESIA: COURAGE OF TRUTH-TELLING AND CRITICISM

Öz

Bu çalışmanın amacı, Michel Foucault'nun, son iki yılında Collège de France'ta verdiği derslerin odağında bulunan Antik kültürde bir doğruyu söyleme biçimi olarak *parrhesia* pratiğine dair analizini, bu analizin Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metnine dair okuması aracılığıyla tarif ettiği ve kendi çalışmalarını karakterize etmek için kullandığı eleştirel felsefe pratiğiyle ilişkisini açığa çıkarmak ve tartışmaya açmak üzere sergilemektir. Bu yolda ilk olarak Foucault'nun Antik Yunan ve Roma'da *parrhesia* pratiğinin ayırt edici özelliklerine ve bu pratiğin modern döneme uzanan tarihsel dönüşümlerine yönelik incelemesi detaylı bir şekilde açımlanacaktır. Bu sergileme ışığında onun Antik Yunan kültürüne özgü *parrhesia* pratiği ve kendilik kaygısını, Kant'ın Aydınlanma kavrayışından çıkan alternatif bir yol olarak benimsediği kendi eleştiri pratiğinin kökeni olarak nasıl anladığını ve böylelikle günümüzde parrhesiastik bir eleştiri pratiği geliştirmenin en önemli kaynağı olarak göz önüne aldığını açığa vurmaya çalışacağız. Bu bağlamda Foucault'nun kendi eleştiri pratiğini Kant'ın Aydınlanma kavrayışında modern bir örneğini ya da tezahürünü bulan bir *parrhesia* pratiği biçimi olarak tarif etme çabasının altını çizeceğiz.

Anahtar Kelimeler: *parrhesia*, kendilik kaygısı, doğruyu söyleme, Aydınlanma, eleştirel felsefe, Kinizm.

* Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr, e-mail: ozgursoysalin@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 217-274.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 28.08.2015)

Abstract

The aim of this study is to exhibit Michel Foucault's analysis of *parrhesia* practice as a modality of truth-telling in Ancient culture, which has occupied a central place in his last lectures delivered at the Collège de France, in order to reveal and discuss its relation with the critical philosophy which he defined through his interpretation of Kant's "What is Enlightenment?" essay and also used it to characterize his own works. To this end, firstly Foucault's investigation of the practice of *parrhesia* in Ancient Greek and Rome and its historical transformation till the modern age will be elucidated in details. Then, in the light of this exposition, we'll try to reveal how Foucault understands Ancient culture's conception of care of self and practice of *parrhesia* as the origin of the critical practice which he adopts as an alternative derived from Kant's Enlightenment conception, and thereby consider it as an important reference for developing a critical practice today. In this context, Foucault's endeavor to define his own critical practice as a parrhesiastik philosophy whose modern manifestation or example can be found in Kant's Enlightenment conception will be emphasized.

Keywords: *parrhesia*, care of self, veridiction, Enlightenment, critical philosophy, Cynicism.

***

Michel Foucault 1982 tarihli bir yazısında, son yirmi yıldır sürdüğü çalışmalarındaki temel amacının "insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini yazmak" olduğunu öne sürmüştü.[1] Yine aynı dönem, daha geç tarihli bir yazısında (öldüğü yıl olan 1984 tarihli *Aydınlanma Nedir?* metninde), özneleşme süreçlerine dair tarihsel-eleştirel araştırmaların "bilgi", "iktidar" ve "etik" olmak üzere üç aks üzerinde çözümlenmesi gerektiğini söylediğinde, hiç şüphesiz kendi çalışmalarının belli uğraklarına işaret etmekteydi. Bu akslar üzerinde yürütülen çalışmaların cevap bulmaya çalıştığı üç temel soru ise kendi ifadesiyle şunlardır: "Kendimizi bilgilerimizin özneleri olarak nasıl

[1] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 57–58.

kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?".[2] Özneleşmenin bilgi, iktidar ve etik ile ilişkili olarak sorunsallaştırılmasını ifade eden bu üç aks, Foucault'nun eserlerine dair yapılan standart dönemleştirmelerle yani 1960'lar, 1970'ler ve 1980'lere tekabül eden üç dönem ile kabaca da olsa örtüşür. Bu dönemlerde onun çözümleme alanları sırasıyla "söylem" (arkeoloji), "iktidar" (soybilim) ve "kendilik" (etik) üzerinedir. Belli başlı temel çalışmaları çerçevesinde kalarak, *Deliliğin Tarihi*[3], *Kelimeler ve Şeyler*[4], *Bilginin Arkeolojisi*'nde[5] söylem arkeolojisi, *Hapishanenin Doğuşu*[6] ve *Cinselliğin Tarihi I. Cilt*'te iktidar ilişkilerinin soybilimi ve *Cinselliğin Tarihi II. ve III. Cilt'te*[7] etiğin –kendilik pratiklerinden hareketle- sorunsallaştırılmasının bulunduğu söylenebilir.

Foucault'nun son iki yılında gerçekleştirdiği çalışmalarının (198-1984 arası *Collège de France*'de verdiği derslerinin[8]) odağında ise Antik Yunan ve Roma dönemindeki özel bir doğruyu söyleme biçimi olarak "*parrhesia*" kavramına ve onunla ilişkili pratiklere yönelik analizi yer alır. Aslında Foucault'nun *parrhesia* analizini, ölümü yüzünden tamamlanamamış bir çalışma güzergâhına ait olarak değerlendirmek mümkündür. Ama bu analiz onun çalışmalarını bir bütün olarak yeniden düşünmek için olduğu kadar Kant'ın Aydınlanma okumasına atıfla tarif ettiği ve kendi düşüncesini de dâhil ettiği eleştirel felsefe kavrayışına ilişkin yeni yönelimini anlamak bakımından da önemli bir kaynak niteliğine sahiptir. Zira Foucault *parrhesia* incelemesini, geriye dönük bir

---

2 Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (B), *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 191.

3 Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006).

4 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006).

5 Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999).

6 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006).

7 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).

8 Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*, ed.Frédéric Gros, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2010) ve Michel Foucault, *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984*, ed. Frédéric Gros, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2011).

bakışla çalışmalarını yeniden düşünmek için kullanmış ve doğruyu söylemenin bu biçimine dair tartışmasını, bilgi, iktidar ve özne üzerine sorgulamalarının odağına yerleştirmekle kalmamış, aynı zamanda özne ve doğruluk arasındaki ilişkiye dair araştırmalarının eksik kalan parçası olarak göz önünde bulundurmuştur. Dahası Foucault'nun *parrhesia* çalışması, onun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metnine dair incelemesinden hareketle tanımladığı eleştiri pratiğine ilişkin soybilimsel bir tarih oluşturma girişiminin önemli bir parçası olarak değerlendirilebilir gözükmektedir.

Nitekim bu metnin amacı, Foucault'nun *parrhesia* kavramı ve pratiğine dair analizini, hem onun çalışmalarını bir bütün olarak ilgilendiren bir takım sorunlar çerçevesinde hem de çağdaş eleştiri pratiğine ilişkin görüşlerinin Antik kültürdeki kaynaklarını tespit etmeye ve sorunsallaştırmaya dair perspektifinden yaklaşarak detaylı bir şekilde incelemek ve böylece bu çalışmanın, günümüz dünyasına uygun bir eleştiri pratiği geliştirmeye dair çağdaş girişimlere katkıda bulunabilecek önemli bazı yönlerine ışık tutmaya çalışmaktır. Bu yolda ilk olarak Foucault'nun *parrhesia* kavramının kökensel anlamına ve onun ayırt edici özelliklerine dair incelemesini ele alacağız. Daha sonra ise onun bu kavram ve ilişkili pratiklerin tarihsel olarak farklı bağlamlarda farklı şekillerde nasıl sorunsallaştırıldığına ve böylece günümüze uzanacak etkilere sahip olacak bir şekilde önemli bazı değişimlere nasıl uğradığına ilişkin tarihsel analizini açımlamaya geçeceğiz. Bu analizin ilk uğrağını *parrhesia*'nın Antik Yunan'da ilk olarak politik alanda ortaya çıkışı ve Atina demokrasinin krizi bağlamında sorunsallaştırılmasına ilişkin inceleme (politik *parrhesia*); ikinci uğrağını, politik *parrhesia*'nın Sokratesçi-Platoncu felsefede sorunsallaştırılmasıyla birlikte, kendilik kaygısı ya da kendiyle ilgilenme (*epimeleia heautou*)[9] pratiği biçiminde bir doğruyu söyleme biçimine dönüşümü (etik *parrhesia*); üçüncü uğrağı ise Sokratik *parrhesia*'dan çıkan ve doğruluğu yaşam (*bios*) ile birleştiren alternatif gelişim çizgisinde yer alan Kinik *parrhesia*'nın, doğru yaşam temasına ilişkin sorunsallaştırması (Kinik *parrhesia*) teşkil edecektir. Daha sonra Foucault'nun *parrhesia*'nın erken Hıristiyanlıktan başlayan dönüşüm çizgisine dair çizdiği taslağını ve bu taslakla ilişkili olarak onun Descartes'ın felsefesini modern dünyada özne ile doğruluk

[9] Kişinin kendisine dikkat etmesi, kendisiyle ilgilenmesi, kendine özen göstermesi gerektiği ilkesi ("kendilik kaygısı") Antik Yunan kültüründe birçok farklı öğretide ortaya çıkan bir tutum, davranış biçimine bürünmüş bir buyruktur.

arasındaki ilişkide meydana gelen radikal değişimin (modern bir kendilik kavrayışının ortaya çıkışının) teorik felsefedeki başlangıç noktası olarak okumasına dikkat çekeceğiz. Antikçağ *parrhesia* kavrayışının Modern Çağa Hıristiyanlıkta aldığı biçim aracılığıyla nasıl miras kaldığına ve aslında modern doğruluk anlayışıyla büyük oranda ortadan kaybolduğuna ilişkin bu okuma, Foucault'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninde parrhesiastik pratiğin yeniden sorunsallaştırıldığına dair iddiasına ilişkin gerçekleştirmek istediğimiz tartışmaya zemin teşkil edecek.

Aslında göreceğimiz gibi bu iddianın kendisi de *parrhesia* analizinin, tamamlanamamış bir çalışma güzergâhı olarak değerlendirilebilir olduğunun bir göstergesidir. Zira *parrhesia* analizinin başında, bu analize temel teşkil eden problemler Kant'ın eleştirel felsefesine gönderimde bulunarak tanımlanır. Ama *parrhesia* pratiğinin Antik Yunan'dan başlayan tarihsel dönüşümlerine dair analizin sonunda, deyim yerindeyse çember tamamlanıp Kant felsefesine geri dönülmez yani alternatif bir parrhesiastik eleştiri pratiği ile Kant felsefesine atıfla tarif edilen "eleştirel tavır" arasında açık bir bağ kurulmaz. Oysa Foucault'nun Kant felsefesinde parrhesiastik yapının modern çağda yeniden geçerli kılınması yönünde bir girişimi ayırt ettiğini söyleyebiliriz. Ama yine de Foucault kendi eleştiri kavrayışını açık bir şekilde eleştirel bir *parrhesia* pratiği olarak tanımlamaz. Bir başka deyişle, göreceğimiz gibi Foucault'nun analizlerinde, parrhesia'nın tarihsel dönüşümü açısından Platon'dan çıkan alternatif yol ile modern eleştiri pratiği açısından Kant felsefesinden çıkan alternatif yol açık bir şekilde bir araya getirilmemiştir. Bu açıdan çalışmamızın temel iddiası, aslında geliştirmeden kalmış bir girişim olduğu söylenebilir olmakla birlikte, Foucault'nun kendi eleştiri pratiğini, Kant'ın Aydınlanma kavrayışında modern bir örneğini ya da tezahürünü bulan bir *parrhesia* pratiği biçimi olarak tarif ettiğini göstermenin mümkün olduğudur. Dolayısıyla onun Antik Yunan kültürüne özgü *parrhesia* pratiği ve kendilik kaygısını, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısından başlayan alternatif yol olarak tarif ettiği ve kendi çalışmalarını açıklamak için benimsediği eleştirel felsefe pratiğinin *kökeni* ve dolayısıyla günümüzde parrhesiastik bir eleştiri pratiği geliştirmenin en önemli kaynağı olarak nasıl aldığını açığa vurmaya çalışacağız.

"Parrhesia" Kavramı ve Pratiğinin Ayırt Edici Özellikleri

Foucault genellikle "özgür konuşma", "dürüstlük veya açık sözlülük" olarak karşılanan "*parrhesia*" sözcüğünün etimolojisi itibariyle her şeyi söylemek (*pan rema*) anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla hiçbir şeyi saklamaksızın konuşan, yani her şeyi söyleyen kişi "*parrhesiazesthai*" olacaktır.[10] Ama Foucault sözcüğün birisi olumlu diğeri olumsuz iki anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Aşağılayıcı anlamda *parrhesia,* insanın aklına gelen her şeyi (o anki hedefine, ilgisine ya da tutkusuna hizmet edebilecek herhangi bir şeyi) kendisini hiç sınırlamaksızın söylemesidir. Herhangi bir doğruluk ya da rasyonalite ilkesiyle bağlantısız bir şekilde her şeyin söylenmesi ya boşboğazlıkla ya da kötü niyetle açıklanabilir. Mesela Platon farklı çıkarlar, tutkular arasında dağılmış, tamamen parçalanmış uyumsuz bir karışım olarak tasvir ettiği demokratik site yönetiminde uygulanan *parrhesia*'yı (yani herkesin her şey hakkında konuşabilmesini) sözcüğün olumsuz olan bu anlamında kullanır. Foucault'yu esas ilgilendiren, olumlu anlamda kullanılan parrhesia ise doğruluğa bağlı olan bir "her şeyi anlatma" edimini yani hakikati olduğu gibi, hiçbir şeyi gizlemeksizin ya da eksik bırakmaksızın bütünüyle anlatmayı ifade eder. Dolayısıyla parrhesia "doğruyu söylemek"tir; her şeyin söylenmesinin hiçbir şeyin söylenmemesi anlamına geldiği boş konuşmadan farklı olarak, hakikati, onu gizleyebilecek ya da anlaşılmaz hale getirebilecek retorik süslemelerden kaçınarak, olabildiğince açık ve dolaysız bir şekilde anlatmaktır.[11]

Fakat Foucault'ya göre Antik metinlerde olumlu bir anlamda kullanılan parrhesia kavramı ve bu kavramla ilişkili pratikleri anlamak için, her şeyi açıkça anlatmayı ve doğruluğa bağlılığı içeren bu tanımı, iki ilave koşul ile birlikte düşünmeliyiz. İlk koşul doğruyu söyleyenin, dile getirdiği doğruluk ile ilişkisine, daha doğrusu, bu doğruluğa kendisini bağlayış tarzına işaret eder. Doğruyu söyleyen yani "*parrhesiastes*", kendi doğru olduğunu düşündüğü şeyi söylediğini tereddütsüz bir şekilde dile getirmeli ve böylece dile getirdiği doğruluğa bağlanmayı, bu doğruluk tarafından sınırlanmayı kabul etmelidir. Ama sadece bu koşul yeterli olsaydı, mesela doğru olduğunu düşündüklerini, doğru olduğuna

[10] Foucault, *Courage of Truth*, 9.
[11] *A.g.e.*, 9-10.

inandıklarını anlatan herkesin *parrhesiastes* olduğunu söylemek durumunda kalırdık.[12]

Foucault'ya göre *parrhesia*'nın meydana gelebilmesi için aynı zamanda *parrhesiastes*'in hakikati anlatırken muhatabı olan kişi ya da kişilerle ilişkisiyle ilgili bir tür riski ya da tehlikeyi göze alıyor olması gerekir. Yani *parrhesia* doğruyu söyleme cesaretini gerektirir. *Parrhesia* pratiğinin zorunlu koşulu olan bu risk, konuşmanın içinde, doğruyu söyleyenin muhataplarıyla olan ilişkisini, arkadaşlığını ya da onlar arasındaki statüsünü kaybetmesinden, özgürlüğünü ve hayatını kaybetmesine kadar uzanabilen bir belirsizlik durumunun ortaya çıkışına işaret eder. Dolayısıyla örnek bir *parrhesia* durumu olarak bir gramer hocasının öğrencilerine doğru bildiklerini anlatmasını değil, Foucault'nun detaylı bir şekilde incelediği Platon ile Siraküzalı tiran Dionysius arasındaki konuşmada olduğu gibi, bir filozofun kendisini cezalandırabilecek, hatta öldürtebilecek bir tiranın öfkesini göze alarak doğru olduğuna inandığını cesur bir şekilde dile getirebilmesini göz önüne almalıyız.[13]

Parrhesia pratiği, risk koşulunun işaret ettiği üzere (Platon ile Siraküzalı tiran Dionysius arasındaki konuşmada olduğu gibi) zorunlu olarak doğruyu söyleyenin güçsüz bir konumda olduğu yani asimetrik bir iktidar ilişkisi içinde var olabilir. Mesela Platon'un kendisini cezalandırabilecek bir tirana karşı adalet hakkında doğru olduğuna inandığı şeyi dile getirmesini bir *parrhesia* örneği olarak aldık. Ama Platon aynı konuşmayı, hiçbir tehlikenin olmadığı bir bağlamda (mesela öğrencilerinin karşısında) yaptığında *parrhesiastes* rolünü üstlenmeyecektir. Benzer şekilde *parrhesia* pratiğindeki tehlikeyi göze alma koşulunun bir parçası olan muhatapları rahatsız etme, sinirlendirme, hatta şiddete yöneltme olasılığı, anlatılan hakikatin hazmetmesi kolay olmayan, alışılmış olandan (çoğunluğun inandığından) farklı bir hakikat olduğuna ve dolayısıyla zorunlu olarak eleştirel ve dönüştürücü bir içerime sahip olduğuna işaret eder.

---

12 A.g.e, 11.

13 *A.g.e.*, 12. Foucault'nun Platon'un Sirakuza tiranıyla karşılaşmasını örnek bir parrhesia durumu olarak ele aldığı analiz için Bkz. Foucault, *Goverment of Self and Others*, 48-57.

Aslında Platon'un Sirakuza ziyaretiyle ilgili örnek, *parrhesia*'da doğruyu söyleyen ile muhatabı arasında oluşan bağın uygun bir şekilde kurulması süreci (Foucault'nun deyişiyle "parrhesiastik oyun" ya da "parrhesiastik anlaşma"nın oluşumu) açısından bir başarısızlığın ifadesidir. Zira Platon riski bilmesine rağmen kendi çıkarını ya da güvenliğini gözetmek için dalkavukluk yapmayı, sessiz kalmayı ya da ikna edici temkinli bir dil kullanma yoluna gitmeyi (retoriği) değil, inandığı doğruyu açıkça ve doğrudan dile getirmeyi tercih etmiş ve dolayısıyla *parrhesiastes* rolünü üstlenmiştir. Ama Dionysius, anlatılan doğruluğu dinlemeyi kabul etmek yerine öfkesine yenik düşmüş, konuşma durumunu bitirmiş ve hatta bildiğimiz gibi bununla da kalmayarak Platon'un köle olarak satılması için emir vermiştir.

Bu açıdan Foucault'nun "parrhesiastik oyun" olarak nitelediği doğrunun söylenmesi sürecinin merkezinde doğruyu söyleme riskini üstlenen kişi ile bunu dinlemeyi kabul etmiş kişinin arasında bir tür anlaşmanın ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu anlaşmada doğruyu söyleyene düşen rol, tehlikeyi göze alarak inandığı doğruluğu bütünüyle anlatmak ve böylelikle karşısındakileri (ister en iyi kararı almak üzere tartışan bir mecliste toplanmış olanlar, ister öğüt verilmesi gereken bir kral ya da tiran, isterse yol gösterilen bir arkadaş olsun) *parrhesia* oyununa davet etmek; eğer bu daveti kabul edeceklerse muhatap olan kişi ya da kişilere düşen rol ise kendilerine söylenen doğruluk ne derece rahatsızlık verse ya da incitse de onu hazmetmeye, kabullenmeye razı olmaktır.[14] Dolayısıyla *parrhesia* sürecinde cesaret de aslında iki taraflıdır: Foucault'nun ifadesiyle, "...parrhesia, konuşan ve doğru olarak düşündüğünü bütünüyle anlatma riskini hiçbir şeye aldırmaksızın üstlenen kişideki doğruluk cesaretidir ama aynı zamanda muhatabın, duyduğu acı verici doğruluğa katlanmaya razı olma cesaretidir".[15]

Aslında iki taraflı bir pratik olarak *parrhesia* oyununun kuruluşu, bir bakıma sürecin baştan bozulması ihtimaline zorunlu olarak dayanır. Zira doğruyu söyleyenin samimi ya da dürüst olduğunun en önemli kanıtı olan tehlikenin varlığı, aynı zamanda *parrhesia* pratiğinin sonucunun belirsizliğine ya da kontrol edilemezliğine işaret eder. Doğrunun söylenmesi her zaman muhatabı gücendirme, öfkelendirme ve hatta şiddet içeren bir davranışa kışkırtma olasılığına sahiptir. Zaten bu olasılık

[14] Foucault, *Courage of Truth*, 12.
[15] *A.g.e.*, 13.

doğruyu söylemenin bu özel biçiminin olmazsa olmaz koşuludur. *Parrhesia* pratiğinin, doğruyu söyleyen ile muhatabı arasında güçlü bir bağın kurulmasını sağlayabilmesi ve dolayısıyla kayda değer bir değişime yol açabilmesi, tam da doğruyu söyleme cesaretine sahip olunduğu ölçüde, yani riski azaltmaya ya da düzenleme çalışmaktan ziyade doğru olduğuna inanılan şeyin olabildiğince açık ve dürüst bir şekilde söze dökülmesi ölçüsünde mümkün olacaktır.[16] Dolayısıyla bu açıdan *parrhesia* pratiğinin temelinde doğruyu söyleyenin hem dile getirdiği hakikat ile hem de bu hakikati anlattığı kişi ya da kişilerle kurduğu bağın bulunduğu söylenebilir.

Foucault Antik dönemin doğruyu söyleme pratiğine özgü bu ikili ilişki biçimini açıklaştırmak için, *parrhesia*'yı onun her bakımdan tam karşıtı olduğunu söylediği "retorik" veya hitabet sanatıyla karşılaştırma yoluna gider.[17] Öncelikle retorik sanatında konuşan kişi ile dile getirdiği şeyler arasında bir bağ bulunması gerekmez. Zira iyi bir hatip, bildiği inandığı ya da düşündüğü şeyden tamamen farklı bir şey de söyleyebilen ya da inanmadığı, doğru bulmadığı şeyleri bile mükemmel bir şekilde dile getirebilme yeteneğine sahip olan kişidir. Oysa *parrhesia*'nın temel koşulu doğruyu söyleyenin, söylediği şey ile arasında güçlü ve açık bir bağın bulunmasını gerektirir. Bu açıdan doğruyu söylemek, söylediğinin tam da doğru olduğunu düşündüğün, buna güçlü bir şekilde inandığın şey olduğunu ve o yüzden onun arkasında durmaya hazır olduğunu (yani bu doğruluğun seni bağladığını) açık bir şekilde dile getirmeni gerektirir. Bunun yanı sıra *parrhesia*, konuşan kişi ile muhatapları arasındaki ilişki biçimi açısından da retoriğin tam karşıtıdır. Zira etkili bir konuşma sanatı olarak hitabet, onu kullanan kişinin, hitap ettiği kişilerde -doğru olduğuna inansın ya da inanmasın- belli kanılar, inançlar, davranış biçimleri oluşturabilecek şekilde konuşmasına hizmet eder. Dolayısıyla hitabet, konuşanın kendisi ile dile getirdikleri arasında bir bağ olmasını gerektirmez ve hitap ettiği kişiler ile kısıtlayıcı ya da yönlendirici bir iktidar bağlantısı oluşturur. Buna karşılık, konuşanın kendisi ile söyledikleri arasında güçlü bir bağın zorunlu olduğu *parrhesia* pratiğinde ise doğrunun söylenmesi tam da muhataplar ile mevcut bağın ortadan kalkma tehlikesini içeren bir durum meydana getirir. Bu açıdan Foucault hatibin diğerlerini sınırlayan etkili bir yalancı olduğunu ya da hiç

[16] Nancy Luxon, *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault* (New York: Cambridge University Press, 2013.), 159.
[17] Foucault, *Courage of Truth*, 13.

olmazsa pekâlâ olabileceğini, buna karşılık *parrhesiastes*'in ise kendisini ve diğeriyle olan ilişkisini tehlikeye atan cesur bir hakikat anlatıcısı olduğunu söyler.[18] Foucault'ya göre Antikitede *parrhesia* -teknikle hiç ilgisi olmadığı söylenemez olsa bile- tamamen bir teknik ya da ustalık olan retorikten farklı olarak, erdemle yakından ilişkili düşünülmesi gereken bir varoluş tarzı, bir eylem biçimi ya da bir tutum olarak görülebilir. *Parrhesiastes*, yani doğruyu söyleyen kişi ise mesela hitabet ustası gibi bir uzman değil, dürüst ya da doğru sözlü bir insan olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla *parrhesia* pratiği riskli ve özgür bir edim olarak doğruyu söyleme etiği olarak da anlaşılabilir.[19]

Foucault'ya göre bu riskin varlığı, yani *parrhesia* pratiğinde muhtemel sonuçları kesin bir şekilde bilinemeyen tehlikeli ve açık bir durumun ortaya çıkışı, parrhesiastik doğruluk beyanını, doğruluğun diğer formüle edilme tarzlarından ve diğer sözceleme (*utterance*) biçimlerinden kesin bir şekilde ayırır. Nitekim Foucault örnek olarak Austin ve Searle'ün söz edimleri teorisine atıfta bulunur ve bir söyleme edimi olarak *parrhesia*'yı "edimsel sözcelem" (*performative utterance*) ile karşılaştırır.[20] Bu örneği seçmesinin sebebi kolaylıkla anlaşılabilir, zira Foucault parrhesiastik söz edimindeki dürüstlüğü ya da doğru sözlülüğü biçimsel olarak ayırt etmeye çalışmakta ve bu yolda söz edimleri teorisinin yaklaşımına benzer şekilde söylenen doğrulardan (doğruluk iddialarının içeriğinden) ziyade söyleme tarzına (konuşma biçimine) odaklanmaktadır. Nitekim edimsel sözcelem, dilin tasvir etme ve tasvir ettiklerine ilişkin bildirimlerde bulunma işlevi yerine salt ifade edilmesiyle ifade edilenin gerçekleşmesini (dile getirilen eylemin meydana gelmesini) sağlayan söz edimlerine işaret eder. Mesela "Toplantıyı açıyorum" diyen bir oturum başkanı, toplantıyı açtığını bildirmenin ötesinde salt bunu dile getirmekle doğrudan o toplantıyı açmıştır. Ama Foucault'ya göre edimsel sözcelemin, *parrhesia*'nın tam karşıtı olarak düşünülmesi gerektiğini gösteren bir özelliği, ifade edildiği kurumsal alan ve genel kabul görmüş kuralların bir işlevi olarak tamamen belirlenmiş bir olaya yol açmasıdır. Buna karşılık riske girmeyi zorunlu olarak içeren *parrhesia* pratiği dile getirildiği durumun içinde bir çatlak, bir belirlenmemişlik alanı ve olasılıklar dizisi ortaya çıkarır.[21] Dahası bir parrhesiastik sözcelemin

[18] *A.g.e.*, 14.
[19] *A.g.e.*, 14.
[20] Foucault, *Goverment of Self and Others*, 61.
[21] *A.g.e.*, 63.

zorunlu koşulu, *parrhesiastes*'in dile getirdiği şeyin doğru olduğunu gerçekten düşünmesi, buna gerçekten inanması ve dolayısıyla dile getirdiği doğruluğun kendisinin olduğu ve kendisi için bağlayıcı olduğunu riske girerek, yani söylediklerinin yol açacağı tehlikeleri göze alarak kanıtlamasıdır.[22]

Dolayısıyla Foucault "söylem pragmatiği" denebilecek araştırma biçiminin edimsellerin incelenmesine olanak sağladığını ama *parrhesia*'nın özel bir doğruluk söylemi olarak analizine hiç de uygun düşmediğini düşünmektedir. Ona göre *parrhesia* söz konusu olduğunda tamamen farklı bir söylemsel olguyla karşılaşırız. Zira *parrhesia* pratiğinde, hem sözceleme edimi hem bu edimle dile getirilen şey tam da öznenin var olma biçimini etkilemektedir. Foucault *parrhesia*'ya özgü sözcelemin meydana gelişinde (bir olay olarak üretilişinde) ise öznenin, konuştuğu ölçüde kendi varoluş biçimini belirlediğini ve açık kıldığını (değiştirdiğini, teyit ettiğini, ileri sürdüğünü vb.) düşünmektedir. Dolayısıyla Foucault *parrhesia* araştırması için, "söylem dramatiği" adı verilebileceğini söylediği ve esas olarak sözceleme ediminin (yani doğruyu söyleme ediminin) öznenin varlık tarzını nasıl etkilediği sorusuna odaklanan bir analiz yolu önerir. Bir "doğru söylem dramatiği" biçimi olmak sıfatıyla *parrhesia* analizi, insanın doğruyu dile getirme edimiyle kendisini nasıl doğruyu söyleyen ya da doğruyu söylemiş bir kişi olarak oluşturduğunu ya da kendisini böyle bir kişi olarak tanıdığını ve diğerleri tarafından kabul edildiğini anlamaya çalışacaktır.[23] Fakat burada, doğruyu söyleme biçiminin aslında öznede temelini bulmadığını, tersine onun, özneyi öncelediği ve yapılandırdığını söylemek mümkündür. Zira *parrhesia* pratiğinin öznesi, ancak doğruyu söyleme biçiminin uygun koşullarıyla birlikte ortaya çıkar ya da farklı bir şekilde söylersek, kendisi ve diğerleri için doğruyu söyleyen bir özne olarak ancak belli biçim ve koşullar altında var olur ya da tanınır. Bu açıdan *parrhesia* deneyimi, öznelerin kendilerini aktörler olarak tayin eden (*parrhesiastes* olmaya davet eden) belirli eylem sahneleri içinde görünüşe çıkabildikleri dramatik bir duruma benzetilebilir.[24]

---

22 *A.g.e.*, 64.65.
23 *A.g.e.*, 68.
24 Edward Mcgushın, *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life* (Evanston IL: Northwestern University Press, 2007), 9.

Antik Yunan'da Doğruyu Söylemenin Temel Biçimleri

Doğruyu söyleme pratiğinin biçimi, böylesi dramatik sahnelerin somut olarak ortaya çıkış koşullarını ve mümkün kıldığı eylem tarzlarını tanımladığı için önemlidir. Dolayısıyla Foucault *parrhesia*'yı karakterize eden özel doğruyu söyleme biçimini açıklaştırmak için, Antik Yunan'da doğruyu söylemenin temel biçimlerine ilişkin bir çerçeve de çizmiştir. "Kehanet", "bilgelik", "öğretme/teknik" ve "*parrhesia*", her biri farklı kişilikleri ("kâhin", bilge", "öğretmen/teknisyen", "*parrhesiastes*"), farklı konuşma tarzlarını içeren ve farklı alanlarla ilişkilenen ("kader", "varlık", "*tekhne*", "*ethos*") dört doğruyu söyleme biçimidir. Bu çerçevede Foucault parrhesiastik doğruyu söyleme biçiminin ayırt edici özelliklerini, *parrhesiastes*'i diğer doğruyu söyleme biçimlerine karşılık düşen özne figürleriyle karşılaştırmak suretiyle ortaya koymaya çalışır. Ona göre bu karşılaştırmada doğruyu söyleme biçimlerini karakterize eden özne figürlerinin söyledikleri değil onların kendilerini doğruyu söyleyen kişiler olarak oluşturma ve doğruyu söyleyen kişiler olarak diğerleri tarafından tanınma tarzları dikkate alınmalıdır.

İlk olarak kehanetle ilgili doğruyu söyleme biçimi, parrhesia söyleminden temel olarak üç bakımdan farklılaşır. Öncelikle "kâhin" de *parrhesiastes* gibi hakikati anlatan kişidir ama Foucault onun bir anlamda kendisinin olmayan bir hakikate sadece aracılık etmekte olduğuna dikkat çeker. Genellikle Tanrısal sözlerin dile gelmesini sağlayan aracı bir ağız olan kâhinin aksine *parrhesiastes* ise tanımı gereği kendi adına konuşur. İkinci olarak kâhin şimdi ile gelecek arasında da aracı denebilecek bir konum işgal eder. Zira kehanet söylemi hiçbir insanın erişemeyeceği bir hakikati dile getirir yani o geleceğin açığa vurulmasıdır. Foucault *parrhesia*'nın da açığa vurucu bir işlevi olduğunu söyler ama *parrhesiastes*'in doğruluk söylemi insani varlığın sınırlarını aşan bir konuda öngörülerde bulunmak ilgili değildir. *Parrhesiastes* şimdi'nin içinde bulunan doğruluğu, insanların kendileriyle, ne olduklarıyla ilgili göremez hale geldikleri (ontolojik bir yapının gereği olarak değil de ilgisizlik, zayıflık, ahlaki kusurlar gibi bir takım eksiklikleri yüzünden körleştikleri) şeyleri açığa vurur. Ayrıca kâhinin öngörüleri dinleyeni tereddüt ve şüphe içinde bırakan ve muğlak bir yorumlama faaliyetine sevk eden bir bilmece biçimindedir. Olabildiğince açık ve doğrudan konuşan *parrhesiastes*'in ise muhatabına bir yorumlama güçlüğü yerine

kendisi hakkındaki doğruluğu kabul etme cesareti gösterebilme şeklinde etik bir yükümlülük bıraktığı söylenebilir.[25]

Antikitenin bir diğer önemli doğruyu söyleme biçimi olan bilgelik ise *parrhesia*'dan iki bakımdan farklılaşır. Aslında bilge, hakikati anlatırken salt bir aracı ağız olmaması yani bilgeliğinin onu bilge kılan kişisel özelliklerinden kaynaklanması bakımından kâhine göre *parrhesiastes*'e daha yakın gözükür. Ama bilgeliğin doğruluk söylemini bir geri durma ve ketumluk hali karakterize eder. Kendisine bir şey sorulmadıkça ya da Antik literatürde genellikle olduğu gibi, acil durumlarda kendisine danışılmadıkça konuşma ihtiyacı duymayan bilge figürünün aksine *parrhesiastes* ise -Sokrates örneğinin de işaret ettiği gibi- insanlara hakikati anlatmayı ve onları sorgulamayı canı pahasına sürdürülmesi gereken bir sorumluluk olarak üstlenir. Dahası bilge de kâhine benzer şekilde sözlerini anlaşılması güç bir biçimde dile getirir, ama gelecek yani "olacak olan" hakkında değil "olan" hakkında (eşyanın ve dünyanın hakikatiyle ilgili olarak) konuşur. Mesela bilgenin kendisine danışılan bir durumla ilgili cevabı, o koşullarla bağlantılı bir öneri yerine genel bir davranış biçimiyle ya da insanlık durumuyla ilgili olacaktır. Buna karşılık *parrhesiastes*'in "olan"a dair müdahalesi bireylerin, durumların ve koşulların tekilliğiyle ilgilidir. *Parrhesiastes*'in doğruluk söylemi bireylere kendileri hakkındaki kendi gözleriyle göremedikleri gerçeği açığa vurmakla yani içinde bulundukları durumları, karakterlerini, davranışlarının değerini ve kararlarının muhtemel sonuçlarını anlatmakla ilgilidir.[26]

Son olarak Foucault parrhesiastik hakikati anlatmayı öğretmeyle ilgili olan doğruyu söyleme biçimiyle karşılaştırır. Foucault Platon'un diyaloglarında sıklıkla karşılaşılan doktor, savaş öğretmeni, marangoz, jimnastik öğretmeni gibi *tekhne*'nin karakterize ettiği bir bilgiye sahip olan karakterlere atıfta bulunarak bu doğruyu söyleme biçiminin temel figürüne "öğretmen" yerine "teknisyen" (veya uzman) denmesinin daha uygun olabileceğini düşünür. Zira bu karakterlerin hepsi de bilginin belli bir alanıyla ilgili olarak uzmanlaşmış ve bunu öğretebilir hale gelmişlerdir. Bu açıdan teknisyen ya da öğretmenin bilgeden farklı olarak konuşmaya yükümlü olduğu, doğru olduğunu bildiği (kendisi gibi teknisyen olanların yani ustalarının bir zamanlar kendisine öğrettiği)

[25] Foucault, *Courage of Truth*, 15-16.
[26] *A.g.e.*, 16-19.

şeyleri diğerlerine aktarma sorumluluğuna sahip olduğu söylenebilir. Ama teknisyenin *parrhesiastes*'in aksine doğruyu söyleme görevinde hiçbir risk almadığı da açıktır. Bilakis öğretme etkinliği, paylaşılan bilgi ya da gelenek temelinde öğretilen ile öğreten arasında bir bağ (kişisel bir tanınma, saygı ve hatta bir dostluk ilişkisi) kurulmasına yol açar. Buna karşılık *parrhesiastes* olmanın ilk koşulu ise öncelikle konuştuğu kişiyle olan ilişkisinde bir kopuş yaratabilme ya da onunla arasındaki karşılıklı bağı tehlikeye atabilmektir.[27]

Böylece Foucault'ya göre *parrhesiastes*'in doğruyu söylemesi, "yazgı", "varlık" ya da "*tekhne*" ile ilgili konuşan kâhin, bilge ve teknisyenden farklı olarak, Greklerin "*ethos*" ile ilişkilendirdiği bir doğruluk söylemini kullanıma sokar.[28] Dolayısıyla *parrhesiastes* şeylerin doğası ya da varlığın hakikatini değil bireyler ve durumların tekil biçimlerinde ne olduğunun hakikatini konu edinir: diğerleriyle ilişkisinde geleneğin bağını güçlendirmeyi değil çatışmayı kışkırtma riskini üstlenir; kesinlikle kendi adına konuşur ve konuştuklarının arkasında bulunma cesaretini sergiler. Foucault bu karşılaştırmaları kişileştirerek ("kâhin", bilge", "öğretmen/teknisyen", "*parrhesiastes*") yapmasına rağmen, doğruyu söylemenin temel biçimlerinin sosyal tipler, belli roller ya da karakterler olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgular. Tersine belli figürlerin (mesela Sokrates'in) farklı zamanlarda ve durumlarda doğruyu söyleme tarzlarının farklı türlerini sergilediklerini görmek mümkündür. Dahası Foucault bu dört doğruyu söyleme biçiminin farklı kültürler, toplumlar ya da uygarlıklarda, yani farklı "doğruluk rejimleri" olarak adlandırılabilecek farklı söylemsellik tarzları içinde farklı şekillerde bulunduklarını ve hatta farklı bileşimler halinde ortaya çıktıklarını düşünmektedir.[29]

Foucault bu konuda modern dönemle ilgili olarak ise sadece bazı hipotezlerinin olduğunu söylemekle yetinir. Ona göre modern toplumlarda, kehanet tarzı doğruluk, bu tür söylemlere özgü bir şekilde, kaynağı kendisi olmayacak bir şekilde ve kısmen bir yazgı biçimini almış bir geleceği anlatmak için konuşan bazı devrimci söylemlerde; doğruyu söylemenin ontolojik tarzı (bilgelik) belli bazı felsefi söylemlerde; doğruyu söylemenin teknik tarzı ise öğretimden ziyade bilimde ya da

[27] *A.g.e.*, 23-25.
[28] *A.g.e.*, 25.
[29] Foucault, *Courage of Truth*, 28.

belki bilimsel, araştırma ve öğretim kurumları tarafından oluşturulmuş kompleksler etrafında bulunur. Bu şemaya göre *parrhesia* ise tam olarak olduğu şekliyle artık ortadan kaybolmuştur, ancak diğer doğruyu söyleme tarzlarında kısmi olarak (alıkoyulmuş olarak ya da sadece onlara dayanarak) bulunabilir. Böylece Foucault'ya göre parrhesiastik doğruyu, mevcut toplumun bir eleştiri biçimini aldığında devrimci söylemde; insan sonluğunun bir analizi ve bu sonluluğun sınırlarını aşan her şeye yönelik –bilgi ya da moralite alanında- bir eleştiri olduğunda felsefi söylemde; önyargıların, mevcut bilme biçimlerinin ve hâkim kurumların eleştirisi olduğu ölçüde ise bilimde bulabiliriz.[30]

Kuşkusuz doğruyu söyleme biçimleri arası ilişkilenme biçimlerine dair taslak denebilecek olan bu tasvir oldukça biçimsel ve sınırlıdır. Gerçi bu tasviri de *parrhesia* kavramının ayırt edici özelliklerine dair ele aldığımız görüşleri gibi, Foucault'nun öncelikle Antik Yunan'a özgü bu doğruyu söyleme pratiğinin, tarihsel olarak aldığı farklı biçimlerin altında bulunan bazı temel özelliklerini ortaya koyma çabasının ürünü olarak görebiliriz. En önemlisi, Foucault *parrhesia* teriminin kökensel anlamını ve ayırt edici özelliklerini serimlerken bu terimin evrensel ya da tek anlamlı bir kullanımı olduğunu iddia etmemektedir. Bilakis onun esas amacı bu terimin gönderimde bulunduğu pratik ve kurumlarla ilişkili olarak meydan gelen değişim ve dönüşümlerin izini sürmektir. Aslında Foucault'nun çalışmalarında bu tür biçimsel tanımlamaların, genel olarak, ancak sonrasında gerçekleştirilecek analizler için bir başlangıç noktası teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim Foucault'nun *parrhesia* kavramının kökensel anlamına dair görüşleri onun bu kavram ve ilişkili pratiklerin tarihsel olarak farklı bağlamlarda farklı şekillerde nasıl sorunsallaştırıldığına ve böylece günümüze uzanacak etkilere sahip olacak bir şekilde önemli bazı değişimlere nasıl uğradığına ilişkin tarihsel analizine kılavuzluk eder. Bu analizin ilk uğrağında ise *parrhesia*'nın Antik Yunan'da politik alanda ortaya çıkışı ve Atina demokrasinin krizi bağlamında sorunsallaştırılması yer alır.

Politik *Parrhesia*: Demokrasi ve Doğruyu Söyleme

Foucault'nun *Goverment of Self and Others* başlığı altında basılan 1982-1983 seminerlerinin büyük bir kısmı politik alanda ve özellikle

[30] *A.g.e.*, 30.

demokrasi kurumları çerçevesinde *parrhesia* analizine ayrılmıştır. Foucault *parrhesia* sözcüğünün ilk olarak Euripides'in metinlerinde, sitenin (polis) çıkarlarına dair meseleler alanında görüşlerini dile getirme hakkıyla, yani kamusal konuşma hakkıyla ilgili olarak ortaya çıktığını söyler. Foucault'nun dönemin metinlerine ilişkin incelemesi, *parrhesia*'nın, soylu ailelerden gelen, onurlu yurttaşların sahip olduğu ve onlara politik yaşam katılım ve böylelikle kolektif kararlara katkıda bulunma olanağı sağlayan bir hak ve ayrıcalık olarak göz önünde bulundurulduğunu gösterir. Kısacası *parrhesia* sözcüğü, site meseleleriyle ilgili özgürce konuşma hakkına atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Dahası bu hak bir yurttaşın özgürlüğünü gerçekleştirmesinin en önemli parçası olan ve dolayısıyla ne pahasına olursa olsun korunması ve mümkün olduğunca çok kullanılması gereken bir ayrıcalık olarak görülmektedir.[31]

Foucault'ya göre *parrhesia*'nın Antik Yunan demokrasisiyle ilişkisi, doğruyu söylemenin bu biçiminin politik alandaki kökensel anlaşılma biçimine ve özgün yerine ışık tutar. Bu açıdan Foucault Polybius'un demokratik bir politik sistemin hem *parrhesia* hem de *isegoria*'yı içermesi gerektiğine dair sözüne özellikle dikkat çeker. Etimolojik olarak "eşit konuşma" anlamına gelen *isegoria* sözcüğü, herhangi bir bireyin, halkın yani *demos*'un bir parçası olduğu sürece eşit bir şekilde konuşmaya hakkı olduğuna işaret eder. *İsegoria*, gerek mahkemelerde kendini savunmak ya da başkasını suçlamak için gerekse meclislerde olduğu gibi bir kararın ya da tercihin oylanmasında kendi görüşünü dile getirmek için kullanılsın eşit bir politik konuşma hakkı olarak anlaşılır.[32]

Burada dikkat çekici olan mesele Polybius'un doğru bir demokratik yapıyı, konuşma hakkıyla ilgili olarak oldukça birbirlerine benzer gözüken iki terimi (*parrhesia* ve *isegoria*) yan yana koymak suretiyle tarif etmesidir. Foucault bu ayrımı *parrhesia*'nın işleyiş tarzında bulur. Zira yurttaşlığın kurucu unsurlarından olan *isegoria*, site yasalarına dayanan bir haktır. Buna karşılık *parrhesia* ise Foucault'nun analizinde statüyle ilgili olan ve eşit olarak paylaşılan statik bir haktan ziyade bireylerin birbirleriyle sürekli bir rekabet içinde mücadele ettikleri yani site meseleleriyle, alınacak kararlarla ilgili olarak birbirlerine üstünlük sağlamaya çabaladıkları dinamik bir süreç içinde görünüşe çıkar.

[31] *A.g.e.*, 34.
[32] Foucault, *Goverment of Self and Others*, 150-151.

Dolayısıyla *parrhesia*, site içinde bazı bireylerin sadece yurttaşlık ya da statü ile tanımlanması mümkün olmayan bir durumunu, mücadele içinde kazandıkları belirli bir üstünlüğü karakterize eder. Ama Foucault burada paylaşılmayan bir ayrıcalık tarzında bir üstünlükten değil, belirli bireylerin, doğruluk söylemi pratiği aracılığıyla site yönetiminde önemli sorumluluklar, görevler üstlenmelerine imkân tanıyan bir üstünlük konumuna (*parrhesiastes*) yerleştikleri dinamik bir hareketten bahsetmektedir.[33]

Elbette *parrhesia*, her bir bireye eşit konuşma hakkı (*isegoria*) veren bir politik yapı (*politea*) olmaksızın ortaya çıkamayacaktır denebilir. Ama Foucault *parrhesia*'nın sadece yasal bir hak olmadığına, herkese konuşma hakkı veren demokratik site yönetimi çerçevesi içinde bazılarının diğerleri üstünde belli bir itibar ve böylelikle üstünlük kazanabilmesine imkân tanıyan bir unsur olarak anlaşılabileceğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla *isegoria* kendi başına alındığında, *parrhesia*'nın özgür ve cesur bir doğruyu söyleme etkinliği olarak işleyebileceği bir yasal ve kurumsal çerçeveden ibarettir. Bu zorunlu çerçeve içinde *parrhesia* ise bazı bireylerin tüm riskleri göz almak suretiyle kendilerini öne atarak, gerçekten doğru olduğuna inandığı şeyleri dile getirmeye ve böylelikle diğerlerini iyi tavsiyelerle ikna etmeye ve sitenin yönetiminde sorumluluk almaya yöneldikleri bir etkinlik olarak anlaşılacaktır.[34]

Dolayısıyla *parrhesia* ile ilişkili sorunlar basit bir şekilde, yurttaşlara karşı konuşma hakkının zengin ya da fakir olsun herkese eşit dağıtımı meselesiyle sınırlanamaz. Nitekim Foucault, *parrhesia* sorununun sadece demokrasi alanında değil, otokratik iktidar oyunları içinde de ortaya çıktığını göstermeye yönelecektir. Prense (hükümdara) ya da egemenliği elinde bulunduran kişiye nasıl doğrunun söylenebileceği, prens danışmanının prensin ruhuna nasıl hitap edebileceği gibi sorunlara dair analiz, *parrhesia*'nın otokratik bir yönetim biçiminde bile teknik, politik sorunlar ortaya çıkarmaya nasıl devam ettiğine işaret eder. Elbette bu değişim, politik *parrhesia* pratiğinde meydana gelen önemli bir değişimle birlikte gerçekleşecektir. Foucault *parrhesia* pratiğinin Antik Yunan'da M.Ö. 4. yüzyılda sorunsallaştırılmasıyla meydana gelen bu değişimin iki aşaması olduğunu öne sürer. Öncelikle demokrasinin, özellikle özgür

[33] *A.g.e.*, 156-157.
[34] *A.g.e.*, 158.

konuşma hakkını eşit bir şekilde dağıtmak suretiyle *parrhesia* pratiğini mümkün ve etkili kılan bir politik çerçeveyi oluşturabildiği iddiasının sorunsallaştırılması meydana gelir. Demokrasinin, *parrhesia*'nın zorunlu ve ayrıcalıklı bir alanını sağladığı görüşünün giderek daha fazla gözden düşürülmesiyle birlikte ise *parrhesia*'nın farklı bir politik yapı ve farklı bir politik ilişki (prens ile danışmanı arasında olan bir ilişki) içinde meydana gelmesinin daha olası ve yeğlenebilir olduğu fikrinin giderek daha güçlendiğini görürüz. Dolayısıyla politik *parrhesia* pratiğinin yeni biçimi yerini, meclis ya da mahkemelerde değil, prensin huzurunda ya da hükümdar ve maiyeti arasındaki ilişkilerde (kendilerini dinleyecek bir hükümdara hitap eden danışmanların konuşmalarında) bulacaktır.[35]

Foucault politik *parrhesia*'da meydan gelen bu değişimin izlerini, 4. yüzyılın felsefi ve politik metinlerinde (Platon, İsokrates, Demosthenes) *parrhesia*'nın farklı bir şekilde kullanılmaya başlamasında bulur. *Parrhesia* artık tam bir özgürlük içinde uygulanması gereken bir hak olmaktan ziyade etkileri belirsiz, dikkatle ve belli sınırlamalara riayet edilerek kullanılmasında fayda olan tehlikeli bir pratik olarak sunulmaya başlamıştır.[36] Foucault'ya göre *parrhesia*'ya dair giderek artan bu güvensizlik, demokratik kurumların *parrhesia*'nın olması gerektiği gibi uygulanabilmesine imkân tanımadığına dair eleştirilerle birlikte gelişmiştir. Bu eleştirilere göre demokrasilerde *parrhesia* site için tehlikelidir, çünkü demokrasi *parrhesia*'yı, doğruyu söyleyebilmeye muktedir olup olunmadığına bakılmaksızın herkesin özgürlüğü haline getirmektedir. Dolayısıyla demokratik *parrhesia*'nın uygulanması, herkesin siteye faydalı olsun ya da olmasın kendi çıkarlarını ya da arzularını tatmin eden herhangi bir şeyi söyleyebilme özgürlüğüne olanak tanımaktadır. Herkese tanınan bir konuşma özgürlüğü olarak anlaşılan parrhesiastik özgürlüğün bu biçiminde, kendi çıkarlarının peşinde olanlar ile sitenin iyiliğini kendini adamışlar, doğru ve yanlış söylemler, faydalı olan konuşmalar ile zararlı görüşler ayırt edilemeyecek bir şekilde birbirlerine karışmaktadır.[37]

Dahası demokratik *parrhesia*, site için olduğu denli onu uygulayan birey yani *parrhesiastes* için de tehlikeli olduğu için eleştirilir. Zira demokraside, doğruyu söyleme pratiği olarak *parrhesia*'nın zorunlu

[35] Foucault, *Courage of Truth*, 57.
[36] *A.g.e.*, 35.
[37] *A.g.e.*, 36.

koşulu cesarete itibar edilmeyecektir. Bu eleştiri çizgisine göre - Foucault'nun Platon'un *Devlet* 6. kitabında yer alan gemi imgesine atıfla anlattığı üzere- konuşmacılar güruhunun birbirleriyle tartıştığı ve diğerlerini ayartmaya ve yönetimi (geminin dümenini) ele geçirmeye çalıştıkları bir gürültü patırtı içinde, ancak insanların duymak istedikleri, yani onların hoşuna giden eden şeyleri söyleyen dalkavuklar dinlenme, onaylanma ve takip edilme olanağına sahip olacaklardır. İnsanları pohpohlamak, memnun etmek yerine onlara neyin doğru ve güzel olduğunu söyleme cesaretinde bulunanlar ise Sokrates örneğinde olduğu gibi kızgınlık ve intikam duygularıyla karşılanacaklardır. [38] Bunun anlamı hakikat ne kadar rahatsız edici ve tatsız olursa olsun cesur bir şekilde doğruyu söyleyen kişilerin iyi ya da gerçek *parrhesia*'sının demokraside yeri olmadığı ve bunu uygulayanın hayatının tehlikeye girdiğidir.

Foucault 4. yüzyıl boyunca sürekli tekrarlanan bu eleştirilerin temelinde bulunan merkezi argümanın, demokratik kurumlarda doğruluk söylemini imkânsız kılan yapısal bir eksiklik olduğu, etik ayrım yapma ("etik farklılaşma"[39]) denebilecek bir şeyin eksikliği olduğu iddiasının bulunduğunu öne sürer. Yani demokrasi doğru ve yanlış söylemin, iyi ve kötü konuşmacıların yani doğruyu söyleyen ve siteye faydalı olanlar ile yalan söyleyen dalkavukların ayırt edilmesine imkân tanımamaktadır. Ama burada demokrasinin, basitçe, herkese konuşma hakkı tanımakla iyi ve kötü konuşmacıların ve doğru ya da yanlış konuşmaların iç içe geçtiği bir karışıklığa yol açmakla eleştirilmediğini, aynı zamanda bu karışıklıktan çıkmayı mümkün kılacak ayırt etme olanağını da ortadan kaldıran bir politik yapı oluşturmakla suçlandığına dikkat çekmek gerek. Bir başka deyişle, site için iyi, faydalı, sağlıklı olanın dile getirilmesini sağlayabilecek bir doğruluğun söylenmesinin, konuşan özneler arasında etik bir ayrımın yapılamadığı (onların niteliksel olarak ayırt edilemedikleri) bir politik yapı olan demokraside yapısal olarak imkânsız olduğu iddia edilmektedir.[40]

Foucault'ya göre demokrasinin doğruyu söyleme pratiğine yapısal olarak imkân tanımadığına dair bu eleştiriler ve özellikle Platon'un Antik Yunan

[38] *A.g.e.*, 37.
[39] Bu tabir, bir bireyin ahlaki bir birey olarak kendi ayrımına varabilme ve ahlaki yargılarda bulunabilme kapasitesine işaret ediyor olarak da dikkate alınabilir.
[40] *A.g.e.*, 44.

demokrasisi ve onun *parrhesia*'sına dair sorunsallaştırması Batı politik düşüncesi için daimi bir meydan okuma çizgisini oluşturuyor olarak ele alınmalıdır. Foucault'nun ifadesiyle "Platoncu tersine çevirme", doğruyu söylemenin, kati bir şekilde demokrasinin dışlandığı bir politik oluşumun tanımlayıcı ilkesi olarak belirlenmesi anlamına gelir.[41] Yani Platon'a göre doğruluk söyleminin politikanın temeli olarak felsefe biçiminde kurulması, demokrasiyi saf dışı bırakmak suretiyle demokratik *parrhesia* krizine son verecektir. Foucault Platon'un filozofun, yani doğruluk söylemine esas sahip olan kişinin demokrasiler içindeki durumunu tasvir etmek için *Devlet*'in 6. Kitabında verdiği gemi örneğini hatırlatır. Bu geminin, bütün gemi mürettebatından daha güçlü olmasına rağmen kulakları ağır işiten, gözleri iyi görmeyen; ayrıca denizcilik bilgisi de zayıf olan kaptanı açık bir şekilde halkı temsil eder. Demogoglar (Sofistler) ise kaptanlık bilgileri olmamalarına rağmen gemiyi ve dümeni ele geçirmek için kaptanı hile ve yalanlarla kandıran diğer gemicilere karşılık düşerler. Gemiyi ve dümeni ele geçirip içindekileri kendi yararlarına kullanabilecekleri bir duruma getiren demogoglar birbirlerini usta gemici oldukları için överlerken, gemideki hakiki dümenciler yani doğruyu bilen filozoflar ise avare, geveze, rahatsız edici insanlar muamelesi göreceklerdir.[42] Dolayısıyla doğruluğa başvurma imkânı tanımayan demokrasiye karşıt olarak Platon'un önerisini ise *Devlet*'in bir sonraki kitabında öne sürdüğü mağara benzetmesinde görebiliriz. Doğruluğu mağaranın ya da sitenin dışına çıkıp temaşa eden ve daha sonra siteyi yönetmek üzere geri dönen filozof, doğruluğu siteyi pohpohlama ilkesine göre yönetmek isteyenlere dayatmak durumundadır.[43]

Politik *parrhesia*'nın sorunsallaştırılmasının ikinci boyutunun yani yurttaşlara karşı konuşmaktan ziyade prens ile kurulan ilişkiyi *parrhesia*'nın esas görünüşe çıktığı yer olarak değerlendiren görüşlerin, demokrasinin *parrhesia* pratiğini imkânsız kıldığına yönelik bu eleştiri çizgisiyle irtibatlı olarak nasıl ortaya çıktığını görmek mümkündür. Elbette bu yöndeki görüşler, prens figürünün ve onun sınırsız gücünün tehlikelerini göz ardı etmiyorlardı. Bir yönetim biçimi olarak tiranlıkta doğruyu söylemenin karşılaşacağı tehlikelerin çok büyük olduğunun

41 *A.g.e.*, 45.
42 Platon, *Devlet*, çev. M Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 488a-499a.
43 Foucault, *Courage of Truth*, 46.

kabul edilmesine rağmen *parrhesia* için hatipler ile halk arasındaki ilişkiden ziyade prens ile danışmanları arasındaki ilişkisinin tercih edildiğini görmek şaşırtıcı gözükebilir. Fakat Foucault bu tercihin yapılmaya başlanmasının altında, sahip olduğu iktidar tanımı gereği sınırsız olan, yani her türden şiddeti uygulayabilmeye muktedir olan bir prens ile olan ilişkide bile demokraside olmayan bir imkânının bulunduğu düşüncesinin savunulmaya başlanmasını bulur. Bu imkân, *parrhesia*'nın muhatabı olması beklenen egemenin, bir birey olarak ruhunun (*psukhe*) -demokratik politik alanda ortaya çıkamayan- etik bir ayırt etme kapasitesine sahip olabilecek şekilde dönüştürülebilmesidir. Bir başka deyişle, Prens ile ilişkide *parrhesia*'yı mümkün, tercih edilebilir ve hatta gerekli kılan şey, onun siteyi yönetiminin kendi ethos'una (bir birey, ahlaki özne olarak şekillenişine) dayanması ve bu *ethos*'un ona hitap eden bir doğruluk söylemi aracılığıyla biçimlenebilme ve belirlenebilme imkânıdır. Burada doğruyu söylemeyi hem mümkün kılan hem de politik alanda (insanların yönetilmesi alanında) etkilerinin ortaya çıkmasını sağlayan unsurun *ethos* olduğuna dikkat çekilebilir. Zira Prens'in yönetme biçimi onun bireysel *ethos*'unda temelini ve ilkesini bulmakta; doğruluk söylemi ise Prens'in *ethos*'una ulaşabilmekte ve etkileyebilmektedir. Bu açıdan demokraside doğruluğun yeri ya da duyulma olanağı olmadığı yönündeki eleştiriler de aslında *ethos* sorunuyla ilişkili olarak, yani demokrasinin karakterize ettiği politik alanda *ethos*'un bir yerinin (ve dolayısıyla etik farklılaşma imkânının) olmamasıyla ilişkili olarak anlaşılabilir. Prens durumunda ise *ethos* (bir birey olarak *ethos*u), doğruyu söyleme ile iyi yönetim arasındaki bağlantı noktasını teşkil etmektedir.[44]

Böylece 4. yüzyılda politik *parrhesia*'nın sorunsallaştırılmasının iki boyutu olarak ele aldığımız gelişmelerle birlikte Foucault'ya göre *parrhesia* pratiğinin hem muhatabı hem de doğrudan hedefinde önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. *Parrhesia* artık Euripides'in metinlerde kullanıldığı şekilde ne onurlu bir yurttaşın özgürlüğünün ayrılmaz parçası olan bir hak ne de muhatabı ikna edilmesi ve yol gösterilmesi gereken yurttaşlar topluluğu olan bir doğruyu söyleme pratiği olarak anlaşılacaktır. Dahası parrhesiastik pratiğin hedefi, belli durumlar karşısında yolunu şaşırmış yurttaşlara, tehlikelerden sakınabilmelerini sağlayacak iyi tavsiyelerde bulunmak ya da rehberlik etmek de olmayacaktır. Artık *parrhesia*'nın özsel olarak ilişkili olduğu ve etkili

[44] *A.g.e.*, 64. Nitekim Platon'un Sicilya ziyaretleri, bu bağlamda değerlendirilebilir.

olduğu alan site değil "ruh"tur. Bu şekilde anlaşılan doğruyu söylemenin hedefi de sitenin kurtuluşundan ziyade kendini bireysel olarak belli bir şekilde yönetme, işlerini belli şekilde yürütme yani belli bir biçimde var olma anlamında bir bireyin *ethos*'udur. Bireysel *ethos* ile ilgili bu hedefin etkili olabileceği alan yine bireyin ruhu olduğu ölçüde, *parrhesia* artık doğruyu söylemenin ruhta sebep olabileceği dönüşümü mümkün kılan bir dizi etkinlik biçimini alacaktır.[45]

Felsefi Söylem ve *Parrhesia*: *Aletheia*, *Politeia* ve *Ethos* Arası İlişkiler

Foucault *parrhesia*'nın demokrasinin kurumsal perspektifinden bireysel *ethos*'un oluşumuyla ilgili bir pratiğin perspektifine dönüşümünün, Grek felsefesi kadar Batı felsefesinin gelişimi açısında da önemli sonuçlara yol açtığını öne sürer. Ona göre bu değişim ve dönüşümlerle birlikte üç temel gerçeklik ya da kutupla karşı karşıya kalırız: bir yanda doğruyu söylemenin koşulları ve biçimleri (*aletheia* ve doğruyu söyleme), diğer yanda *politea*'nın yani iktidar ilişkilerinin örgütlenme kuralları (*politea* ve yönetim), son olarak ise bireyin sayesinde kendisini davranışlarının ahlaki öznesi olarak kurduğu *ethos* biçimlenmesi (*ethos*'un ya da moral öznenin oluşumu). Foucault hem birbirlerine indirgenemez şekilde ayrı olan hem de zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılı olan bu üç boyutun (*aletheia, ethos* ve *politeia*) Antik Yunan'dan günümüze tüm felsefi söylemlerin varoluşunun temelini teşkil ettiğini düşünmektedir.[46]

Foucault'ya göre, felsefi söylemin bu üç kutupla ilgili spesifik söylemlerden (bilimsel söylem, politik söylem ve etik söylemden) temel farkı, onun hiçbir zaman *aletheia* sorusunu, aynı zamanda *politeia* ve *ethos* sorusuyla birlikte yeniden ele almaksızın ortaya atmamasıdır. Bu durum, felsefi söylemin *politeia* ve *ethos* sorunuyla ilişkisinde de aynı şekildedir. Dolayısıyla felsefi söylem ne doğruyu söylemeyi tanımlayan ve geliştiren koşulları ele almakla kendisini sınırlayan bir bilimsel söylem, ne olası en iyi kurumları tanımlamakla kendisini sınırlayan politik ya da kurumsal bir söylem ne de sadece davranış normlarını ve ilkelerini tespit eden saf bir ahlaki söylem olarak var olabilir.[47]

---

45 *A.g.e.*, 64-65.
46 *A.g.e.*, 65-66.
47 *A.g.e.*, 67.

Dahası Foucault Antik Yunan kültüründe tespit ettiği doğruyu söylemenin dört temel biçimine ("kehanet", "teknik", "bilgelik" ve "*parrhesia*") yeniden atıfta bulunur ve bu dört biçim temelinde, felsefi söylemin içinde de *aletheia, politeia* ve *ethos* sorunlarını birbirlerine bağlamanın dört farklı yolu olduğunu öne sürer. Bu sınıflamaya göre felsefede "kehanet" bakış açısı; *politeia, aletheia* ve *ethos*'un vaat edilmiş bir yeniden uzlaşımına işaret eder. Yani kehanet söylemi doğruluğun üretimi, iktidarın uygulanışı ve ahlaki oluşumun en nihayetinde kesin olarak örtüşebilecekleri bir uğrak ve biçimden bahseder. "Bilgelik" bakış açısı ise bu üç kutbun kurucu birliğini düşünmeye ve dile getirmeye çalışır. Bir başka deyişle bilgelik tavrı *aletheia*, *politeia* ve *ethos*'un doğasını tek bir söylem temelinde ele alma iddiasındadır. Buna karşılık felsefede "teknik" bakış açısı ise bu üç uğrağın indirgenemez bir şekilde ayrı oldukları, eş-ölçülemez olduklarından hareket ederek, onları ayrı ayrı ele almaya yani doğruyu söylemenin biçimsel koşullarını (mantık), iktidarı uygulamanın en iyi biçimlerini (politik analiz) ve ahlaki davranışın ilkelerini (moralite) birbirleriyle ilişkiye sokmaksızın sorgulama yoluna gitmektedir. Son olarak felsefede parrhesiastik bakış açısı ise doğruluk, iktidar ve *ethos*'un hem birbirlerine indirgenemez olduğu hem de birbirlerine zorunlu olarak bağlandıkları, yani bu üç kutbu da onların birbirleriyle olan özsel ilişkileri olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğu bir söylem oluşturur. Dolayısıyla parrhesiastik tutum doğruluk sorununu onun politik koşulları ve erişimine izin veren etik farklılaşmalar sorunuyla birlikte; iktidar sorununu hem doğruluk ve bilgiyle hem de etik farklılaşmayla ilişkileri sorunuyla beraber; ahlaki özne sorununu ise bu öznenin kendisini içinde kurduğu doğruluk söylemi kadar onu biçimlendiren iktidar ilişkileri sorunuyla birlikte el alma yolundan ısrarla vazgeçmemek anlamına gelir.[48]

Kuşkusuz Foucault'nun felsefi söylem içinde parrhesiastik tavra ilişkin bu tasvirinin, açıkça kendisinin bilgi, iktidar, özne üzerine çalışmalarında izlediği programa denk düştüğünü görmek mümkündür. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Foucault açıkça kendi yaklaşımını *parrhesia*'ya atıfla tanımlamaz ama onun *parrhesia* analizinin hemen her aşamasında, kendi çalışmalarını karakterize eden kavramsal çerçevenin belirleyici olduğunu anlayabiliriz. Nitekim onun Platon felsefesine ilişkin okuması da *parrhesia* pratiğinin yeniden tarif edilişini, felsefi söylemin doğruluk,

[48] *A.g.e.*, 68.

iktidar ve öznellik alanları arası bağlantıları sorunsallaştırma yönündeki girişimlerinden birisi olarak tespit eder. Platoncu sorunsallaştırma, Antik Yunan demokrasi krizinin karakterize ettiği toplumsal-politik duruma bir tepki olarak ortaya çıkmasına ya da şekillenmesine rağmen, *parrhesia* pratiğinin kendisinden sonraki gelişim ve dönüşümleri için gerekli olan temel çerçevenin de hazırlayıcısı olarak önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Zira Sokrates ve Platon'un sorunu kavrayışları kadar çözüm önerileri de oldukça radikal ve devrimci olmuştur. Platon demokratik *parrhesia* sorunu çözmek için doğruyu söylemenin anlamını değiştirecek bir şekilde politikadan etiğe dönmüş ve politik yaşama uygun olan yeni bir kendilik (kendinin ve diğerlerinin yönetimi biçimi) olasılığını araştırmıştır. Platon'a göre demokrasilerde doğruyu söylemenin ya da söylenen doğrunun duyulabilmesinin imkânı yoktur, zira orada sitenin yönetimi adına konuşanlar doğruluğun kendilerinde (ruhlarında) ortaya çıkabileceği şekilde yaşamlarını düzenlememişlerdir. Politik alan doğruluğa geçit vermediği için, Platoncu felsefe etik ve politik yaşamın başarısızlığının tedavisi olarak kişinin kendisiyle ilişkisine müdahale edecek, yani *parrhesiastes* olmayı farklı bir kendilik ilişkisinde temellenen farklı bir varoluş biçimi olarak sunacaktır. Felsefi pratik, doğruluğun diğerlerinin ruhunda da kök salabilmesi ve gelişebilmesi yani diğerlerinin de kendileriyle uygun bir şekilde ilgilenebilmeleri için, artık kendisini yeni bir doğruyu söyleme biçimi olarak, yani "etik *parrhesia*" olarak kuracaktır.[49]

Etik *Parrhesia*: Bir Kendilik Kaygısı Olarak Sokratik *Parrhesia*

Foucault etik *parrhesia*'yı öncelikle Platon'un *Sokrates'in Savunması*[50] metnine odaklanarak çözümler. Kuşkusuz doğruyu söylemekten feragat etmektense ölüme hazır olduğunu kanıtlamış bir figür olarak Sokrates'in seçilmesi doğaldır. Ama Foucault Sokrates'in doğruyu söyleme cesaretinin, -Perikles'in en mükemmel örneğini teşkil ettiği- bir mecliste diğerlerinin önüne çıkıp hiçbir şeyi saklamaksızın doğru olduğuna inanılan şeyi cesur bir şekilde söyleme anlamındaki politik *parrhesia*'dan nasıl farklılaştığını tespit etmeye çalışmaktadır. Nitekim Foucault öncelikle Sokrates'in *Savunma*'nın henüz başında kendi konuşmasını

[49] Mcgushın, *Foucault's Askesis*, 30.
[50] Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).

nasıl onu suçlayanların konuşma tarzından ayırt ettiğine dikkat çeker. Sokrates karşıtlarının yalan söyleyen marifetli konuşmacılar olduğunu, kendisinin ise doğrudan, hiçbir gösteriş yapmadan doğruyu söylediğini savunur. Hatta onu suçlayanların hitabeti o kadar kuvvetlidir ki Sokrates bile neredeyse ikna olmuş kendisinin kim olduğunu unutmuştur.[51] Doğrulukla ilgili bir ilişkisi olmaksızın insanları kontrol altına alan ve hatta onlara kim olduğunu bile unutturabilen ya da kim olduklarıyla ilgilenmeyi ihmal ettirebilen bu hitabet gücünü, Sokrates'in (ve Platon'un) Atina politik yaşamının kriziyle ilişkili olarak değerlendirdiği söylenebilir. Nitekim Sokrates mahkemelerde savunma yapmaya alışık olmadığını, yani dinleyenlerin alışıldık olduğu türden pohpohlayıcı ve hoşa giden bir konuşma yapamayacağını söyler. Onu suçlayanların dinleyicileriyle ilişkisi, onların kendi istedikleri belli bir kanıya ulaşmalarını ve belli bir eylemi gerçekleştirmelerini sağlamak için hitabetin bütün araçlarını ve gücünü kullanmaları üzerinden kurulur. Oysa Sokrates'in söylemi kendisi ve muhataplarıyla farklı türden bir ilişkiyi içerir. Sokrates konuşmasıyla dinleyenlere belli görüşleri doğru olarak kabul ettirmeyi ve onları belli eylem kararları almaya yönlendirmeyi hedeflemez. Sözlerinin kendisini bağladığını, kendisinin kim olduğunu açığa vurduğunu düşünmektedir. Dahası Sokrates'in söyleminin hedefi, kendisinin kim olduğu kadar konuştuklarının da kim olduğunu açığa vurmaktır. Dolayısıyla o, hakikati dilsel araçlarla gizlemeyi ve dinleyenleri kontrole etmeyi değil, doğruluğu dolaysız bir şekilde dile getirerek dinleyicileri özgürleştirmeyi ve daha da önemlisi dinleyenlere kendilerini unutturmak yerine kendilerinin kim olduklarını hatırlatmayı yani kendilik kaygısına sahip olmalarını amaçlamaktadır.[52] Sokrates doğruları bu şekilde dile getirme biçimiyle, Atina'da politikaya yani onu suçlayanların konuşma tarzının (retoriğin) hâkim olduğu o alana girmiş olsa çoktan ölmüş olacağını söyler. Ama onun politikaya girmeme sebebi ölüm korkusu değil, politik alan dışında ve farklı hedeflerle tanımlamış olduğu doğruyu söyleme hedefi ya da misyonunu, sürdürme isteğidir.

Foucault'nun Sokrates'in politik *parrhesia*'dan açıkça ayrılan doğruyu söyleme biçiminin ayırt edici özelliklerine dair analizi üç önemli uğrak içerir. İlk uğrak, Sokrates'in, Delphoi kâhininin ondan daha bilge kimse olmadığına dair sözünü anlama tarzında bulunur. Sokrates Tanrıların bu sözünün gizli anlamını bulmaya çalışmak ya da doğrudan kabul etmek

[51] Foucault, *Courage of Truth*, 74-75.
[52] Mcgushın, *Foucault's Askesis*, 59.

yerine kâhinin bu sözünün doğru olup olmadığını soruşturmaya, tartışmaya açmaya ve böylelikle çürütüp çürütemeyeceğini görmeye karar verir. Dolayısıyla Sokrates kendisine Tanrılar tarafından iletilen bir sözü yani bir kehanet söylemini anlamaya ya da yorumlamaya çalışmak yerine bu iddianın hakikatini doğrulamak için sorgulama biçiminde olan bir felsefi pratik uygulamaya girişmiştir.[53]

Sokrates'in kâhinin sözlerini soruşturmak için sitedeki diğer yurttaşlara giderek neleri bildiklerini ve kendisinden çok şey bilip bilmediklerini sorgulaması ise ikinci uğrağı oluşturur. Böylece kâhinin sözünün sorgulanması sitenin en bilge sayılan politikacılarından şairlere ve zanaatçılarına kadar farklı kategorilerdeki yurttaşlarının sorgulanışına dönüşmüştür. Sokrates bu sorgulamalarında onların hepsinin gerçekte bilmedikleri şeyleri bildiklerine dair bir inancı paylaştıklarını, kendisinin ise sadece bilindiği iddia edilen bu şeylerin hiçbirisini bilmediğini bildiğini anlar. Sokrates'in soruşturması, bilgiye sahip olduğunu iddia edenlerin sadece neyi bilip bilmediklerine değil, aynı zamanda ve daha da önemli olarak, onların gerçekten neyi bilip bilmediklerinin bilgisine sahip olup olmadıklarına (yani aslında kendileri hakkında neyi bilip bilmediklerine) yönelik bir incelemedir. Ayrıca diğerlerinin ruhlarının sınanması biçimini alan bu inceleme, onların kendileri ve başka şeyler hakkında ne bilip bilmediklerinin sorgulanmasının yanında onların Sokrates'in kendi ruhu ve doğrulukla ilişkisiyle karşılaştırılmasını da içerir. Sokrates'in bu sorgulamaları doğal olarak sitede pek çok düşman edinmesine yol açmıştır. Ama Sokrates bu doğruyu söyleme biçimini canı pahasına sürekli sürdürülmesi gereken bir misyon olarak kabul etmiştir. Dahası Sokrates'in, bu sınamaları aracılığıyla hem kendisinin hem de karşısındakilerin, ruhlarıyla ilgili farklı türden ve dönüştürücü olduğu söylenebilecek bir bilgi biçimine ulaştığı söylenebilir.

Bu bilgi biçiminin mahiyeti ve dolayısıyla Sokrates'in misyonunun hedefi ise Foucault'nun analizinde üçüncü uğrağı oluşturur. Sokrates kâhinin iddiasını çürütme yoluyla çıktığı yolda, aslında Tanrıların ona bir misyon olarak, karşılaştığı herkesin ruhlarını sınamak suretiyle kendileriyle ilişkilerini tanımlayan ihmalkârlıklarının farkına varmalarını sağlama amacını vermiş olduğunu anlamıştır. Dolayısıyla onun görevi, sürekli olarak diğerlerini gözetmek ve onları sadece zenginlikleri, ünleri,

[53] Foucault, *Courage of Truth*, 81-83.

onurları ve görevleriyle değil aynı zamanda kendilerine özen göstermeye de teşvik etmektir. Foucault'ya göre Sokrates'in kendisinin hakikat ile ilişkisine dair bilgisi (hiçbir şey bilmediğini bilmesi) aslında insanın kendi ruhuyla, aklıyla ve doğrulukla (*psukhe, phronesis, aletheia*) ilgilenmesi gerektiğini öğrendiği bir bilgi biçimi, yani bir "kendilik kaygısı"dır. Bir başka deyişle, doğru kararlar verebilmemiz yani basirete (*phronesis*) sahip olmamız, ruhumuzun (*psukhe*) doğasında bulunan bir doğruluk ile belli türden bir ilişki kurmamıza bağlıdır.[54]

Böylece Sokrates'in doğruyu söyleme biçimi, politik *parrhesia*'dan farklı olarak açık bir şekilde etik bir bağlamda işlemekte ve insanların kendileriyle kendilerine özen göstermelerini sağlayacak yeni türden bir ilişki kurma cesaretini göstermeye davet etmektedir. Dolayısıyla Sokrates'in doğruyu söyleme pratiği, *Savunma*'nın başındaki sözlerine atıfla söylersek, insanlara kendini unutturacak denli güçlü bir hitabet sayesinde onları belirli görüşlerin doğru olduğuna ikna ederek yönlendirmeyi değil, bilakis kendilerinin hakikatini hatırlamalarını yani kendilerine dönmelerini ve özen göstermelerini sağlamayı hedefler. Bu açıdan Sokratik *parrhesia* ruhun bir hastalığı olarak tespit edilen kendini unutmanın ya da ihmal etmenin bir tedavisi olarak işler. Bu tür doğruyu söyleme pratiğiyle elde edilen kendilik bilgisi ve kaygısı; zenginlik, güç, ün kazanmayla ilgili kaygılara boğularak kendini unutmaya ve genel kanıların rahatlığı içinde kaybolmaya karşı durma ve kendini dönüştürme olanağını sağlayacaktır.

Böylece Foucault'ya göre Sokrates'in yargılanması ve ölümü sürecini kat eden *Kriton* ve *Phaidon* gibi tüm diyalogların temel anlamı ancak kendilik kaygısı biçimindeki felsefi *parrhesia* pratiği yani etik *parrhesia* açısından ortaya çıkabilir. Sokrates ile birlikte politik olandan tamamen farklı bir biçime sahip, yani kamusal konuşmayla ve politik söyleme özgü hitabet biçimleriyle uyuşmayan bir etik *parrhesia* pratiği ortaya çıkmıştır. Ama politik alanında dışında meydana gelmesine rağmen Sokratik *parrhesia*'yı apolitik olarak değil de politik alanla belli bir gerilim ilişkisi içinde var olan bir pratik olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Sokrates'in *Savunma'*da insanları kendileriyle ilgilenmeye teşvik etmek suretiyle aslında bütün siteye faydalı olduğunu pek çok kez dile getirdiğini görürüz. Etik *parrhesia* yoluyla yurttaşlar, kendileriyle ilgilenmeyi ve böylelikle politik alandaki söylemi karakterize eden genel

[54] *A.g.e.*, 86.

kanılar ya da sadece hoşa giden ve ikna edici olan şeyler yerine doğruluğu kılavuz olarak almayı öğreneceklerdir. Aslında etik *parrhesia*'nın politik alana doğrudan girmek yerine esas olarak politik alanda ve dolayısıyla iktidarın uygulanmasında yer alacak öznelerin bireysel varlığı (*ethos*'ları) düzeyinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka deyişle, etik *parrhesia*, yurttaşların kendilerine özen göstermek suretiyle politik alana girdiklerinde doğruyu söyleme ve duymalarını mümkün kılan bir *ethos*'a sahip olmalarını sağlayacaktır.[55]

Etik *Parrhesia*'nın İki Farklı Biçimi: Ruhun Bilgisi ya da Yaşamın Sınanması olarak Doğruluk

Foucault'nun *Lakhes* ve *Alkibiades* diyaloglarına dair karşılaştırmalı çözümlemesi insanı politik *parrhesia*'ya hazırlayan bu yeni *parrhesia* biçimini detaylı bir şekilde anlatmaya tahsis edilmiştir. Bu karşılaştırmanın önemi, Foucault'ya göre her bir diyalogun Batı felsefesini kökten etkileyecek bir şekilde farklı birer etik *parrhesia* biçimini temsil etmesinden ileri gelir. Aslında ikisinde de Sokrates diğerlerinin kendilerine özen göstermeleriyle ilgilenir. Nitekim Sokratik doğruyu söyleme, bir yanda Lakhes ve Nikias diğer yanda Alkibiades olmak üzere iki diyalogdaki muhataplarını da kendileri hakkında bir açıklama yapıp yapamayacaklarına dair bir sorgulama içine sokar. Yine iki durumda da Sokratik *parrhesia* kendilerini açıklamaya çalışan muhataplarını, kendileriyle ilgilenmeleri gerektiğinin farkına varmaya götürecektir. Dolayısıyla iki diyalogda da kendilik kaygısına sahip olmanın, kendini ihmal etme ya da kendini unutmanın tek tedavisi olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Ayrıca iki diyalogda da bu diyaloglarda yer alan kişilerin kendileriyle ilgilenmeleri gerektiğini keşfettikleri sürecin sonunda Sokrates diğerleriyle ilgilenen ve diğerlerinin kendileriyle ilgilenmelerini öğretebilecek bir kişi olarak karşımıza çıkar.[56]

Bu benzerliklere karşın Foucault bu diyaloglarda Batı felsefe tarihinde Sokratik doğruyu söyleme biçiminin iki farklı gelişim çizgisinin başlangıçlarını tespit eder. İkisi de aynı şekilde kişinin kendisi hakkında açıklama vermesi temasından hareket eder ama bu yolda birisi ruhun

[55] Mcgushın, *Foucault's Askesis*, 70.
[56] Foucault, *Courage of Truth*, 158-159.

varlığına ve bir ruh metafiziğine giderken (*Alkibiades*) diğer ise varoluş biçimlerine ve estetik varoluşa ilerler (*Lakhes*).[57] Aslında *Alkibiades* diyalogu pek çok bakımdan onun *Savunma*'daki etik *parrhesia* ve kendilik kaygısına dair analizinin bir devamı gibi işler. Sokrates politikaya girmeyi ve Atina yönetimine katılmayı güçlü bir şekilde arzulayan bir genç olan Alkibiades'i sorgulayarak onun aslında yönetmenin ne olduğu ve nasıl etkili bir şekilde yerine getirilebileceği konusunda hiçbir şey bilmediğinin farkına varmasını sağlar. Durumunun farkına varan Alkibiades Sokrates'in kendisine rehberlik teklifini kabul eder ve kendini ona teslim eder. Böylece Alkibiades politik görevleri yerine getirilebilecek şekilde iradesini güçlendirmek için yani yönetmeyi öğrenmek için önce yönetilmeyi öğrenecektir. Dolayısıyla bu metnin merkezi meselesi kendini ve diğerlerini yönetme sorunudur.[58]

Diyalogun seyrinde Alkibiades kendini yönetmeyi öğrenmek için kendine özen göstermesi gerektiğini kabul eder ama onun bu ilginin ne anlama geldiği ve dahası ilgilenecek ya da kaygı duyulacak olan şeyin (yani "kendi"nin) ne olduğu hakkında hiçbir fikri olmadığı ortaya çıkar. Sokrates Alkibiades'e kendilik ile ilgili bir dizi soru sorarak, onun kendiliğinin bedenden ontolojik olarak ayrılan bir gerçeklik, yani ruh (*pshyhe*) olduğunu keşfetmesini sağlar. Foucault özen gösterilecek olan şeyin ruh olduğu tespitinin, kendi'ye dair bir bilgi pratiğiyle ilişkili olduğuna dikkat çeker. Burada kendini bilme, ruhun kendisine dair bir temaşası ve kendi varoluş biçiminin farkına varması biçimini alır. Sokrates ruhun temaşa edimini, ruhun kendisine bakması olarak açıklar ve bu bakışı, bir gözün kendisini görmek için bir başka göze bakmasına ve böylece diğer gözbebeğinde kendi yansımasını görmesine benzetir. Ruh da kendisini ancak kendisiyle aynı doğadan olana yani tanrısal olana (ezeli ebedi, değişmez, saf bir gerçekliğe) bakarak (onu temaşa ederek) bilebilecektir. Yani insan ancak kendi ruhunun varlığına dair doğru bilgi aracılığıyla kendisini dönüştürebilir ve bu sayede doğru bir politik yaşamın gerektirdiği kendini ve diğerlerini yönetme kapasitesine sahip hale gelir. Sonuç olarak, Foucault'ya göre *Alkibiades*'te Sokratik doğruyu söyleme, kendilik kaygısı temasından başlayarak, bir ruh metafiziğine ilerler ve böylelikle bir ölçüde kendisinden sonra gelecek metafizik söylemlerin insanın varlığını ele alma biçimlerinin ve onun

[57] *A.g.e.*, 161.
[58] Mcgushın, *Foucault's Askesis*, 74.

varlığının bu ontolojik temelinden nasıl etik ve davranış kuralları çıkarması gerektiği meselesinin temel sınırlarını çizer. [59]

Öte yandan Foucault *Lakhes* diyalogunda ise ruhtan ziyade yaşamla (*bios*) ilgilenen ve felsefe pratiğini ruhun bilgisi olarak değil yaşamın sınanması olarak gören farklı bir doğruyu söyleme biçiminin ortaya çıkışını tespit eder. Aslında *Lakhes* de bilindik bir şekilde, gençlerin eğitimiyle, onlara kendileriyle ilgilenmenin nasıl öğretilebileceğiyle ilgili bir temayla başlar, ama çok farklı bir gelişim çizgisi gösterir. Öncelikle *Alkibiades*'ten farklı olarak bu diyalogda kendine özen gösterme pratiğinde özen gösterilen şeyin ne olduğu sorusu hiç sorulmayacak ve dolayısıyla kendilik kaygısının hedefinin ölümsüz bir gerçeklik olarak kavranan ruhun bilgisi olduğu fikrine ilerlenmeyecektir. [60] Bunun yerine insanın özen göstermesi gereken şey yaşam (*bios*) ya da varoluş biçimi olarak tespit edilecektir. Kuşkusuz Platon'un bilindik ruh metafiziği argümanları burada da tamamen devre dışı bırakılmamıştır ama Foucault bu diyalogda, Sokratik *parrhesia*'nın önemli bir değişimine işaret eden farklı bir parrhesiastik oyunu keşfeder.

Foucault'ya göre *Lakhes* diyalogu kendilik kaygısını, bir *parrhesia* sorunsallaştırması çerçevesinde ele alır. Foucault'ya göre diyalogun önemli bir anını, Atina askeri ve politik yaşamının önde gelen figürlerinden olan Lakhes ve Nikias'ın, öğretmenlik sanatının doğası üzerine görüşlerinin birbirlerine karşıt olmasının ortaya çıkardığı açmaz oluşturur. Sokrates'e hangi görüşe katıldığı sorulduğunda ise onun çoğunluk yasasının bu konuda işleyemeyeceğin söyleyerek konuşmayı farklı bir şekilde yönlendirdiğini görürüz. Sokrates öğretmenliğin doğasına dair karşıt görüşlerin hangisinin haklı olduğu tartışmasını, bu görüşleri dile getirenlerin gerçekten kendileri ve başkalarıyla ilgilenme etkinliğine ilişkin görüş beyan etmeye gerçekten ehil olup olmadıklarının sorgulamasına dönüştürür. Dolayısıyla Sokrates Lakhes ve Nikias'ı doğrulukla nasıl ilişki kurdukları konusunda sorgulamaya ve böylece onları kendileri hakkında açıklama yapmaya davet etmektedir.[61]

Burada önemli olan bir nokta, *Lakhes*'te Sokratik *parrhesia* ve kendilik kaygısının, *Alkibiades*'teki gibi ruhun ve tanrısal varlığın temaşası olarak

[59] Foucault, *Courage of Truth*, 159-160.
[60] *A.g.e.*, 126-127.
[61] *A.g.e.*, 143-144.

değil, kişinin kendi yaşam biçiminin hesabını vermesi olarak ortaya çıkmasıdır. Sokrates'in sorgulaması muhataplarını kendi yaşamları ve sözleri (*logos*) arasındaki ilişkinin açıklamasını vermeye zorlar. Sokratik *parrhesia*, muhatapların kendilerini sınamaya tabi tuttukları, yaşam tarzlarını sorguladıkları bir söylemsel alanı oluşturduğu ölçüde aslında en başından bir kendine özen gösterme pratiği olarak işlemektedir. Sokratik *parrhesia* onlara kendilik kaygısının ne olduğunu, kimin bu konuda usta olduğunu, yaşamlarında ne yapmaları ve nasıl yapmaları gerektiğini anlatmak yerine, iyi ve doğru bir yaşam sürdürmek için her bir bireyin kendi varoluş biçimini bir kendilik kaygısı sorunu haline getirdiği parrhesiastik bir konuşma sahnesi kurmaktadır. İnsanların kendileriyle ilgilenme pratiklerini hedef alan bu doğruyu söyleme pratiği, onların yaşam tarzlarını sınanmasıyla ve böylece yaşamlarında nelerin onaylanabileceği, iyi olarak kabul edileceğini, nelerin reddedilmesi ve suçlanması gerektiğinin belirlenmesiyle ilgilidir.[62]

Diyalogun sonunda ise Sokrates'in gerçek bir *parrhesiastes* ve kendilik kaygısını öğretebilecek tek usta olduğu herkes tarafından kabul edilir. Ama Foucault'nun dikkat çektiği gibi, aslında bunun sebebi Lakhes'in en başta Sokrates tarafından sorgulanmayı kabul etme gerekçesinde bulunur. Lakhes bir söylemi, ancak konuşan kişinin yaşamı (*bios*) onun söylemiyle uyum içinde olduğu zaman kabul ettiğini söyler. Dolayısıyla Sokrates tarafından sorgulanmayı, onun konuşması ile yaşama biçimi birbiriyle uyumlu olduğu için kabul etmiştir. Burada doğruluğun kanıtlanma yerinin yaşam olduğunu görürüz. Sokrates'i etik bir *parrhesiastes* olarak tanımlayan ve diğerlerinin kendilerini onun sınamasına tabi kılmayı kabul etmesini sağlayan şey, onun konuşma tarzı ve yaşam biçimi arasındaki uyumdan ileri gelir. Sokrates diğerlerini de yaşamları hakkında açıklama yapmaya zorlamakla, aslında onların sözleri ve yaşamları arasındaki uyumsuzluğun farkına varmalarını sağlamaya çalışmaktadır. Sokrates'in sınamasına tabi olan insanların sözleri ve yaşamları arasında sergiledikleri uyumsuzluğun sebebi, basit bir şekilde kendi yaşam biçimlerini doğru tanımlayamamalarından değil, tanımlayamamalarına rağmen halen bu tanımlamayı yapmayı sürdürmelerinden ileri gelir.[63]

[62] *A.g.e.*, 149.
[63] *A.g.e.*, 91-92.

Nitekim cesaretin tanımlanmasıyla ilgili olarak Sokrates'in de diğerleri gibi bu kavrama hiçbir tanım getirmediğini görürüz, lakin Foucault'nun ifadesiyle onun tanım getirememe tarzı diğerlerininkinden farklıdır. Öncelikle Sokrates diğerlerinden farklı olarak cesaretin ne olduğunu bildiğini zaten iddia etmemiştir. Diğerlerinin söylem tarzını neyin doğru olduğu neyin doğru olmadığı konusunda güçlü beyanlarda bulunmak karakterize eder. Onların konuşma tarzı (içeriği ya da niyetlerinden bağımsız olarak) diyalogu kontrol etmeye yani iddialarını kabul ettirmeye ve böylece diğerlerine hâkim olmaya yöneliktir. Yani bu söylem biçimi diğerleriyle ilgilenmek ya da diğerlerinin kendileriyle ilgilenebilir hale gelmelerini sağlamak yerine onları yönetmeye yönelik olarak işler. Öte yanda Sokrates'in söylem biçimi ise onun hem doğruluğa sahip olmadığını kabul etme hem de yanlış bir kanının hâkim olmasını engelleyerek kendisi ya da diğerlerini ihmal etmeme cesaretini yansıtır. [64]

Sonuç olarak, Sokratik doğruyu söyleme biçiminin Batı felsefesindeki dönüşümünün iki büyük başlangıç noktası olarak ele alınan *Alkibiades* ile *Lakhes* diyaloglarına dair karşılaştırmada, Foucault'nun esas olarak, etik *parrhesia*'nın *Lakhes*'ten başlayan alternatif yolunu tespit etmekle ilgilendiğini söylemek mümkündür. *Alkibiades*'te kişinin kendisi hakkında açıklama verme kavrayışı insan varlığının ontolojik temelleriyle ilgili bir metafizik geleneğe ve böylelikle davranış kuralları olarak bir ahlak anlayışına götürür. Oysa *Lakhes,* kendini açıklamayı, beden ayrı bir gerçeklik olarak kavranan ruhun hakkında değil yaşamın ve eylemlerin hakkında bir açıklama verme meselesine dönüştürmüştür. Bu çizgide kendini bilme, ruhun temaşa edilmesi yerine eylemeye ve yaşamın biçimlendirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla Foucault'nun *Lakhes* çözümlemesindeki iddiası kişinin kendisi hakkında açıklama yapmasının bu tarzının, estetik varoluş geleneğine götürdüğü ya da daha doğrusu, Antik kültürde eskiden beri var olan estetik varoluş geleneğinin artık doğruyu söylemeye ilişkin bir ilgiyle bağlantı içine soktuğudur. Fakat Foucault'nun ruh metafiziğinden tamamen ayrılmış ya da ona karşı gelişen bir varoluş estetiğinden söz etmediğine dikkat etmek gerekir. Zira Foucault aslında ruh ontolojisi ve varoluş estetiği arasında uyumsuzluk ya da giderilmez bir çelişki olduğu görüşünü savunmadığını vurgular. Tersine bu iki temanın sürekli olarak birbirleriyle bağlantılandığını

[64] Mcgushın, *Foucault's Askesis*, 92-93.

düşünmektedir. Ruh metafizikleri ile yaşam stilistikleri arasında sürekli değişen ve iki tarafta da olası çeşitlemeler oluşturan bir ilişki bulunur. Ama Foucault bu ilişkinin hiçbir zaman zorunlu ya da biricik türden bir ilişki olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Yani ona göre, bir varoluş biçimi bilgisinin, ruh metafiziği gibi bir şeyin yansıtması, uygulaması, sonucu ya da pratiğe koyulması olmama ihtimali –giderek azalmış olsa da- vardır.[65]

Foucault bu çerçevede gerçekleştirdiğini söylediği çözümlemelerinde Sokratik *parrhesia*'nın özelikle *Lakhes*'te ortaya çıkan biçimini, doğruluk söylemi ile yaşamın bağlantılanması yani "doğru yaşam" (*alethes bios*) temasının sorunsallaştırılması açısından bir dönüm noktası olarak almaktadır. Foucault doğruyu söyleme pratiğinin ilkesi ve biçiminde ortaya çıkan "doğru yaşam" sorununun, en çok ilgisini çeken konuların başında geldiğini söyler. Ama bu sorunun daha çok çözümleme gerektirdiğinin farkında olduğunu da ekler. Nitekim 1984 derslerinde doğru yaşam sorunuyla ilgili olarak ancak sorunun ana hatlarını çizebilecek çözümlemeler sunabileceğini ve öncelikle kendisini nereye ve derslerin bitimine kadar götürüp götüremeyeceğinden emin olmamasına rağmen Kinizmi ya da Kinik *parrhesia* örneğini ele alacağını belirtir.[66]

Kinik *Parrhesia*: Farklı Bir Yaşam Olarak Doğru Yaşam

Kinizm, *Lakhes*'te açığa çıkarılan alternatif doğruyu söyleme modeli için bir ikincil örnek olarak sunulsa da beklenmedik bir şekilde "doğru yaşam" temasına dair tartışma açısından merkezi bir konuma yerleşir. Nitekim Foucault'nun Collège De France'taki son derslerinin, Kinizm üzerine etkili olacak tartışmaları barındırdığını ve Kinizmin geçici bir örnekten ziyade Antik felsefenin istisnai ve etkileri köklü olan temel bir doğruyu söyleme pratiği olarak ele alındığını görürüz.[67] Dahası Foucault'nun çözümlemesi esas olarak Helenistik ve Roma döneminin metinlerine odaklansa da Kinizmi kendi deyişiyle, Antik felsefenin kendine özgü ama nihai olarak unutulmuş bir figürü olarak ele almakla

[65] Foucault, *Courage of Truth*, 164.
[66] *A.g.e.*, 165.
[67] Louisa Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010), 175.

yetinmez, farklı amaçlar ve farklı biçimleriyle Batı tarihini (Batı düşünce, varoluş ve öznellik tarihini) kat eden bir tarihsel bir kategori olarak da ele alır.[68] Nitekim Foucault'nun –büyük oranda şematik bazı varsayımlara dayansa da- Kinizmin Ortaçağların özellikle Hıristiyan çileci pratikleri olmak üzere pek çok tinsel hareketinde, 19. yüzyılın bazı devrimci hareketleri ve onların militan yaşam biçimlerinde ve son olarak 19. Yüzyıl sonu ve 20 yüzyıl başlarından itibaren modern sanat alanında (Baudelaire, Flaubert, Manet'den Francis Bacon, Samuel Beckett ya da Burrough'a kadar pek örnekte) bulunabileceğini öne sürdüğünü görürüz.[69] Dolayısıyla Antik Kinizm ile oldukça olumsuz bir değer atfedilmiş modern Kinizmi karşıtlaştırmak suretiyle ikisi arasında hiçbir ara biçim ya da süreklilik olmadığını savunan yorumculara (Gehlen, Heinrich, Tillich) karşı çıkan Foucault, Avrupa kültüründe farklı biçim ve çeşitlerde olsa da Kinizm olarak görünüşe çıkan bir şeyin sürekli var olduğunu göstermenin kolay olduğunu iddia eder. Dahası Foucault bu tür yorumlarda Kinizmin sürekli bir tür aşırı bireycilik olarak değerlendirilmesinin, onun temel boyutlarının ve özellikle varoluş biçimi ile doğruluğun açığa vuruluşu arasındaki karşılıklı ilişkiyi merkezi sorunu olarak nasıl aldığının gözden kaçırılmasına yol açtığını savunmaktadır.[70]

Nitekim Foucault Kinizmin Antikitedeki biçimini ele alırken öncelikle Kinizmle ilgili metinlerin hemen hepsinde Kiniklerin her zaman belirli bir yaşam biçimiyle doğrudan ilişkilendirilmiş olarak sunulduğuna ve onlardan "*parrhesia* insanları" olarak söz edildiğine dikkat çeker. Elbette Kinizmdeki *parrhesia* ile yaşam tarzı arasındaki ilişki, doğruyu söylemenin onun söyleyen kişinin yaşamıyla ilişkisi sorununun ilk olarak ortaya çıktığını gördüğümüz *Lakhes*'teki Sokratik parrhesia çerçevesi altında düşünülmelidir. Nitekim Sokrates'i etik bir *parrhesiastes* olarak tanımlayan şeyin, onun konuşma tarzı ve yaşam biçimi arasındaki uyumdan ileri geldiğini görmüştük. Ama Foucault Kiniklerde *parrhesia* ve yaşam arasındaki ilişkinin çok daha karışık ve dolayımsız olduğunu belirtir. İlk olarak Kinik yaşam tarzı mesela Sokrates'in varoluş biçimiyle de açığa vurarak sahip olduğunu kanıtladığı türden ölçülülük, cesaret ve bilgelik gibi erdemlerin karakterize ettiği bir yaşamdan ziyade kati bir şekilde belirlenmiş ve hemen ayırt edilebilir olan bazı davranış

[68] Foucault, *Courage of Truth*, 174.
[69] *A.g.e.*, 181-189.
[70] *A.g.e.*, 180.

biçimlerine atıfta bulunur.[71] Kinik asa taşıyan, üstünde pelerini, belinde dilenci kesesi olan bir insan olarak tanınır. Her zaman uzun sakallı, kirli olan, yalın ayak ya da sandaletli dolaşan bir dilenci ya da aylak olarak tarif edilen Kiniğin ailesi, yuvası, yurdu yoktur. Bu yaşam tarzı Kiniklerin söylemi ve doğruyu söyleme pratiklerinin ayrılmaz bir parçasıdır, ama buradaki ilişki, *Lakhes*'te gördüğümüz türden, yani Sokrates'in kullandığı *parrhesia* ile yaşamının arasındaki ahenk gibi salt bir uyumluluk ile açıklanamaz. Kiniklerin yaşam biçimi (asa, pelerin, kese, dilenme, aylaklık) onların doğruyu söyleme pratiklerini mümkün kılan koşullar işlevini gösterir. Doğruyu söylemek, her şeyden önce bütün bağlılıklardan kurtulmayı zorunlu kılmaktadır. Kiniklere göre insanı doğruluğun keşfine ancak doğada ya da akılda bir temeli olmasa da herkesin kabul ettiği anlamsız yükümlülüklerden, bütün uzlaşımlar ve alışkanlıklardan kurtulmak götürecektir. Dahası böyle bir yaşam, yaşamın en temel halinde nasıl bir bağımsızlığa sahip olabileceğine, en temel özgürlüğünün ne olabileceğine ışık tuttuğu (doğru yaşamı somutlaştırdığı) ölçüde, hem Kinik hem de onunla karşılaşanlar için doğrulukla ilgili bir sınama haline gelecektir. [72]

Böylece Kinizm belli bir türden söylem ile o söylemde dile getirilen ilkelere uyan bir yaşam biçimi arasındaki örtüşme ya da uyumluluk kurmak ile yetinmemekte, bir varoluş biçiminin doğruyu söylemenin zorunlu koşulu kılmaktadır. Yani Kinizm bir varoluş biçimini, doğruluğun bir kişinin eylemlerinde, bedeninde, kılık kıyafetinde, yaşamını sürdürme tarzında "görünür" kılma yolu haline getirmektedir.[73] Doğruluğun belli bir yaşam tarzı içinde, skandal yaratacak bir şekilde açığa vurulması, onu görülebilir, gülünebilir, öfkelenilebilir hale getirmektedir. Dolayısıyla Foucault'ya göre Kinizmde açığa çıkan şey, doğruluğun dolayımsız, çarpıcı, sınırlanmamış bir mevcudiyeti olarak yaşamdır.[74] Foucault Kinizmin doğruluk ile yaşamı özgün bir şekilde birleştiren parrhesia pratiğinin, Kinizmin de salt bir uygulama noktası rolünü oynadığı daha genel bir problem çerçevesinde, yani Antik felsefe kadar Hıristiyan tinselliği ve çağdaş düşünceyi de ilgilendirdiğini söylediği "doğru yaşam" sorusu temelinde incelenebileceğini düşünmektedir.[75]

---

71 *A.g.e.*, 169.
72 *A.g.e.*, 170-171.
73 *A.g.e.*, 172.
74 *A.g.e.*, 173-174.
75 *A.g.e.*, 218.

Böylece Foucault'nun Kinizme ilişkin tartışması, Antik felsefenin "doğruluk" (*aletheia*) ve dolayısıyla "doğru yaşam"dan (*alethes bios*) ne anladığına dair oluşturduğu bir taslak çerçevesinde şekillenir. Foucault öncelikle özellikle Platon'un ilgili metinlerine odaklanarak doğruluğun Antik felsefede yaygın bir şekilde kabul gören dört temel anlamını tespit eder ve bunların yaşama nasıl uygulandığını ya da doğruluğun farklı boyutlarının nasıl doğru yaşam kavrayışlarına yol açtığını göz önünde bulundurur. Doğruluğun ilk anlamı, *aletheia* sözcüğünün etimolojik kökenine de (*a-letheia*) karşılık düşen "gizlenmemişlik ya da saklanmış olmama"dır. Yani doğru olan şey, hiçbir parçası gizli ya da saklı olmayan, tamamen görünür olandır. Bu anlamda doğru bir yaşam, belirsiz ya da karanlık bölgeleri olmayan bir yaşam olacaktır. İnsanın bu anlamda doğru bir şekilde var olması ve yaşamını idare etmesi, niyetlerini ve hedeflerini saklamaksızın bir yaşam sürmesidir. Ama "*alethes*" sadece gizlenmemiş olma değil aynı zamanda kendisinin gerçekte ne olduğunu saklamasına yol açacak hiçbir yabancı unsurla karışmamış, yani "katışıksız" olma anlamına da sahiptir. Bu açıdan doğru yaşamın anlamı ise Platon'da karışım olmayan, yani bir birliğe sahip yaşam olarak karşımıza çıkar. Nitekim ona göre, bazen başıboş duran bazen çalışan, bazen kendini hazza öteki zamanlarda ise politikaya veren ve politikaya verdiğinde aklına ne gelirse gelsin söyleyen demokratik insanın yaşamı karışık ve çokluğa adanmış bir yaşam olarak doğruluktan uzak bir yaşamdır. Üçüncü olarak ise doğru olmak; sapmalara, dönmelere karşıt olarak dümdüz ya da dosdoğru denebilecek bir anlamda kullanılır. Bu anlamdaki doğru yaşam -yine Platon'a atıfla- hiç sapmaksızın, yolunu değiştirmeksizin ilkelerle, kurallarla, *nomos* ile aynı hizada ilerleyen bir hayat olarak görülecektir. Son olarak ise *aletheia* herhangi bir değişmenin ötesinde kendisiyle özdeş kalan, değişmeden, bozulmadan var olan anlamına sahiptir. Dolayısıyla bu açıdan doğru yaşam bütün karışıklardan, değişimlerden, bozulmadan uzak durarak, kendi varlığıyla özdeş kalmak anlamına gelecektir. Nitekim Platon'a göre, yaşamın kendisiyle özdeş kalması her tür değişim unsurundan kaçabilmesini mümkün kılacak ve böylece hem kendisini tahakküme, kontrole tabi tutabilecek her şeyden bağımsız durabilme anlamında özgürlüğünü sağlayacaktır. Bu açıdan doğruluk bir bağımsız olma ya da daha doğrusu "kendine egemen olabilme" durumuna işaret eder.[76]

[76] *A.g.e.*, 218-225.

Foucault Kinizmin Antik kültürdeki bu doğru yaşam temasını nasıl dönüştürdüğünü göstermek için ise öncelikle Kinik gelenekte sıklıkla kullanılan "Paranın değerini değiştir" (*parakharattein to nomisma*) ilkesine atıfta bulunur. Aslında bu ilkeye dair oldukça farklı türde pek çok hikâye bulunmaktadır. Hepsinin ortak bir noktası ise bu ilkenin Delphoi'de Apollon'dan öğüt isteyen Diyojen'e verilen yanıt olduğudur. Tanrının Sokrates'e ondan daha bilge birisi olmadığını söylemesine ve dolayısıyla Sokratik misyonun bu sözü araştırma yolu olarak tanımlamasına benzer şekilde Diyojen'in misyonu da "paranın değerini değiştir" ilkesinden hareketle tanımlanacaktır. Diyojen'in para değiş tokuşuyla uğraşan bir babanın oğlu olmasından hareketle bazı hikâyeler, babası paranın ayarıyla oynayarak sahtecilik yaptığı için yaşadıkları yerden (Sinop) sürgün edildiklerini ve onun öğüt almak için Delphoi'ye gittiğini, bazıları ise Delphoi kâhininin sözünü düz anlamıyla aldığı için paranın değerini düşürmeye yöneldiğini ve sürgüne yollandığını anlatır. Açık olan bir husus ise Tanrı'nın bu sözünü belirsiz kılan şeyin özellikle *nomisma* sözcüğü olmasıdır. Zira bu sözcük hem madeni para olarak hem de geçerli kabul edilen ya da yerleşik kullanım (yasa, gelenek, uylaşım vb) tarafından onaylanmış olan herhangi bir şey" olarak anlaşılabilir. Böylelikle gelenek ya da yasayı tahrif etme ve değiştirme olarak da anlaşılabilen bu ilke, Kiniklerin insanların gelenek ya da uylaşımlar tarafından onaylanmış düşüncelerini sarsma ve değiştirme pratiklerine dair meşhur bir metafor haline gelmiştir.[77]

Nitekim Foucault da öncelikle *nomisma* sözcüğünde para ile yasa, gelenek, kural (*nomos*) arasındaki sıkı bağlantıyı vurgular ve *nomisma*'nın değerini değiştirmenin aynı zamanda uylaşımlara ya da yasalara karşı belli duruş almak anlamına geldiğini belirtir. Daha da önemlisi *parakharattein* (değiştirme) sözcüğünün de -görünüşünü değiştirme, tahrifatta bulunma gibi yan anlamlarıyla- zorunlu olarak paranın değerini düşürmek anlamına gelmediğine dikkat çeker. Bir madeni parayı tahrif etme ya da görünüşünü bozma onun üzerindeki sureti (damgayı) silip değiştirme anlamında o paranın değerini koruyarak (yani madenini eksiltmeden) yeniden tedavüle sokulması anlamına da gelebilir. Dolayısıyla bu anlamda değiştirilen para kendi değeri hakkında

[77] R. Bracht Branham, "Satire", *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature* içinde, ed. Richard Thomas Eldridge, (New York: Oxford University Press, 2009), 145.

yanıltıcı olmaktan ziyade yüzündeki suretin bir başkasıyla belki daha uygun olan bir tanesiyle değiştirilmesi sayesinde kendi değerini koruyacaktır.[78]

Delphoi ilkesinin bu şekilde yorumlanması Foucault'nun Kiniklerin doğru yaşam temasını nasıl değiştirdikleri üzerine görüşlerine bir başlangıç noktası teşkil eder. Zira ona göre Kinikler öncelikle "doğru yaşam"ı bir madeni para gibi almışlar ve paranın kendisinden yapıldığı madeni değiştirmeye değil onun üzerindeki sureti, damgayı değiştirmeye yönelmişlerdir. Dolayısıyla Kinikler Antik felsefenin doğru yaşam ilkelerini ("gizlenmemişlik", "katışıksızlık", "düzgünlük", "değişmezlik ya da kendine egemen olma" gibi anlamlarını) olduğu gibi almışlar ama bu temaları öylesine aşırı sonuçlarına götürmüşlerdir ki ortaya doğru yaşamdan geleneksel anlamında doğru yaşam olarak tanınan şeyin tam tersi gözüken bir şey çıkmıştır. Dolayısıyla Foucault Kinizmi Antik felsefenin geleneksel doğru yaşam temasından kopuş olarak değil bu temanın değerinin, temaya dışsal olmayan ilkelerden (paranın madenini değiştirmeden) hareket edilmesiyle hatta bu ilkelerin ölçüsüzce uygulanmaya koyulmasıyla değiştirilmesi (paranın üzerindeki suretin değiştirilmesi) girişimi olarak ele alır.[79] Bu değişim ise madeni bir paranın üzerindeki suretin, üzerine damga olarak vurulduğu madene şekil vermesine benzer. Çünkü Kinikler de doğru yaşam ilkelerini sadece *logos*'un bir unsurları olarak devam ettirmek yerine onları yaşamlarına uygulayarak bir biçim vermişlerdir. Kinik yaşamı, dönemin felsefesi tarafından geleneksel olarak kabul edilmiş en genel ilkeleri ve doğruyu söyleme biçimini benimsemek ve bunların uygulama ya da dışa vurulma yerini bizzat filozofun varoluşu haline getirmek suretiyle aslında bir anlamda doğruluk parasını gerçek değeriyle birlikte tedavüle sokmuştur. Böylece doğru yaşam ilkelerinin doğrudan varoluşa uygulandığı bu doğru yaşam, diğerlerinin yaşamlarının aslında değeri olmayan sahte paralar olduğunu açığa vuracaktır. Bu anlamda Foucault'ya göre Kinikler doğru yaşamının bir "başka yaşam" (*vie autre*) olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Bir başka deyişle, onların doğruluk ilkelerinin sureti haline getirdikleri yaşamları, doğru yaşamın, aslında genel olarak insanların ama özel olarak da tam da bu ilkeleri kabul eden filozofların

[78] Foucault, *Courage of Truth*, 227.
[79] *A.g.e.*, 227-228.

sürdürdükleri yaşamlarından nasıl farklı, nasıl başka bir yaşam olduğunu açığa vurmaktadır.[80]

Nitekim Kinizm, felsefi geleneğin doğru yaşamı karakterize edişinde merkezi bir yere sahip olan "gizlenmemiş bir yaşam" temasını almış ama onu bir skandal yaratacak şekilde değiştirme yoluna gitmiştir. Bu değişim en basit, doğrudan biçiminde yani bu ilkenin alınıp yaşamın içinde ve yaşam aracılığıyla dramatize edilmesi anlamında gerçekleştirilecektir. Kinikler bu ilkeyi Epiktetos ya da Seneca'daki gibi ideal bir davranış ilkesi olarak almak yerine onu insanın yaşamını olabildiğince fazla sayıda insanın bakışına maddi ve gündelik gerçekliği içinde sunma pratiğine dönüştürecektir. Yani Kiniklerde gizlenmemişlik, herhangi bir yerde yemeyi, içmeyi, konuşmayı ve her türden doğal ihtiyaçlarını gidermeyi içeren maddi ve fiziksel bir kamusallık ilkesidir; utanma, çekinme olmaksızın sürdürülen bir köpeğin yaşamıdır. Oysa gizlenmemişlik hiçbir şey saklamamayı daha doğrusu saklamayı gerektirecek kötü hiçbir şey yapmamayı ve dolayısıyla doğru bir yaşamı güvence altına alabilecek bir davranış ilkesi olarak düşünülüyordu. Bu açıdan, saklayacak hiçbir şeyi olmayan kişinin, kimse görmezken bile herkesin gözleri önünde gibi davranması ve dolayısıyla kabul görmüş görgü kurallarına ve doğru davranış ilkelerine uyması anlamına geliyordu. Buna karşılık sokaklarda yaşayan yani evleri, mahrem alanları olmayan Kinikler bir yandan kamusal alan ile özel alan ayrımını iptal etmişler, öte yandan ise utanılacak şeyin ne olduğuna dair tüm sınırları (doğal olmayan tüm uylaşımları) ihlal etmişler ve bu sınırları sürekli zorlamışlardır. Dolayısıyla Kinikler gizlenmemişlik ilkesini literal olarak almak suretiyle yaşamlarına uygulamışlardır. Doğruluğu bu şekilde somutlaştırılmış bir felsefi yaşam, diğer tüm yaşamlardan kökten bir şekilde "farklı bir yaşam" olarak görünüşe çıkmıştır.[81]

Kinikler doğru yaşamın katışıksızlık ilkesini de bu ilkenin maddi, fiziksel, bedensel bir dramatizasyonunu gerçekleştirmek suretiyle bir skandala dönüştürmüşlerdir. Foucault Antik felsefede (özelikle Platonculukta) saf yaşam olarak karakterize edilen doğru yaşamın bir yandan ruhun kendisinde düzensizliğe yol açacak her tür unsurdan (maddi ve fiziksel her şeyden) özgürleştirilmesi anlamında bir estetik saflığa, öte yandan yaşamı dışsal unsurlara tabi kılacak şeylerden

[80] *A.g.e.*, 244.
[81] *A.g.e.*, 253-255.

özgürleştirmeyi içeren kendine yeterliliğe, bir bağımsızlık stilistiğine yöneldiğini belirtir. Ama Kinikler bu bağımsızlık ilkesini alarak, onu maddi, fiziksel yaşamın içinde dramatize etme yoluna giderler ve böylece "yoksulluk" biçimini alan bir kayıtsız yaşam ilkesi olarak sergilerler. Elbette doğru yaşamın bir yoksulluk yaşamı olduğu ya da Sokrates örneğinde olduğu gibi filozofun yaşamının zenginliğe kayıtsız kalabilen bir yaşam olması gerektiği fikri Antik kültürde yaygındı. Ama Kinikler insanın sadece içinde bulunduğu durumu kabullenmesi ya da refaha karşı kayıtsızlığı ve ruhunu bu tür ayartmalara karşı korumasını değil, gerçek ve maddi bir yoksulluğu esas olarak alıyorlar, yani yoksulluğun bir davranış ilkesi olarak etkin bir şekilde gerçekleştirilmesini temele alıyorlardı. Diyojen Sokrates'i hala bir eve, çocuklara, eşe ve hatta sandaletlere sahip olmakla eleştirecekti. Kiniklere göre gerçek yoksulluk tüm sahipliklerden kurtulma yönünde kişinin yaşamı üzerinde, kılık kıyafetlerinden yemeklerine kadar etkin ve sınırsız bir şekilde çalışmasını gerektiriyordu. Kiniklerin saf ve kendine yeterlilik anlamındaki katışıksızlık ilkesini düz anlamıyla doğrudan gerçekleştirme çabası yine skandal bir şekilde katlanılamaz, çirkin, bağımlı ve aşağılanan bir yoksulluk yaşamı olarak açığa çıkmıştır. Dolayısıyla Kinikler, bağımsızlığın paradoksal bir şekilde dilencilik biçiminde açığa çıktığı bu çirkinlik, kirlilik ve düşkünlük yaşamını doğru yaşamı karakterize ediyor olarak görürler. Yani Klasik felsefenin yaygın kabul görmüş bir teması yine skandal bir şekilde farklılığı içinde ortaya çıkar.

Üçüncü olarak, Kiniklerin düzgün yaşam ilkesini uygulama tarzında da benzer bir durumu görürüz. Bu ilke, genelde doğaya atıfta bulunan belli bir logos anlayışına göre yaşama anlamına geliyordu. Kinikler bir anlamda, bu ilkenin kast ettiği, yolunu değiştirmeksizin ilkelerle, kurallarla, *nomos* ile aynı hizada ilerleyen bir hayat kavrayışını benimserler ama uyulması gereken ilkeleri (iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt ettikleri ölçütleri) tamamen doğal yaşam temelinde alırlar. Yani Kinikler en basit anlamıyla doğada bulunanlar haricinde hiçbir uzlaşımı, kuralı kabul etmemeyi savunurlar. Nitekim Diyojen'in evlilik, aile gibi kurumları reddetmekle yetinmeyerek yemeklerle ilgili tüm tabuları, uylaşımları da reddettiği, çiğ et yemeyi denediği ve hatta canlı ahtapot yerken boğularak öldüğü rivayet edilir. Kiniklerim sadece doğaya uygun yaşam fikrini uygulaması, Antik Kültür için skandal oluşturacak şekilde hayvanlığa da olumlu bir değer atfedilmesine yol açar. İnsanın rasyonel bir varlık olarak kurulması açısından aşağı bir durum olarak

kabul edilen hayvanlık, Diyojen'in fareleri, salyangozları ya da yılanları gözleyerek örnek almasına dair hikâyelerin de işaret ettiği gibi, Kiniklerde bir davranış ilkesi, gerçekleştirilmesi gereken bir hedef haline getirilir. Dolayısıyla Kiniklerde doğaya uygun olan düzgün bir yaşam ilkesi, skandal yaratacak bir şekilde, hayvanlığın, insanın kendisini sürekli geliştirdiği, sınadığı örnek bir varoluş biçimi olarak üstlenilmesine dönüşür.[82]

Son olarak, her tür değişim ve bozulmadan kurtulmuş bir egemenlik yaşamını karakterize eden değişmezlik ilkesinin uygulanma biçimi, Kinikler için doğru yaşamın en temel ve en çok skandal yaratan bileşenlerinden birisini teşkil eder. Foucault kendine egemen olma ve diğerlerine egemen olma ilişkisine dair temanın pek çok çeşitlemesi olduğunu belirtir ve Platon'un filozofun egemenliğiyle ilgili görüşlerine atıfta bulunur. Platon'un felsefesinde filozof ve kral olmak ya da felsefe ve krallık arasındaki ilişkinin iki yönü bulunur. İlk olarak, filozofun kendisi üzerinde krallıkta uygulanan iktidara benzer bir hâkimiyet ve hiyerarşi kurması bakımından, filozof olmak ve monarşi arasında yapısal bir benzerlik kurulur. Yani filozof politik iktidar ve düzene benzer bir şekilde kendisi üzerinde egemen olan bir kraldır. Öte yandan, Platoncu teoride filozof gerçek sitede iktidar sahibi olmasa da ideal bir düzende kral olacaktır ya da olmalıdır.[83]

Kinikler ise Platoncu temayı onu tamamen farklı bir biçime sokarak alırlar. Kinik basit ve küstah bir şekilde kendisinin gerçekten kral olduğunu, yani fiili olarak zaten kral olduğunu ilan edecektir. Dahası Platon'un yapısal bir benzerliği ya da ideal bir düzende olması gerekeni ifade eden krallık temasına karşılık Kinik sadece zaten gerçek kral olduğunu değil aynı zamanda tek gerçek kral olduğunu yani kendisi dışındaki tüm görünür kralların kendi gerçek krallığının ancak gölgeleri olduğunu iddia eder. Kinizmin tüm politik krallıkların yanılsama olduğunu açığa vuran bir gerçek egemen olma iddiasının en iyi örneğini, büyük ihtimalle salt bir rivayet olsa da, Diyojen'in Büyük İskender'le olan ünlü karşılaşmasında görmek mümkündür. Elbette bu karşılaşma, bir yanda muzaffer tüm güçlü bir kral öte yanda ise fıçısının içinde bir zavallının bulunduğu oldukça eşitsiz bir sahne görünümündedir. Gerçi İskender'in bu karşılaşma sonrasında eğer kendisi olmasa Diyojen olmak

[82] *A.g.e.*, 262-265.
[83] *A.g.e.*, 273-274.

isteyeceğini söylemiş olduğu rivayet edilir. Dahası bu sahne, kendisini gerçek kral olarak düşünenin aslında yanıldığını ve gerçek kralın elbette Diyojen olduğunu ortaya çıkaracaktır. Bunun ilk sebebi, İskender'in kral olmak için orduya, muhafızlara, müttefiklere, zırha ihtiyacı olmasına karşılık, Diyojen'in egemenliğini sürdürmesi için mutlak bir şekilde hiçbir şeye gereksinimi olmaması, yani onun egemenliğinin dışsal şeylere bağımlı olmamasıdır. Dahası, İskender'in egemenliğini sürdürmesi, onun düşmanlarını üzerinde zafer kazanmasına, onları fethetmesine bağlıdır, ama Diyojen, isterse dünyayı fethetsin onun henüz en temel düşmanını yenemediğini, yani kendi hataları ve kusurlarıyla, yani içsel düşmanlarıyla olan savaşını veremediğini iddia etmektedir. Ayrıca İskender'in krallığı, herhangi bir politik krallık gibi dış koşullara bağımlıdır ve talihin tersine dönmesiyle kaybedebilir oysa Kinik kralın egemenliği ebedidir çünkü kaybedilebilir değildir.[84]

Daha da önemlisi, Kinik seçtiği yaşamı biçimiyle, kendisini sınamak için maruz bıraktığı düşkünlük ve aşağılamayla, yoksullukla, kendisini bilinçli bir şekilde gizleyen, tanınmaz hale gelen bir kraldır. Onun sürekli kendini sınamaya, sınırlarını zorlamaya, dayanıklılığını arttırmaya dayanan çileci bir pratiğin karakterize ettiği egemenliği, aslında onun bir misyona bağlılığına işaret eder. Kinik kral diğerlerini de doğruluğa götürmeli, onları kurtarmalı ve korumalıdır. Dolayısıyla doğruluğun dördüncü boyutuyla olan ilişki biçimiyle birlikte Kinik yaşamın özünde kendin ve diğerleriyle bir ilgilenme pratiği olduğu ortaya çıkar. Kinizmin doğruluk yaşamı kendi varoluşunu bir çilecilik pratiğe ile dönüştürerek doğruluğa, bir egemenlik yaşamına ulaşmayı ve böylece diğerleriyle ilgilenmeyi içerir. Kiniklerin diğerleriyle ilgilenme misyonu, onları kurtarmak için kendini feda etmeyi, onların mutsuz, kusurlu yaşamlarından kurtulmaları için aracılık etmeyi gerektirir. Yoksulluk, aşağılama, sürekli kendi sınırlarını zorlama biçimini alan bu mücadele onun hem kendiyle hem de diğerleriyle ilgilenme pratiğidir. Dahası insanlığı eline geçiren adaletsizliğin, tabiiyetin güçlerine karşı mücadele etmek zorunda olduğu için, Kiniğin yaşamı bir savaşçı yaşamı olacaktır. Kinik sadece insanı esir eden tutkulara, iştahlara değil aynı zamanda adetlere, uylaşımlara, kurumlara, yasalara, neredeyse insanlığın bütün hâlihazırdaki durumuna karşı savaşmaktadır. Ama onun savaşının basitçe bireyin sahip oldukları kötülüklere değil bütün insanlığı etkileyen

[84] *A.g.e.*, 274-277.

kötülüklere karşı olduğu söylenebilir. Onun misyonunun hedefi bütün insanlık olacaktır. Foucault'ya göre bir anlamda Kinik insanlığa karşı, insanlıkla ilişkili olarak ve bütün insanlık için mücadele etmektedir.[85]

Foucault Kiniğin bu dramatikleştirilmiş mücadele biçiminin anakronik olma pahasına "militan yaşam" olarak adlandırabileceğini düşünür. Foucault bir mücadele biçimi almış olan bu kendinle ve diğerleriyle ilgilenme pratiğinin, bireylerin davranışlarını değiştirmek ve aynı zamanda genel dünya düzeninde bir değişim gerçekleştirmekle ilgili iki boyutu olduğuna dikkat çeker. İlk olarak Kinikler doğruluk söylemleriyle ya da sert eleştirileri ve yarattıkları skandallar aracılığıyla diğerlerine iyilik ve kötülük konusunda tamamen yanıldıklarını, iyi ve kötüyü, mutluluğu ve barışı yanlış yerde aradıklarını göstermeyi hedefler. Nitekim Kinik pratiğin en temel boyutunu, onların doğru yaşama dair kabul edilen tüm temel ilkeleri alarak, "paranın değerini değiştir" ilkesi uyarınca kendi yaşamlarına uygulamaları ve böylece doğru yaşamın, filozoflar da dâhil olmak üzere diğer insanların yaşadıkları yaşamınkinden "başka bir yaşam" olduğunu açığa vurmalarının teşkil ettiğini gördük. Kiniklerin diğer insanlara sürdürdükleri yaşamların doğru yaşam olmadığını, doğru yaşamın ancak başka bir yaşam biçiminde mümkün olduğunu gösterebilmeleri (sözcüğün düz anlamıyla da gösterebilmeleri), aslında tam da farklı bir yaşam biçimine sahip olmalarından yani skandal yaratan bir şekilde farklı olmalarından kaynaklanır.

Dolayısıyla Kinik doğruyu söyleme pratiğinin görevi, Kinik yaşam biçiminin yolunu gösterdiği tamamen başka bir yaşamı, yani doğru yaşamı sürdürmeyen bütün insanları uyarmaktır. Ama Foucault Kiniklerin söyleminin sadece belli sayıda bireyi şimdi yaşadıklarından farklı bir yaşam sürmeye ikna etmeyi hedeflemediğine dikkat çeker. Zira Kinikler bütün insanları hedefledikleri, herkesin sürdürdükleri yaşamdan farklı bir yaşamı takip etmesini göstermeye çalıştıkları ölçüde Kinik pratiğin hedefinin ufkunda "başka bir dünya"nın ortaya çıkışı bulunmaktadır. Foucault'ya göre Kinik yaşamının karakterize ettiği doğruluk pratiğinin hedefi, doğru bir dünyanın ne olduğunu söylemekten ziyade dünyanın nasıl doğruluğa götürebileceğini, dünyanın doğru bir dünya haline gelmesinin nasıl başka bir dünya haline gelmesine bağlı olduğunu göstermektir. Onlara göre başka bir dünyaya yönelik

[85] *A.g.e.*, 278-283.

değişimin esas kaynağı, kendilik kaygısında bulunur, yani dünyanın başkalaşması insanın kendiyle ve diğerleriyle ilişkisini tamamen değiştirmesiyle mümkün olur.[86]

Foucault yaşamın gerçekten doğru yaşam olabilmesini, paradoksal bir şekilde ancak başka bir yaşam haline gelmesine bağlayan Kinik pratiğin, uzun vadeli öneme sahip olan temel bir felsefi sorunu açığa çıkardığını düşünmektedir. Zira ona göre Grek felsefesi Sokrates'ten beri, temel olarak "öteki dünya" sorunuyla ilgilenmiştir. Ama aynı zamanda yine Sokrates'ten ya da daha doğrusu Kinizmin atıfta bulunduğu Sokrates'ten başlayarak alternatif bir soru, "başka bir dünya" sorusu da ortaya çıkmıştır. Foucault "öteki dünya" ve "başka bir dünya" sorularını, Batı felsefesinin gelişiminde bulunan iki temel biçim ya da iki temel tema olarak ele alır. Foucault'ya göre Sokratik *parrhesia*'nın *Alkibiades*'ten başlayan gelişim çizgisi, kendilik kaygısı temelinde, ruhun varlığı ve ruhun kendisini temaşa etmesi teması aracılığıyla Batı metafiziği için "öteki dünya" ilkesinin kurucusu olmuştur. *Alkibiades* diyalogunda kendiyle ilgilenme pratiğinde ilgi gösterilen şeyin yani kendinin ne olduğu sorusu ortaya atılmış ve kendilik kaygısının hedefinin beden dışı bir gerçeklik olarak kavranan ruhun bilgisi olduğu fikrine geçilmişti. Ruhun kendisine dair temaşasında keşfettiği gerçeklik ya da onun için bir ayna olarak işlev gösteren gerçeklik ise algılanabilir, değişebilir, bozulabilir her şeye aşkın olan tanrısal, saf bir doğruluk dünyası, saf biçimlerin dünyası, kısacası hepimizin amaçlaması gereken bir "öteki dünya" olacaktır. Foucault'ya göre Platoncu gelenek olarak adlandırılabilecek çizgi, kendilik kaygısını ruhun bilgisi, korunması ve arındırılmasıyla ulaşacak bir "öteki dünya" temasıyla ilişkilendirir. Öteki dünya ruhun bedenden ayrıldığında kavuşacağı kendi gerçek yurdunu, yani ezeli ebedi ve şeffaf olan doğruluk dünyasını ifade eder.

Öte yandan *Lakhes*'i başlangıç noktası olarak alan alternatif gelişim çizgisi ise yine kendilik kaygısı temelinde ilerlemiş ama burada kendilik kaygısında kaygı duyulan şeyin ne olduğu sorusu ve kendiliğin ruh olarak bilgisi yerine, kendiyle ilgilenmenin nasıl bir varoluş biçimi gerektirdiği ya da hangi yaşamın doğru yaşam olduğu sorusu ortaya atılmıştır. Dolayısıyla Foucault'ya göre bu yolda karşımıza, Platonculuk ve metafiziğin "öteki dünya" sorusu değil, Kinizm ve "başka bir dünya"

[86] *A.g.e.*, 313-314.

sorusu çıkacaktır. Kinizmin temsil ettiği alternatif yolun soybilimi, ruh, kendiliğin bilgisi, saflaştırma çalışması ya da öteki dünyaya ulaşma temalarından hareketle değil, *bios*, insanın kendisini sınmaya tabi tutması, bu dünyada bu dünyaya karşı olan yani bu dünyada yer alan bir başka dünya için mücadele etme temalarından hareketle yapılacaktır.[87]

Modern *Parrhesia*'ya Doğru: Doğruyu Söylemenin Etikten Bağımsızlaşması

Böylece Foucault'ya göre *parrhesia* pratiğinin *Alkibiades* ve *Lakhes'*ten başlayan, birisi Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefelere ve büyük Batı metafizik geleneğine ilerlemiş, diğeri ise belki Kinizmden fazla bir şeye yol açamamış olan bu iki gelişim çizgisi birbirlerinden açık bir şekilde ayırt edilebilir. Foucault Kinizmin bulunduğu alternatif gelişim çizgisinin esas olarak felsefi pratikle ilgili olarak hem merkezi hem de marjinal olan bir soruyu, yani felsefi ve doğru bir yaşamın radikal bir şekilde farklı bir yaşam olup olmadığı sorununu canlandırdığı için önemser. Zira Foucault'ya göre Kinizmin *parrhesia*'sı bir öte dünyayı değil, bu dünyada inşa edilmesi, tahayyül edilmesi gereken ama radikal bir şekilde başka olan bir dünya ufkunu ortaya çıkarır. Kuşkusuz Foucault, Batı felsefe geleneği için kurucu olan bu iki yolun, birbirlerinden tamamen ayrı olarak, sanki birbirleriyle hiç temas etmeksizin ilerlediklerini değil, bilakis birbirlerinden ayırt edilebilir olmalarına rağmen sürekli bir etkileşim içinde var olmaya devam ettiklerini iddia etmektedir. Nitekim Platonculuğun doğru yaşam sorusunu aynı zamanda farklı bir varoluş biçimiyle bağlantılı olarak da ele almış olması gibi, Kinizm de kendi ilkel, işlenmemiş, taslak halindeki geleneğine oldukça yabancı olan felsefi spekülasyonlarla da uğraşmış ya da bu tür ruh metafizikleriyle de ilişkilenmiştir. Nitekim Foucault öteki yaşam ile başka bir yaşam arasındaki etkileşimin, mesela radikal bir şekilde başka bir yaşamın, yani farklı bir varoluş biçiminin öteki dünyaya götüreceği ya da öte dünyanın yolunu açacağı ilkesini uygulayan Hıristiyanlık çileciliği içinde son derece belirgin olduğunu belirtir.[88]

Aslında Foucault *parrhesia*'nın tarihsel gelişimine dair analizini erken Hıristiyanlıktan başlayan dönüşüm çizgisine dair bir taslak ile bitirir.

[87] *A.g.e.*, 246, 341.
[88] *A.g.e.*, 246-247.

Hıristiyan çileciliğinde ve daha sonra gelişen manastır pratiklerinde Kiniklerin doğruluğu kendi varlığında, bedeni ve yaşamında açığa vurma yönelimi açık bir şekilde görülebilmektedir. Ama Hıristiyan çileci pratiğinin amacı bu dünyanın dönüştürülmesi değil, öte dünyadaki gerçekleşecek bir kurtuluşa ulaşmaktır. Dolayısıyla Foucault Hıristiyan çileciliğinin Platoncu metafizik ile Kinik çileci pratiğinde bulunan temaları bir araya getirdiğini söyler. Ama Hıristiyanlığın bu birleşiminde ne Kinizmde ne de Platonculukta karşılaşılan bir unsur olarak "itaat ilkesi" de bulunmaktadır. Öteki dünyada kurtuluş olarak doğru yaşam, hem insanın hizmetkârı, kulu olarak kavranan tanrıya ve onun aynı zamanda yasa biçiminde olan istencine itaati hem de tanrıyı yani efendiyi temsil edenlere ve otoritesini ondan alanlara itaati gerektirir. Dolayısıyla insanın kendisi ve diğerleriyle bir ilişki biçimi olarak parrhesia pratiği Hıristiyanlık deneyimi içinde, öteki dünyada ulaşılacak bir kurtuluşa yönelik olarak tanrı ve diğerleri (tanrının temsilcisi olan bu dünyanın efendileri) ile kurulan bir itaat ilişkisi biçiminde oluşacaktır.[89]

Böylece Hıristiyanlık Kinik çileciliğini, öte dünyada kurtuluşu ve bu dünyada itaat ile birleştirmek suretiyle yeni bir öznellik tarzı, yani insanın kendisi, diğeri ve doğruluk ile yeni bir ilişkilenme biçimini geliştirmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlık çerçevesinde yeni doğruluk oyunları, yeni iktidar ilişkileri ve yeni kendilik pratikleri oluşmuştur.[90]Bunun bir anlamı Antikçağın kültürünün Modern Çağa ancak Hıristiyanlıkta aldığı biçim aracılığıyla miras kaldığıdır. Nitekim Foucault'ya göre modern dünyada Antik kültürün parrhesia pratiği ile kendilik kaygısından ve özellikle Kiniklerin temsil ettiği türden varoluş estetiğinden geriye ancak bazı örnekler ve bir takım izler bulunabilir hale geldiğine dikkat çekmiştik. Ona göre modern dünyada özne ile doğruluk arasındaki ilişkide meydana gelen radikal değişimin teorik felsefedeki tezahürünü ise Descartes'tan Husserl'e, bilgi teorisinde ben bilgisinin (düşünen öznenin) giderek önem kazanmasında ve aslında doğruluğun

89 *A.g.e.*, 320.

90 Hıristiyanlıkla birlikte etik parrhesia ve kendilik kaygısı yerini, kendinden vazgeçmek üzere kendini deşifre etmeye, yani insanın kendi içindeki gizli düşünce ve tutkularını ifşa etmesinin gerekliliğine bırakacaktır. Foucault'ya göre Hıristiyanlık kendilik tekniklerinin hedefi, bireylerin nefislerini köreltmelerini, öte dünyadaki kurutuluş için bu dünyadan ve kendilerinden vazgeçmelerini sağlamaktı. Michel Foucault, "Omnes Et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 40.

etik bağlamdan tamamen bağımsızlaşmasında bulabiliriz.[91] Hatta Foucault, doğruluğa ulaşmak için kendi kendini geliştirmenin (insanın kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirecek çalışmanın) temel bir yer tuttuğu Antik düşünce çizgisinden kopuşun, Descartes'ın "doğruluğa ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek bir özne olmam yeter" dediği zaman meydana geldiğini iddia eder. Foucault'ya göre "düşüncede bir olay" olan bu dönemeçte, kendilikle kurulan ilişkinin başkalarıyla ve dünyayla kesiştiği noktada bulunan kendilik pratiklerinin yerini "apaçıklık" almıştır. İnsan doğrulukla kuracağı bir ilişki için artık ahlaki bir özne olarak kurulmasıyla ilgili, yaşam biçimiyle ilgili bir takım pratiklere ihtiyaç duymaz.[92] Yani doğruluğu keşfetmek için Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki ilerleme çizgisinin takip edilmesi gereklidir. Bu çalışması boyunca Descartes, öznenin kendisiyle ilişkisini, kendisini apaçık olan bir doğruluğun öznesi olarak niteleyerek kurmuş, yani kendilik ilişkisi için apaçıklık yeterli hale gelmiştir.[93]

Böylece Foucault'ya göre *Meditasyonlar* modern bir kendilik ilişkisi biçiminin ortaya çıkışını sembolize eder. Bu değişim, öznenin, tamamen bilgi tarafından tanımlanan kendi gerçek varlığını öne çıkarmak için, kendisinin bir parçasından *vazgeçmesi* (şüphe edimi, zihni duyulardan ayırma gibi) aracılığıyla meydana gelir. Descartes ile birlikte, insan artık kendisine bir bilgi öznesi olarak ulaşacak ve dolayısıyla bireyselliği doğruluk ve bilimsellik tarafından tanımlanan evrensel değerlere tabi kılınacaktır.[94] Descartes meditasyonlarını, -doğruluğa ulaşmanın ancak kendini dönüştürme süreci aracılığıyla mümkün olduğu o eski yöntemleri (kendilik pratiklerini) terk etmeye yol açan - evrensel bir bilgi ve özne fikrine (*cogito*) ulaşmak için gerçekleştirmiştir. Kartezyen modelde doğruluk, adeta doğada, doğru bilimsel yöntem ve araçları kullanan ve böylelikle açık ve seçik fikirler üretebilen herkes tarafından keşfedilmeyi beklemektedir. Descartes'in doğruluğa ulaşmak için önerdiği yöntem,

---

91 Michel Foucault, "Technologies of the Self", *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde, ed. L. H. Martin, H. Gutman, ve P. H. Hutton, (Amherst MA: The University of Massachusetts Press, 1988), 21.

92 Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 219.

93 *A.g.e.*, 219.

94 Luc Ferry ve Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties- An Essay on Antihumanism*, çev. Mary H. S. Cattani (Amherst MA: The University of Massachusetts Press. 1990), 114.

doğruluğun peşinden giden öznenin ahlaki ya da etik statüsünden bağımsız işler. Böylece dünyaya ilişkin doğruluğa ulaşmak için, etiği yani (ister yaşam stilistiği, ister ruhun bilgisi ve saflık arayışı olsun) kendi üzerinde çalışmanın gerekliliğini varsayan düşüncenin yerini, bilimsel bir rasyonalitenin yeni biçimleri almıştır.[95]

Foucault'ya göre Descartes ile birlikte etik özne ile bilgi öznesi arasındaki ilişki sorununu doğuran yeni bir bilgi öznesinin ortaya çıkmış ve tüm Aydınlanma boyunca öznenin bu iki yönünün birbirlerinden tamamıyla farklı olup olmadığı meselesi önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaları felsefesinin temel sorunu olarak alan Kant'ın çözümü, "evrensel olduğu ölçüde bir bilgi öznesi olabilecek, ama gene de etik bir tutum almayı gerektiren evrensel bir özne bulmak" olacaktır.[96] Dolayısıyla Descartes'ın özneyi, bilimsel rasyonaliteyi etikten koparmak uğruna sadece bilgi öznesine indirgemesine karşılık, Kant ahlaki öznenin kuruluşuna yer bulan, etiğe imkân tanıyan bir rasyonalite ve özne kavrayışını formüle etmeye çalışmıştı. Gerçi Kant etiğinde de öznenin ahlaki olarak kendini kurması bir bakıma kendilikten bir vazgeçişi gerektirmektedir. Zira Kant açık bir şekilde, "kendimi evrensel bir özne olarak tanımalıyım, yani kendimi bütün eylemlerinde evrensel kurallara uyan evrensel bir özne olarak kurmalıyım" demektedir.[97]

Böylece Kant "kendimi etik bir özne olarak nasıl kurabilirim?", "bu yolda birtakım pratiklere ihtiyacım var mı?" gibi eski sorunları yeniden ele almış ve modern gelenekte, kendilikle ilişkinin, insanın kendisini bir özne olarak, aklın evrensel yasasına tabi kılınmış bir bireysellik olarak kurmasını içeren yeni bir yol açmıştır.[98] Foucault Kant'ın modern geleneğe, kendiliğin yalnızca verili olmadığı, aynı zamanda özne olarak kendisiyle ilişki içinde kurulduğu bir düşünme biçimini getirmiş olduğunu söyler.[99] Ama insanın kendini pratik akla uygun kılarak ahlaki kıldığı Kant etiğinde, evrenselle kurulacak bir ilişki zorunludur. Dolayısıyla modern etik düşünceyi ve onun kendilik ilişkisi biçimini karakterize eden temel özelliklerinden birisi, Kant etiğinde olduğu gibi,

95 Clare O'Farrell, *Michel Foucault* (London: Sage, 2005), 112.

96 Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine", 219.

97 *A.g.e.*, 220.

98 Ferry ve Renaut, *French Philosophy of the Sixties,* 115; Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine", 220.

99 *A.g.e.*, 220.

etik bir ilkenin, eğer herhangi bir geçerliliğe sahip olacaksa, evrensel olarak uygulanabilir olmak zorunda olduğu düşüncesidir.

Aydınlanma ve Günümüzde Parrhesiastik Bir Eleştirel Felsefe İmkânı

Öte yandan Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" metni okumasında, Kant'tın parrhesiastik pratiğin yeniden sorunsallaştırılmasına ve geçerli kılınma çabasına işaret eden yeni bir soruyu ortaya attığını söyleyebiliriz: Kant'ın bu metninde ilk defa ele alıyor göründüğü soru "şimdiki zaman sorusu ya da bir güncellik sorusudur: Bugün neler olup bitmektedir? Şu an neler olup bitmektedir? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğu ve halen yazmakta olduğum şu anı tanımlayan bu 'şimdi' nedir?" [100] Foucault'ya göre filozofun hem ait olduğu, hem de kendini ona göre konumlandıracağı şimdiki zamanın sorgulaması olarak felsefe, modernliğin söylemi ya da modernlik üzerine söylem olarak nitelenebilir. Foucault bu söylemin kendi güncelliğini, bir yandan bu güncellik içindeki asıl yerini bulmak, öbür yandan bu şimdiki zaman içerisinde uygulamaya dökebileceği eylem tarzını belirlemek için dikkate almak durumunda olduğunu düşünür.[101] Nitekim Kant Aydınlanmanın ne olduğu sorusunu, Aydınlanmayı ne ona ait olunan bir çağ, ne işaretleri algılanan bir olay, ne de bir tamamlanmanın şafağı olarak almak suretiyle ortaya atmaktadır. Dolayısıyla Foucault'ya göre Kant, şimdi'yi bir bütünsellik ya da gelecekteki bir tamamlanma temelinde kavramak yerine bir farklılığı aramakta, yani bugünün düne kıyasla ne tür bir farklılık getirdiğini kavramaya çalışmaktadır. Foucault işte bu sebeple Kant'ın Aydınlanmayı neredeyse tamamen olumsuz bir şekilde bir çıkış ya da çıkış yolu (*ausgang*) olarak (bir başkalık olarak) açıkladığını iddia eder.[102]

Kant'ın Aydınlanmayı insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama (*immaturity*) durumundan kurtulması olarak tanımladığını biliyoruz. İnsanın "ergin olmama" durumuna düşmesinin kendi suçu olmasının sebebi ise aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın

[100] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (A). *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 163-164.

[101] *A.g.e.*,164-165.

[102] Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (B), 175-176.

kullanmak kararlılığını ve cesaretini gösterememesidir. Kant'ın örneğiyle söylersek, insanlar kendileri yerine düşünen kitaba, vicdanları yerini tutan din adamına, sağlıkları için karar veren doktorlara sahip olmayı kendi akıllarını kullanmaktan daha zahmetsiz ve rahat bulmaktadır. Dolayısıyla Kant insanın erginlik (*maturity*) durumuna ancak kendi aklını kullanma cesaretini (*Aude Sapere*) ve kararlılığını göstererek ulaşabileceğini savunur.

Foucault Kant'ın ergin olmama durumundan çıkış yoluna ilişkin –bu çıkışın belirsiz bir şekilde hem devam eden bir süreç, hem de bir görev ve yükümlülük olarak ele alındığı- betimlemesinde, şimdi ve bu şimdi'nin bir parçası olan kendimizle kurulan ilişki biçimine işaret eden eleştirel bir tutum kavrayışını ayırt etmektedir. Aslında Kant'ın, kendisinin de içinde bulunduğu mevcut duruma dikkatini çevirerek sorgulamasının, salt yönelim biçimi itibariyle bile etik bir oluşuma ve belirli kapasite, erdem ve teknikler gerektiren bir tür kendilik kaygısına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Dahası Kant'ın erginliği insanın, yazarlar, din adamları, doktorlar gibi başka otoritelere başvurmaksızın kendi adına düşünmesi olarak tanımlayışı, doğrudan insanın nasıl düşüneceği ve eyleyeceğiyle, yani kendi yaşamını nasıl sürdüreceğiyle ilgili bir kendini yönetme meselesine bağlanır. Ergin olmak otonomiye sahip olmak, kendini kendi başına düşünmek suretiyle yani kendi aldığın kararlara ve kendi koyduğun kurallara göre yönetebilir hale gelmeyi ifade eder. Dolayısıyla insanın içinde bulunduğu durumla/şimdi'yle ilişkisini, kendini nasıl yönetebileceği ve kendisi dışındakiler tarafından nasıl yönetilmeyeceği sorunu karakterize edecektir.

Foucault'nun parrhesia çözümlemesi çerçevesinde baktığımızda, Kant'ı, çağdaşlarına kendileriyle ilgilenmeye, başkalarının otoritesini kabul etmek yerine kendi başlarına düşünmeye, yani kendilerini yönetmeye cesaretlendiren bir parrhesia pratiği biçimini uyguluyor olarak görmek mümkündür. Kant Aydınlanmayı cesur ve kararlı olmakla ilişkilendirmek suretiyle aslında Aydınlanmayı ya da içinde bulunduğumuz durumla ilgili üstlenmemiz gereken tutumu karakter özelliklerine, erdemlere bağlamaktadır. Kant'a göre Aydınlanmanın yüklediği sorumluluk, insanın bir parçası olduğu zamanı, yani şimdi'nin özünü, neler olup bittiğini anlayabilmesini ve ona uygun karşılığı verebilmek için gerekli olan cesareti, ahlaki erdemleri geliştirebilmesini gerektirir. Kant'ın bu çağrısı, çağrıyı yaptığı sırada olup bitenlere yönelik doğru tutumu

geliştirmeye, doğru eylemde bulunmaya dair bir çağrı olarak görülebilir. Zira Kant çağdaşlarına, Aydınlanmış bir çağda değil Aydınlanma çağında yaşadıklarını, yani henüz bitmemiş olan ve ona uygun tepkiyi verebilmeleri için aklını kullanma ve harekete geçme cesareti gösterilmesi gereken bir eleştiri çağında yaşadıklarını söylemektedir.

Böylece Foucault'nun Kant'ın Aydınlanma üzerine çalışmasında bulduğu ve yeni bir *ethos* olarak tarif ettiği eleştirel tavrı, modern bir eleştirel parrhesia pratiği geliştirme girişimi olarak okuma imkânının farkına varabiliriz. Elbette Foucault Kant felsefesinde genellikle takip edilen yönelimin kendi vurguladığı düşünce biçimi olmadığının farkındadır. Nitekim o, Kant'ın doğru bilginin mümkün olma koşulları sorununu ortaya atan felsefi geleneğin temellerini de ortaya koyduğunu ve hatta 19. yüzyıldan beri gelen bütün modern felsefe çizgisinin esas olarak bu temelde, yani bir "doğruluk analitiği" olarak gelişmiş olduğunu belirtir. Ama Foucault Kant felsefesinde, aklın yanlış kullanımlarından kaçınabilmek için doğruluğun evrensel kurallarını tesis etmeye çalışan bir transandantal felsefe olduğu kadar "eleştirel bir tutuma", tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir *ethos*'un sürekli olarak canlı tutulmasına dair bir yönelimin de var olduğunu savunur.[103]

Nitekim Foucault Kant'tan çıkan bu alternatif yolu, bizi özneler olarak kuran deneyimleri (yani bir parçası olduğumuz şimdiyle ve dolayısıyla kendimiz ve diğerleriyle olan ilişkilerimizi) sorunsallaştıran bir "kendimizin tarihsel ontolojisi" olarak tanımlama yoluna gider. Dolayısıyla ona göre Kant felsefesinin, otonom düşünme ve eylemi güvence altına alan evrensel ve zorunlu ilkeleri bulmaya yönelik mirası yerine bize dayatılan ya da kendimize dayattığımız tarihsel ve olumsal zorlamaları açığa vurarak cesur ve kararlı olmaya ve böylece kendimizi farklı bir şekilde kurmaya çağıran eleştirel tutumu mirası alınmalıdır. Ona göre bilginin hangi sınırları aşmaktan geri durması gerektiğini bilmekle ilgili olan eleştirel soru, "Bize evrensel, zorunlu, kaçınılmaz olarak verilende, tikel, olumsal, keyfi kısıtlamaların ürünü olan nedir?" sorusuna dönüştürülmelidir. Dolayısıyla Foucault önemli olanın, zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriyi sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmek olduğunu söyler. Foucault'ya göre bunun

[103] Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (B), 184.

sonucunda eleştiri artık evrensel değerlere sahip biçimsel yapıların arayışında değil; bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir.[104]

Böylece Foucault Aydınlanmanın eleştirel *ethos*'undan çıkan ve parrhesiastik yapının yeniden geçerli kılınması yönündeki bir çabayı karakterize eden alternatif yola ilişkin analizini kendi eleştiri kavrayışının tarifiyle birleştirmek suretiyle ele almaktadır. Nitekim Foucault Kant'ın Aydınlanma metninde keşfettiği eleştiriyi, yönteminde arkeolojik (tüm bilgi ve tüm ahlaki eylem biçimlerinin evrensel yapısını saptamaya yönelmediği için arkeolojik), ereğinde ise "bizim olma biçiminizden, bizim için neyi bilmenin ya da neyi yapmanın imkânsız olduğunu çıkarmaması, tersine bizi olduğumuz gibi yapan olumsallıktan artık olduğumuz gibi olmama, yaptığımızı yapmama ve düşündüğümüzü düşünmeme imkânını çıkarması anlamında" soybilimsel olarak tanımlar.[105] Nitekim modern öznenin soybilimi olarak yeniden tanımladığı kendi projesini bu yönelimin mirasçısı olarak değerlendirir ve "özneyi dönüştürmenin, kendilerimizi dönüştürmenin koşullarını ve sonsuz olasılıklarını arayan bir eleştirel felsefe" olarak karakterize eder.[106]

Bu çerçevede Aydınlanma, doktriner unsurlarından hareketle değil, doğruluk ve iktidar ilişkilerinin etik boyut çerçevesinde sürekli canlı tutulduğu eleştirel bir tutum olması bakımından kavranacaktır. Parrhesia pratiğinin Platon'dan çıkan iki büyük biçimiyle ilişkili olarak bakıldığında, Aydınlanmanın karakterize ettiği bu eleştirel tutum hedefini, başlangıcını *Alkibiades*'te bulan ve kendisini *logos*'ta, bir bilgi sisteminin oluşumunda gerçekleştiren gelişim çizgisinde değil, *Lakhes*'ten başlayan ve kendisini *bios*'ta, somut varoluşa verilmiş bir biçim aracılığıyla gerçekleştiren çizgide bulacaktır.[107] Foucault bu tür bir eleştiri pratiğinin, bağlamıyla (şimdi ve onun parçası olan kendilikle)

[104] *A.g.e.*,188.

[105] *A.g.e.*, 188.

[106] Amy Allen, *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2008), 46.

[107] Frédéric Gros, "Course Context", Foucault, Michel, *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984* içinde, ed. Frédéric Gros, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2011), 350.

ilişkisinde, salt bir reddetme eyleminden ziyade tam da iç-dış alternatifinin ötesine geçmeye, yani sınırda olmaya işaret eden bir "sınır-tutum" olarak düşünülebileceğini öne sürmüştür.[108] Foucault'nun eleştiri pratiğini sınırların üzerine düşünme ve eyleme olarak kavrama tarzını, Kinizmin "paranın değerini değiştir" ilkesini uygulama biçimiyle ilişkilendirebiliriz. Foucault bu ilke çerçevesinde Kinizmi Antik felsefenin doğru yaşama ilişkin geleneksel kabullerinden kopuş olarak değil bu temanın değerinin, temaya "dışsal olmayan" ilkelerden (paranın madenini değiştirmeden) hareket edilmesi hatta bu ilkelerin ölçüsüzce uygulanmaya koyulmasıyla değiştirilmesi (paranın üzerindeki suretin değiştirilmesi) girişimi olarak ele almıştı. Bir başka deyişle, Kinik parrhesia pratiği mevcut doğru yaşam ilkelerine keyfi olarak ya da onlara dışsal olan ilkelerden hareketle saldırmıyor, tersine tam da onları tamamen benimsemek ve yaşamına doğrudan uygulamak suretiyle onları alışılmış sınırlarının ötesine, yani farklı bir düşünme ve farklı bir eylem olasılıklarına (farklı bir dünyaya) işaret edebilir hale getiriyorlardı. Ama Kiniklerin bu eleştirel çalışması, doğrudan kendi yaşamlarına uyguladıkları ve kendilerine dayatılan sınırların ötesine geçme olasılıklarını sürekli somut olarak sınadıkları bir pratiği gerektiriyordu.[109]

Dolayısıyla Foucault'nun Aydınlanma'nın eleştirel *ethos*unu, ötesine geçebileceğimiz sınırların pratik düzlemde denenmesi ve dolayısıyla özgür varlıklar olarak kendimiz üzerinde yürüttüğümüz çalışmalarımız şeklinde nitelerken, açıkça dile getirmemiş olmasına rağmen aslında Kiniklerin somutlaştırdığı bir eleştiri pratiğini göz önünde bulundurduğunu iddia edebiliriz.[110] Kinikler, farklı yaşamayı farklı düşünmenin temeli olarak almak suretiyle felsefe yapma tarzını radikal bir şekilde değiştirmiş ve bilgi ile doğru yaşam arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirmişti. Böylece mesela Aydınlanmanın bilginin iyileştirilmesinin (biriktirilmesi ve yaygınlaştırılmasının) yanlış davranışları ortadan kaldıracağı ve bizi doğrudan daha iyi ve mutlu bir yaşama götüreceğine ilişkin bilindik varsayımına karşı Kinizme özgü bir tutum farklı bir "doğruluk oyunu"nu devreye sokar. Onların eğitimi, daha iyi bilgilerin edinilmesi ve dağıtılmasını değil doğruluğun varoluş biçiminde sınamasını ve bu yolda beden ve zihnin çalıştırılmasını hedefliyordu. Bu açıdan Kinik pratiğin Foucault'yu ilgilendiren yönü de

[108] Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (B), 188.
[109] Shea, *The Cynic Enlightenment*, 187.
[110] Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (B), 189.

Platoncu metafizik söylemden kaçınarak doğruyu söyleyebilmeyi nasıl bir yaşam biçiminin mümkün kılabileceğine odaklanmasıydı.[111]

Dahası Kinizmin parrhesia pratiği, özne ile doğruluk arasında evrenselmiş gibi gözüken modern ilişkiye meydan okumaktadır. Parrhesia pratiğinin gelişiminde Kartezyen dönüm noktasını, modern çağda doğruyu söylemenin, kendiyle ilgilenme pratiğinden, yani öznenin kendisi üzerine çalışması aracılığıyla kendi varlığında meydana gelen dönüşümden tamamen ayrılmasının karakterize ettiğini görmüştük. Bunun anlamı ise doğruluğa ulaşmanın ancak kendilik pratiklerinden ya da iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak gerçekleştirilen (ya da gerçekleştiği varsayılan) bir bilgi edimiyle mümkün olduğudur. Nitekim Kant felsefesinde genellikle takip edilen ve Foucault'nun "doğruluk analitiği" diyerek atıfta bulunduğu yönelim temelde, doğruluğa erişebildiğimiz koşullara dair analitik ve biçimsel bir soruşturmayı hedefler. Ama Foucault'ya göre Kant'tan çıkan alternatif yol, yani bizi özneler olarak kuran deneyimleri sorunsallaştıran eleştirel tutum ise doğruluğu kendimiz ve diğerleriyle olan ilişkilerimize bağlı olarak ele alır.

Aslında Foucault'nun Antik Yunanda doğruyu söyleme biçimleri arası ilişkilenme biçimlerine dair taslağını hatırlayarak, onun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısından başlayan alternatif yol olarak tarif ettiği ve benimsediği eleştirel felsefenin, tam da "felsefede parrhesiastik tutum" olarak analiz ettiğini gördüğümüz yaklaşıma karşılık düştüğü görülebilir. Nitekim Foucault felsefede parrhesiastik bakış açısının doğruluk, iktidar ve *ethos*'un hem birbirlerine indirgenemez olduğu hem de birbirlerine zorunlu olarak bağlandıkları, yani bu üç kutbu da onların birbirleriyle olan özsel ilişkileri olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğu bir söylemi kurduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla parrhesiastik tutum doğruluk sorununun, onun iktidar ilişkileri içindeki konumundan yani politik koşullarından ve erişimine izin veren etik ayrımlaşmalar ve özneleşme süreçlerinden bağımsız olarak ele alınamayacağı anlamına gelir. Bu açıdan Foucault'nun Antik Yunan kültürüne özgü parrhesia pratiği ve kendilik kaygısını, Kant'ın tarihsel şimdiye ve bu şimdinin sınırlamaları tarafından belirlenen biz'e yönelerek, bu sınırlamaların ötesine geçme olasılıklarını araştıran eleştirel felsefe pratiğinin hem

[111] Shea, *The Cynic Enlightenment*, 187-188.

başlangıç noktası olarak hem de günümüzde bu eleştirel tavrın nasıl sürdürülebileceğine ışık tutan önemli bir kaynak olarak değerlendirdiğini iddia edebiliriz. Böylece onun kendi eleştiri pratiğini de Kant'ın Aydınlanma kavrayışında modern bir örneğini ya da tezahürünü bulan bir parrhesia pratiği biçimi olarak tarif ettiği ya da böylesi bir tarifi zaten varsaydığı daha açık bir hale gelir.

Bu çerçevede Foucault'nun parrhesiastik olduğu söylenebilecek çalışmaları, Kant'a atıfla söylediği gibi, "Şu anda tam olarak ne olup bitiyor? Bize neler oluyor? İçerisinde yaşadığımız bu dünya, bu dönem, tam da bu uğrak nedir?" sorularının peşinden gitmekte ve içinde bulunduğumuz durumdan *çıkışı*, verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorgulayan bir eleştiri yoluyla aramaktadır.[112] Foucault'nun, içinde bulunduğumuz andan, yani şimdi'den çıkmayı hedefleyen bu eleştirisinin tarihsel araştırmalar biçimine bürünmesinin anlamıysa, onun "şimdi"yi ya bu "şimdi" içindeki "biz"i, anlamak için geçmişe bakma çağrısında yatar. Onun, içinde bulunduğumuz durumu belirleyen tarihsel olarak konumlanmış kurumlar sistemi ve söylemsel pratiklere yönelik çözümlemeleri şimdiki kültürel durumumuza dair genel bir teşhis geliştirebilmesine imkân tanımaktadır. Ona göre asıl sorun "çağdaşımız olan gerçeklik ve kendimiz üzerine analiz, siyasi eylem ve siyasi müdahale aygıtları yaratmaktır".[113] Dolayısıyla Foucault'nun "şimdi"ye, "şimdinin tarihi"ne yönelik yoğun ilgisinin temelinde, çalışmalarının en başından itibaren "şimdi"den çıkma yolunu bulma arayışının yattığını, yani onun "şimdi"yi mümkün kılan koşullarla (işleyiş kuralları, belirlenimleri), tam da bu belirlenimlere direnebilme olanaklarının neler olduğunu açığa çıkarma amacıyla ilgilendiğini söylemek mümkündür.[114] Nitekim insanların modern kültürde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaya çalışmasının sebebi de, kendi ifadesiyle "kim olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir".[115] Bu

[112] Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar,* çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1998), 52-53.

[113] Michel Foucault, "İktidar ve Bilgi", *İktidarın Gözü- Seçme Yazılar IV* içinde, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 184.

[114] Judith Revel, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom, 2006), 80.

[115] Foucault, "Özne ve İktidar", 68.

açıdan onun "militan felsefe" pratiğinin ufkunda da Kinik parrhesia pratiğinde tespit ettiği hedefin, yani doğru bir dünyanın ne olduğunu söylemekten ziyade dünyanın doğru bir dünya haline gelmesinin nasıl başka bir dünya haline gelmesine bağlı olduğunu gösterme çabasının bulunduğunu iddia edebiliriz. Dolayısıyla Foucault'nun bir bütün olarak çalışmalarını, belki henüz tamamlanmamış ya da daha fazla geliştirilmemiş olarak kalmış olsa da parrhesiastik bir eleştirel felsefe geliştirme çabasının karakterize ettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan Foucaultcu parrhesia pratiği, doğruyu söylemenin Platon'dan çıkan ve Kinikler tarafından geliştirilen alternatif çizgisi ile modern eleştiri kavrayışının Kant'ın Aydınlanma kavrayışından çıkan alternatif çizginin birleştiği bir hat üzerinde konumlanır.

Bu çerçevede, bir *parrhesiastes* olarak Foucault'ya göre doğruluğun ayırt edici özelliği, Gros'un özlü bir şekilde ifade ettiği gibi; dünyada, düşüncelerde farklılık yaratması, insanı var olma biçimini değiştirmeye zorlaması ve tam da farklılığıyla tahayyül edilecek, inşa edilecek bir başka dünya perspektifini açığa vurmasıdır.[116] Nitekim ölümünden önceki son dersinde, zamanı yetmediği için dile getiremediği ama ders notlarında bulunan şu cümle de onun son sözü olmuştur: "Sonuç olarak vurgulamak istediğin şey şudur: Özsel bir farklılık konumu olmaksızın kurulan bir doğruluk yoktur; doğruluk hiçbir zaman aynı değildir; doğruluk ancak başka bir dünya ve başka bir yaşam biçiminde var olabilir."[117]

[116] Gros, "Course Context", 356.
[117] Foucault, *Courage of Truth*, 340.

Kaynakça

Allen, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

Best, Steven ve Kellner, Douglas. *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar.* Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 1998.

Branham, R. Bracht. "Satire". *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature* içinde. Editör Richard Thomas Eldridge. 139-162. New York: Oxford University Press, 2009.

Ferry, Luc ve Renaut, Alain. *French Philosophy of the Sixties- An Essay on Antihumanism.* Çeviren Mary H. S. Cattani, Amherst MA: The University of Massachusetts Press. 1990.

Foucault, Michel. "Technologies of the Self". *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde 16-49. Editörler Martin, L. H., Gutman, H. ve Hutton, P. H. Amherst MA: The University of Massachusetts Press, 1988.

-. *Bilginin Arkeolojisi*. Çeviren Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.

-. "Aydınlanma Nedir?" (A). *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, 162-172. Çevirenler Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. "Aydınlanma Nedir?" (B). *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, 173-193. Çevirenler Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme". *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, 192-221. Çevirenler Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. "Omnes Et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru". *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, 25-57. Çevirenler Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. "Özne ve İktidar". *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, 67-83. Çevirenler Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

-. *Deliliğin Tarihi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge, 2006.

-. *Hapishanenin Doğuşu.* Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge, 2006.

-. *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge, 2006.

-. *Cinselliğin Tarihi.* Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı, 2007.

-. "İktidar ve Bilgi". *İktidarın Gözü- Seçme Yazılar IV* içinde, 167-184. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı, 2007.

-. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*. Editör. Frédéric Gros. Çeviren Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan, 2010.

-. *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984*, Editör Frédéric Gros. Çeviren Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan, 2011.

Gros, Frédéric. "Course Context". Foucault, Michel, *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984* içinde, 343-359. Editör Frédéric Gros. Çeviren Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan, 2011.

Revel, Judith. *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çeviren Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.

Luxon, Nancy. *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Mcgushın, Edward. *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston IL: Northwestern University Press, 2007.

O'Farrell, Clare. *Michel Foucault*. London: Sage, 2005.

Platon. *Devlet*. Çevirenler Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

-. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Shea, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.

TARİHE YAKLAŞIMLAR VE TARİH FELSEFESİNİN GELİŞİMİ BAKIMLARINDAN ANTİKÇAĞ YUNAN DÜŞÜNCESİ VE ARİSTOTELES

Hüseyin Fırat ŞENOL*

ANCIENT GREEK THOUGHT AND ARISTOTLE WITH REGARD TO PERSPECTIVES ON HISTORY AND THE COURSE OF PHILOSOPHY OF HISTORY

Öz

Batı felsefe geleneğinin doğduğu ve geliştiği yer olan Antikçağ Yunan medeniyetinde tarihsel malzemenin ele alınış ve işlenişi, şiir, destan, tiyatro/tragedya, hatta felsefe gibi çoğu kez başka unsurlar dolayımıyla olsa da, bu medeniyette felsefe ve tarihin iç içe geçmiş ve birbirini sürekli besleyen iki temel kültür unsuru olduğu söylenebilir. Ne var ki, tarih felsefesinin gelişimi açısından, Antikçağ'dan çok Ortaçağ'daki gelişmelerin, özellikle de Augustinus'un ön plana çıktığı görülür. Bu yazı, 1. Aslında tarihe yönelik felsefece yaklaşımların da Antikçağ Yunan medeniyetinde filizlendiğine, başka bir söyleyişle, bugün tarih felsefesi başlığı altında tartışılan pek çok sorunun da ilk kez burada gündeme geldiğine işaret edilmesi, 2. Aristoteles'in ölümünden yaklaşık on sekizinci yüzyıl ortalarına dek etkisini sürdüren tarihe yönelik şüpheci hatta yer yer olumsuz yaklaşımların temeli olarak Aristoteles'in gösterilmesindeki eleştirilere karşı bazı sorular yöneltilmesi için bir denemedir. Bu iki amacın yerine getirilmesi yönlü deneme, Homeros'tan başlanarak Aristoteles'le süren ve sonrasında Vico'ya dek uzanan süreçte tarihe yönelik tutumlara ilişkin bazı düşünürlerden örneklerle sunulacak geniş bir özetle desteklenecektir.

* Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail: hfsenol@anadolu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 275-300.
(Makale Gönderim: 29.07.2015 / Makale Kabul: 25.09.2015)

Anahtar Kelimeler: *Historein*, *historia*, historiyografya, tarih felsefesi, felsefe, tarih, Herodotos, Thukydides, Platon, Aristoteles.

Abstract

Although the historical material is taken up and elaborated most indirectly through poetry, epics, theatre/tragedy, and even philosophy in Ancient Greek civilisation- i.e. the place of birth and development of the Western philosophical tradition, it is possible to say that philosophy and history are the two basic elements of Ancient culture which are entwined. However, as regards the development and course of philosophy of history, the developments in the middle ages-especially, via Augustine-seem to take over the ancient era. This essay is an attempt 1. To point out that the philosophical perspectives on history were also born in the Ancient Greek civilisation-in other words, many of the problems debated under the title of philosophy of history emerged within Greek thought, and, 2. To raise questions against the justification given for the thesis that Aristotle is responsible for the sceptical and (sometimes) negative attitude towards history, which lasted until the second half of the eighteenth century. These two attempts will be supported by a rather long summary of the development of the thoughts on history, a process starting from Homer, going on through Aristotle and ending up with Vico.

Keywords: *Historein*, *historia*, historiography, philosophy of history, philosophy, history, Herodotus, Thucydides, Plato, Aristotle.

***

Giriş[1]

Batı felsefesini başlatan Antikçağ Yunan medeniyeti, nasıl bir tarih anlayışına sahiptir? Homeros, Hesiodos, Pindaros gibi ozan-düşünürlerin

[1] Bu yazı, *Tarih Felsefesi I* (Editör Doğan Özlem, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları No: 2453, 2013) başlıklı ders kitabı içerisinde yer alan iki farklı bölümdeki malzeme temel alınarak, bir varsayım temelinde yeniden işlenmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Yazar, yazısının geliştirilmesi ve iyileştirilmesi adına iletilen görüşlerden olabildiğince yararlanmıştır ve bunun için, hakemlere teşekkür borçludur.

ve Herodotos, Thukydides, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin Antik Yunan medeniyetinde tarih düşüncesinin gelişimine katkıları nelerdir? Tarih felsefesinin gelişim sürecinde tarihe ve tarihçiliğe yönelik olumsuz tutumların kökeninde neden Aristoteles gösterilmektedir? Bu yazıda, bu ve benzeri sorulara, sözü geçen düşünürlerden örneklemeler içeren bir özet içerisinde yanıtlar aranacak; böylelikle tarih felsefesinin kökeninde de Antikçağ Yunan düşün dünyasının bulunduğunun bir kez daha göz önüne serilmesiyle, tarih felsefesinin gelişim sürecinin anlatıldığı ve işlendiği yapıtların çoğunda bu disiplinin gelişim sürecinde bir kesinti noktası olarak işaret edilen Aristoteles hakkındaki yorumların geçerliliği sorgulanacaktır.

Böylesi bir anımsatma ve sorgulama işinin yerine getirilmesi için, Antikçağ Yunan dünyasındaki tarih görüşleri özetlenmeden önce, bu medeniyette tarih sözcüğüne karşılık gelen *historia*nın (ve onun kökeninde yer alan *historein* eyleminin) geldiği anlamlar ve "tarih felsefesi"nden neyin ya da nelerin anlaşılabileceği konularında bellekleri tazelemek yararlı olur.

Antikçağ Yunan düşüncesinin bütününde kendisini gösteren bir zihniyet, felsefeyi, kalıcı ve temel olan, deneyimlere ve algılara bağlı olarak değişmeyen şeyleri araştırmaya yönelen bir etkinlik olarak kabul etmiş ve rastlantısal, tekil olaylara ilişkin bilgi edinmeyi aynı ölçüde önemsememiştir; çünkü bu zihniyet içerisinde hem doğada, hem de insan ve toplumda genel bir düzen varsayımı egemendir. Antikçağ Yunan medeniyetinin düşünce yapısında, *kosmos* ile dile getirilen düzen fikri belirgin biçimde etkilidir ve bu düzenin kalıcı, değişmeyen şeylerinin bilgisinin, deneyim sınırlarını aşan, akıl temelli bir düşünme-yani *theoria*- yoluyla edinildiği anlayışı da yaygındır.

On dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinden Paul Yorck von Wartenburg, bu zihniyetin Herakleitos'tan Aristoteles'e kadar tüm Yunan düşüncesinde varolan hakiki bilgi-yani *episteme* ile sanı bilgisi-yani *doxa* ayrımında kendisini açıkça gösterdiğini ileri sürmüştür.[2] Wartenburg'un *historia*nın verdiği bilgiyle[3] sanı bilgisinin eş anlamlı görüldüğünü ortaya koyan bu saptaması, Antikçağ Yunan düşüncesinde *historein* eyleminin anlam

[2] Aktaran: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 8. Baskı, 2004), 24.

[3] Bu bilgi türü, yazının ilerleyen kısımlarında, "**historik** bilgi" nitelemesiyle anılacaktır.

içeriğinden söz etmeyi gerektirir. Doğan Özlem'e göre, *historein* eylemi, Yunancanın İyon lehçesinde "bildirme", "haber alma yoluyla bilgi edinme" anlamında kullanılırken, Attika lehçesinde "görerek, tanık olarak bilme" anlamının yanı sıra, fizikten coğrafyaya, astronomiye, botanik ve zoolojiye, hatta gitgide doğa bilgisini kuşatacak ölçüde geniş bir anlam içeriğine sahip olmuştur. [4]

Bu kadar zengin anlam içeriğine ek olarak, Özlem, *historia*nın bir anlamından daha söz eder, o da (içinde bulunulan an için) açıklanması olanaklı olmayan ve bu bakımdan olağan dışı sayılan doğa olguları hakkında tanıklık bilgisidir.[5] Bu anlam, Platon'un *Phaidon* diyaloğunda, "genel bir açıklamaya sokulamayan, ancak gözlenen, ya da tanık olunan olayların bilgisine verilen isim" anlamında da kullanılmıştır; [6] bu kullanım da, *historia* kavramının yalnızca doğa olaylarına, insanın dışında kalan olaylara ilişkin bir anlam taşıdığı izlenimi verir.

Oysa Yunan tarihçiliğinde pek çok ilki başardığına değinilecek olan Herodotos'un, *historia* kavramını insanların ve toplumların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamına gelecek biçimde kullanma konusunda da bir ilk olduğu belirtilmelidir.[7] Herodotos'un bu tavrı, onun kendi yazdığı tarih yapıtına, "tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatımı" demek olan *Historias Apodeiksis* adını vermesinde de kendini gösterir.[8]

Thukydides de *historein* eyleminin anlam içeriğine bir katkıda bulunur: Ona göre *historein*, yalnızca geçmişteki olayların aktarımı ve kaydından ibaret değildir, aynı zamanda geçmişte kalan insan-toplum olaylarını değerlendirme ve yorumlama etkinliği olarak da anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, *historein* eylemini gerçekleştiren bir historiyograf (tarih yazıcısı), geçmişle olan etkileşimini araştırdığı döneme ilişkin bulduğu her malzemeyle yenileyecek, güçlendirecektir. Bu durumda, *historia* sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığı olan 'Historie', 'histoire', 'history' gibi sözcüklerin günümüzdeki anlamlarının Herodotos ve

4 *A.g.e.*, 21.
5 *A.g.e.*
6 Platon, "Phaedo", *Plato: Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997), 96a.
7 Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1983), I/1-2.
8 *A.g.e.* (11b).

Thukydides'teki kullanımlara dayandığını söylemek olanaklıdır. Bilinen bütün tarihin, "düşüncenin tarihi" olduğunu savunan[9] Edward Hallett Carr'ın *Tarih Nedir?* adlı ünlü yapıtında tarih sorusu için ilk yanıtının "Tarihçi ile olguları arasında kesintisiz bir karşılıklı etkileşim süreci, bugün ve geçmiş arasında bitmez bir diyalog"[10] olduğunu dile getirmesi ve yine Carr'ın: "Tarihçi tarihin bir parçasıdır. Tarihçinin bu geçit alayı içinde kendini bulduğu nokta, onun tarihi görüş açısını belirler"[11] sözleri, kökleri Herodotos ve Thukydides'e dek uzanan *historein* kullanımlarının on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasındaki tarih anlayışlarına dek uzanan etkilerini göstermesi bakımından, az önce dile getirilen savı destekleyicidir.

Tarih felsefesine gelindiğinde ise, tarihin neliğini ve anlamını en genel anlamıyla araştıran ve eldeki tarihsel malzemeye ya da içinde yaşanan koşulların tarihteki etkileriyle ilgilenirken, çeşitli ontolojik ve epistemolojik sorularla 1. Tarihte ilerlemeyi, gelişimi ve değişimi belirleyen yasa ve koşullar olup olmadığını soran ve varsa bu yasa ve koşulları irdeleyen, 2. Tarih yazımının kendisine göre yapılması gereken ilke ve yöntemleri soruşturan ve uygulanan yöntemlerin geçerliliklerini denetleyen, 3. Tarihin başka disiplinlerle olan ilişkilerini açıklayan, 4. Geçmişi yorumlayarak, anlamlandırarak ondan ders çıkarma yetisinin felsefede ortaya çıkardıkları (sonuçları) üzerinden tarih ve felsefeyi birbiriyle ilişkilendiren, 5. Bugünü kavramak açısından geçmişin önemini, tarihin insanın toplumsal-medeni yaşamını anlamadaki önem ve değerini bütün yönleriyle ele alan bir felsefe disiplinidir, denilebilir.[12]

Şimdi, tarih düşüncesi ve günümüzde tarih felsefesi kapsamında tartışmaya uygun görülen sorunlar Antikçağ Yunan düşünce dünyasında nasıl ifade bulmuşlardır, biçiminde dile getirilebilecek olan sorunun, zamandizinsel bir tarih düşüncesi özeti üzerinden yanıtlanmasına çalışılacaktır. Bu yanıtlama çalışması, Homeros'tan Aristoteles'e kadar uzanan dönemde Antikçağ Yunan düşüncesinde tarihin rolünün ve felsefeyle olan koparılamaz[13] ilişkisinin kavranması açısından önemlidir.

---

9 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002), 24.

10 *A.g.e.*, 35.

11 *A.g.e.*, 42.

12 Baki Güçlü vd. (yayına hazırlayanlar), "Tarih Felsefesi" maddesi, ***Felsefe Sözlüğü***. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 1391-1392.

13 Antikçağ Yunan düşüncesinde tarih ve felsefenin hem birbirini besleyen, hem de

Efsane Temelli Tarih Anlayışı

Antikçağ Yunan toplumunun tarih düşüncesi, Thomas Cole'a göre, efsaneye dayanan açıklama biçimi ve İyonya bilim anlayışı çerçevesindeki araştırma esası üzerine kurulan empirik bakış açısı olmak üzere, iki temel zihniyetten oluşmaktadır.[14] Antikçağ Yunan medeniyetinde tarih konusunun, diğer pek çok medeniyette olduğu gibi, efsaneler tarafından işlendiği söylenebilir.[15] Herodotos'un başlattığı tarihçilik geleneğine kadar, Antikçağ Yunan medeniyetinde tarihle ilişkilendirilerek yorumlanabilecek ve tarih olaylarına ilişkin veri olma özelliği gösteren en geniş malzemenin, Homeros, Hesiodos ve Pindaros gibi ozan-düşünürlerin yapıtlarında bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Hatta Yunanlılara göre Homeros ve Hesiodos'un insanlığın ilk çağları için yetkili tarihçiler oldukları da öne sürülmüştür.[16]Homeros'un kendi destanlarında kültüre, toplumun değer ve yaşama biçimlerine yer vermesi, hatta tanrıların, kahramanların, soylu ailelerin soykütüklerini aktarması, tarihçilik açısından önemli veriler olarak yorumlanmaya uygundur.[17]

Homeros'un bilinen en büyük yapıtları, *İliada* ve *Odysseia* adlı iki destanıdır. Bu destanlarda din, kahramanlık ve gelenek ağırlıklı yer tutar. Hesiodos'un *Theogonia* ile *İşler ve Günler* yapıtlarında da bu konuların ön plana çıktığı görülebilir. Hesiodos, insanın-daha doğrusu insan topluluklarının- zamana bağlı olarak bozulması ve kötüleşmesi yönündeki görüşlerini, "Çağlar Öğretisi" diye anılan bir temellendirmeyle açıklamıştır. Hesiodos'un çağlar öğretisinde, altın

---

birbirinden beslenen düşünce ürünleri olduğu, bu yazıda, herhangi bir tartışmayı derinleştirmeden kabul edilecek bir varsayımdır. Bu varsayım, Herodotos ve Thukydides'in yer yer felsefi nitelik taşıyan tarih yorumları ve Platon'un-bu yazıda değinildiği biçimiyle- felsefesi için kendi tarihinin sunduğu malzemeden yararlanış biçiminin yanı sıra, şu yorumlara dayanmaktadır: 1. Felsefî düşüncenin ortaya çıkışı da, tarih için yeni bir kullanım alanına işaret eder. 2. Felsefenin başlangıcına-hatta, *arkhe* sorununun ortaya çıkmasına- neden olan, farklılıkların, değişimlerin ve çeşitliliğin ardında yatan şeyi /şeyleri araştırıp bulmak üzere yapılması gereken çalışma yine **tarih** çalışması olmuştur, denilebilir.-Bkz. Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 22-23.

14 Thomas Cole, *Democritus and The Sources of Greek Anthropology* (Michigan: The American Philological Association, 1967), 1.

15 Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 50.

16 Edward Ernest Sikes, *The Anthropology of The Greeks* (London: David Nutt, 1914), 2.

17 Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 50.

soylular çağındaki insanlar en mükemmel, altıncı soyun insanları ise en bozulmuş ve en kötü toplumu oluştururlar.[18] Hesiodos'un bu öğretisi, tarihte "kötüye gidiş" fikrinin ilke olarak kabul edilebilirliği açısından, tarih felsefesi kapsamında tartışmaya uygun bir malzeme sunmaktadır.

Pindaros da Homeros ve Hesiodos gibi, Antik Yunan medeniyetinin ozan-düşünürlerindendir. Pindaros'un şiirlerinde ön plana çıkan önemli unsurlardan biri de, tüm boyutlarıyla zamandır.[19] Yine Pindaros'a göre, insanların gelecek hakkında kehânette bulunmaları yersiz ve anlamsızdır.[20] Tarihsel bir dünyada yaşadığını açıklıkla dile getiren bu ozan-düşünürün gelenek hakkındaki görüşlerinin, Herodotos'un[21], hatta Platon'un[22] yararlandığı ve ilham aldığı görüşler olduğu söylenebilir. Starr'a göre, Pindaros'u, Yunan tarihçiliğinde efsane etkisinden kurtuluşun örneklerinden biri olarak, "bilimsel" tarihi başlattığı ileri sürülen Herodotos için de bir hazırlayıcı -yani bir geçiş dönemi tarihçisi- olarak yorumlamak olanaklıdır.[23]

Efsane temeline dayanmayan, daha doğrusu, Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkmasından ve geleneksel değerlerin kapsamlı bir sorgulamadan geçmesinden sonra ortaya çıkmış tarih anlayışına damga vuran başlıca düşünürler olarak da Herodotos ve Thukydides'i ele almak gerekir. Fakat hemen öncesinde bu iki düşünürün tarih anlayışlarının yolunu açan düşünüş biçiminin nasıl ortaya çıktığına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

---

18 Hesiod, "Works and Days", *Theogony-Works And Days-Testimonia*, ed.ve çev. Glenn W. Most (Cambridge: Harvard University Press [Loeb Classical Library], 2006), fr. 110-125, 126-140, 141-155, 155-170, 175-180, 185-200. (fr., göndermede bulunulan fragman sayılarına işaret etmektedir).

19 Pindar, "Olympian Odes X", *Olympian Odes-Pythian Odes* (Bütün Yapıtları, vol.1), ed. Jeffrey Henderson, (Cambridge: Harvard University Press [Loeb Classical Library], 1997), fr. 115.

20 Pindar, "Olympian Odes XII", *a.g.e.*, fr. 129.

21 Herodotos, *Herodot Tarihi*, III/38.

22 Platon, "Gorgias", *a.g.e.*, 484b.

23 Chester G. Starr, "Pindar and The Greek Historical Spirit", *Hermes* (95. Band, 1967), 403.

Bilimsel-Eleştirel Tarihçilik: Herodotos ve Thukydides

Felsefeye dayalı evren anlayışı da, efsaneler ve *kozmogoniler*[24] gibi, oluşu açıklarken evrenin oluş tarihini de konu edinir.[25] Toplumsal sorunların çözümünde de, sorunu ortaya çıkaranları ve sorunların kaynaklarını araştırma yolunun izlenmesi, geçmişe ilgiyi arttırmış ve sorunları geçmişi göz önüne alarak çözme girişimleri, insan ve kültür hakkında çeşitli düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[26]

İnsanı ve onunla ilgili olarak ahlak, toplum, devlet gibi sorunları felsefenin temel sorunları arasında kalıcı biçimde konumlandırmış olan Sofistler, W.K.C Guthrie'ye göre, insanın evrimini görmüş, kültüre ve toplumun gelişmesine yönelik ilgileri ve görüşleri olan, bunları ele almada felsefeciler arasında ilk olan düşünürlerdir.[27] Dahası, günlük hayatla iç içe olan, şairlerin-başta Theognis'in, Simonides'in ve Pindaros'un- izleyicileri olarak, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği vb. konuları ayrıntılı biçimde ve felsefî düşünme olanakları içerisinde tartışıp geliştirmişlerdir.[28]

"İnsan her şeyin ölçüsüdür; olanların olduklarının, olmayanların, olmadıklarının" sözünün sahibi Protagoras, tanrıları dışarıda tutup, kültürü oluşturan her tür değerin üreticisi olarak insana işaret etmiştir. Protagoras'ın bakış açısı, Bıçak'a göre, kültürdeki değerleri temellendirmek üzere kültürlerin köklerinin araştırılmasına duyulan gereksinime bağlı olarak, tarih düşüncesinde yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına yol açmıştır.[29]

M.Ö. 5. yüzyılda tarihçiler, kendi çağlarındaki sorunlara odaklanırken, felsefeciler, sorunlara yaklaşım için farklı bir yola yönelmiştir: S. Toulmin ve J. Goodfield'a göre, Pythagoras ve Parmenides'in etkileriyle

---

[24] Kozmogoni: Antik Yunan dilinde "evren", "düzen" anlamlarına gelen *kosmos* ile, "doğum", "oluşum", "köken" gibi anlamları karşılayan *goneia* sözcüklerinin birleşiminden oluşan, "evrenin kökeni hakkında ortaya atılmış bilimsel kuram ya da efsane temelli açıklama" anlamında kullanılan terim.

[25] Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 111.

[26] *A.g.e.*

[27] W.K.C. Guthrie, *A History of Grek Philosophy*. Vol. III (London: Cambridge At The University Press, 1969), 46.

[28] Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Grek Culture-I* (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 295-296.

[29] Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 113.

felsefenin metafizik yoluna girmesi, doğa bilimlerinin tarihsel görünüşten ziyade kuramsal fizik-matematik yönünde gelişmesine zemin hazırlamıştır.[30]

Bu dile getirilenler ışığında, şunu ileri sürmek olanaklıdır: Felsefe ve tarihin birbirine paralel gelişimi, iki alandaki düşünürlerin benzer sorunlara farklı tarzda açıklamalar getirmeleri, fakat her iki alanın da birbirini beslemesi ve birbirinden kopuk olmaması, Herodotos ve Thukydides gibi tarihçilerin, daha çözümleyici bir bakış açısıyla, günümüzdeki "bilimsel" tarih anlayışının ilk örneklerini serimlemelerini kolaylaştırmıştır.

Olaylara bakış açısı Herodotos'u Yunan tarihçiliğinde özgün ve ilk kılan unsurlardan biridir. Herodotos, tarih araştırmasında ve aktarımındaki bakış açısını, "Ödevim, bana anlatılan neyse onu vermektir. İnanmaya gelince, hiçbir şey beni buna zorlayamaz ve bunu bütün anlattıklarım için söylüyorum" sözleriyle dile getirir.[31] Herodotos, bu bakış açısına sadık kalarak, anlattığı konuyla ilgili birbirinden farklı söylentilerin tümünü yapıtına almaya çalışmıştır. Birbirine karşıt düşünceleri görmezden gelmemesi, anlattığı konuyla ilgili yazılı belgeler elde ettiği zaman belgeye bağlı kalarak değerlendirme yapması, bilgisinin yetersiz kaldığı durumda bunu açıkça dile getirmesi, kişisel yorumlarını işin içine kattığında yalnızca beğenilerine ve hayranlıklarına değil de, çirkin ve tuhaf bulduğu olaylara da yer vermesi, Herodotos'un özgün ve öncü kabul edilebilecek diğer yönleridir.

J.B. Bury'ye göre, Herodotos'un eleştirel olarak da nitelenebilecek tavrının geneline yayılan üç temel nitelikten söz etme olanağı vardır: 1. Sıradan, gündelik deneyimler dışında ortaya çıkan tüm insanüstü ya da mucize olaylara şüpheyle yaklaşmış, fakat kehânet ve rüyaları, bu tip olaylar kapsamında görmemiştir; 2. Aynı olaya ilişkin farklı söylentileri ve dayanaklarını karşılaştırırken eleştirel olmasına karşın, Atina geleneğine muhalif olan önyargılı eğilimden kendisini bütünüyle sıyırmayı başaramamıştır; 3. Doğrudan kaynağından, yani birinci

[30] Stephen Toulmin-June Goodfield, *The Discovery of Time* (New York: Harper and Row, 1965), 40.
[31] Herodotos, *Herodot Tarihi*, VII/52.

elden/ağızdan alınmış her tür bilgiyi, yazılı-sözlü ayırt etmeksizin, ikincil verilerden üstün tutmuştur.[32]

Günümüze ulaşan tek eseri *Peloponnesos Savaşı* olan Thukydides de, Herodotos ile birlikte Yunan tarihçiliğinin önemli isimlerinden biridir. Thukydides, Herodotos'tan farklı olarak, gezdiği yerler hakkında pek bilgi vermez; yalnızca Peloponnesos savaşının nedenlerini ayrıntılı biçimde vermekle yetinir. Hatta savaşın nedenlerini, *Peloponnesos Savaşı*'nın 1. kitabının önemli bir kısmını yalnızca Yunan coğrafyasının bu savaşa nasıl sürüklendiğini anlatmaya ayıracak ölçüde detaylı biçimde ele aldığı söylenebilir. Thukydides'e göre savaşın başlıca nedeni, iç huzursuzluk ve şehir devletleri arasında patlak veren kavgalardan kaynaklı göçlere bağlı olarak ortaya çıkan bunalımlardır.[33]

Thukydides, ekonomik etkenleri değişimlerin ve iç savaşların nedeni olarak gören belki de ilk tarihçidir. Ekonominin değişimler ve savaşlar üzerindeki etkililiği yönlü savını gerekçelendirmek üzere, Truva savaşı sonrasında müstemleke olayının artmasını araştırmış, bu olayı ekonomik nedenlere bağlamıştır: Thukydides'e göre müstemleke sayısındaki artış, gelirlerin de artmasına, gelir artışı toplum yapısında değişime, siyasette de tiranların (zorbaların) yönetimi ele alarak savaş sanayini geliştirip yayılmacı bir tutumu benimsemelerine kadar uzanıp giden olaylara yol açmıştır.[34]

Thukydides, tarih olaylarını incelerken akılcı bir tutum takınmış, buna bağlı olarak tarih olayları karşısında kuşkucu olunması ve öne sürülen her aktarıma ve delile inanılmaması gerektiğini şu sözleriyle savunmuştur: "Bu insanlar eski zamanların olayları hakkında söylenenleri, hattâ bunlar kendi öz vatanları olsa bile, yine aynı şekilde araştırmadan alıveriyorlar".[35]

Thukydides'in bu sözlerinde ortaya çıkan şüpheci tavır, Thompson'a göre onun tarih yazımına, araştırma ve delillerini derleyip denetlerken çağdaşı tarihçilerde rastlanmayan bir karşılaştırma yöntemi geliştirip

[32] John B. Bury, *The Ancient Greek Historians* (New York: Dover Publications, 1958), 69-70.
[33] Thukydides, *Peloponnesos Savaşı*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1976), I/2 vd.
[34] *A.g.e.*, I/12-13.
[35] *A.g.e.*, I/20.

uygularken de yansımıştır; bu karşılaştırma üslubu da Thukydides'in bir başka özgün yönünü ortaya çıkarır.[36] Thukydides de, Herodotos ile benzer biçimde, öncelikle birincil kaynaklara, olayın doğrudan kendisine ilişkin belgelere başvurmayı yeğlemiştir.[37] Olayların ardındaki neden ve ilkeleri araştırıp bulma isteği, Thukydides'in, incelediği olaylarda ortaya çıkan sonuçlara, amaçlara ve motiflere odaklanmasına yol açmıştır-bu da Thukydides'in tarihçiliğindeki pragmatik yöne işaret etmektedir.[38]

Robin George Collingwood, Yunan tarihçiliğinin Thukydides ile birlikte hemen hemen tüm özelliklerini kazandığı düşüncesindedir ve ona göre bu temel özellikler şunlardır: 1. Geçmişi anlamak ve yorumlamak isteyen tarihçinin, işe sorunlarla başlayarak, bilimsel olması gerektiği düşüncesi oluşmuştur; 2. Geçmişte insanların yaptıkları hakkında sorular sorulmaya başlanmıştır; 3. Tarihçi için akılcılık özelliğinin kaçınılmazlığı ve zorunluluğu vurgulanırken, tarihçinin ele aldığı soru ve sorunları bazı temellere oturtması ve kanıtlara başvurması, onun vazgeçilmez özellikleri arasında yer almıştır; 4. Tarih çalışmasının yapılmasında, insanın geçmişteki yapıp etmelerini tespit edip kendini açığa vurması yahut kendini başkalarına anlatmasıyla insanın varoluş özelliklerini dile getirme, temel kaygı olarak değerlendirilmiştir.[39] Bu özelliklerden 1., 2. ve 4. maddelerde belirtilenler Herodotos'ta, 3. maddede dile getirilenlerse önemli ölçüde Thukydides'te kendisini göstermiştir.[40]

Antikçağ Yunan düşüncesinin en parlak ve verimli kabul edilen dönemine bir ışık tutacak olması bakımından, bu medeniyetteki tarih anlayışlarına ilişkin özetin Platon ile sürdürülmesi uygun olacaktır. Sistem filozoflarının ilki kabul edilen, Alfred North Whitehead'in bütün Avrupa felsefe geleneğini kendisine düşülen dipnotlardan ibaret gördüğü[41] Platon'un tarihi nasıl yorumladığını ve tarihten nasıl yararlandığını görmek, Antikçağ Yunan düşüncesinde felsefe ve tarih arasındaki karşılıklı ilişkinin nasıl güçlü kurulduğu konusunda en açık ipuçlarını içerdiğinden, tarih felsefesinin gelişiminde Aristoteles'e

[36] J.W. Thompson, *A History of Historical Writing* (New York: Mac Millan, 1958), 29.
[37] *A.g.e.*, 30.
[38] *A.g.e.*
[39] Robin G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2010), 65-67.
[40] *A.g.e.*, 67.
[41] Alfred N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay In Cosmology*, ed.David Ray Griffin, Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), 39.

yöneltilen eleştirilerin haklılığını sorgulamanın ne denli yerinde bir tutum olduğuna işaret etmenin yolunu açacaktır.

Platon ve Tarih

Platon, Guthrie'nin de belirttiği gibi, hocası Sokrates'in Sofistlerle mücadelesini devam ettirerek *Polis*'i-yani Atina devletini- sonuna kadar savunmuştur.[42] Düzenin iyileştirilerek korunması yönlü seçimi, Platon'un ömrü boyunca din, siyaset, kültür gibi sorunlarla uğraşmasına yol açmış, bu sorunlara önerdiği çözümleri temellendirirken de, felsefeyi ön planda tutmakla birlikte, malzemesini tarihten derlemiştir.[43]

Platon'un tarih anlayışında da önemli bir yeri olan ruh, hem ilk yaratılan varlıklardan biridir, hem de tüm değişim ve dönüşümlerin başlıca nedenidir.[44] Ruh, bütün eylemlerin, iyi ve kötü olarak nitelenen her şeyin ardındaki nedendir, yani insanların tüm eylemleri aslında ruhun etkinlikleridir.[45] Bu bakımdan ruh, tarihin de itici gücüdür ve ister doğa, ister kültür tarihinden söz ediliyor olsun, her ikisine ait malzemenin ortaya çıkmasının da ardında ruhun olduğu söylenebilir.

Platon'un ruha yüklediği temel özellikler, ölümsüzlük, maddesizlik ve görünmezlik olarak sayılabilir.[46] Aynı zamanda ruh, tutku, cesaret ve akıl olmak üzere üç ana bileşene sahip bir yapıdır; hatta ruhun söz konusu bölümlerinin toplumlarda görünümüne rastlama olanağı da vardır. Platon bu görünümler için şu örnekleri vermiştir: İnsanın zevk ve haz arama eğiliminin temelindeki tutkular Fenikelilere, şan ve şöhrete kavuşma isteğini karşılamak için saldırganlık kuzeydeki yabancılara ve nihayet, bilgelik-doğruluk gibi kalıcı şeyler peşinde olan akıl da Yunanlılara verilmiştir.[47]

Ruhun bölümlerinin farklı toplumlarda farklı düzeylerde ortaya çıkması, tarihte bir çeşitliliği kaçınılmaz kılmaktadır. Platon, bu çeşitliliğin nedeni olarak yine insan ve toplumların değişik ruhlara sahip oluşlarını

---

42 William Keith C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1988), 103.
43 Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 139.
44 Platon, "Laws", *a.g.e*., 892a.
45 *A.g.e.*, 904a.
46 Platon, "Phaedo", *a.g.e.*, 78b-79b; "Republic", *a.g.e.*, 435e-444e.
47 Platon, "Republic", *a.g.e* ., 435e.

göstermektedir. Öyleyse ruhun, iyileşmeden sorumlu olduğu ölçüde, toplumdaki bozulmadan da aynı ölçüde sorumlu olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda, Bıçak'a göre, tarih olaylarının tümünü, ruhun çeşitli biçimlerde ortaya çıkarak kendini gerçekleştirmesi diye yorumlamamız olanaklı olur.[48]

Platon'a göre insanın mutlu yaşaması, 1. Ruhun bölümleri arasında, 2. Devlette ve kurumlarında düzen ve uyumun olmasına bağlıdır. Bu iki unsurda ortaya çıkan düzensizlik ve uyumsuzluklara tarihten derlediği, sıkı bir eleştiri ve sorgu süzgecinden geçirdiği malzemeyle açıklama getirme girişiminin, yani geçmişi önemseyerek tarih olaylarını efsanelerden ayıklamasının, Platon'u toplumsal tarih anlayışına yönelttiğini söylemek de mümkündür.[49]

Ruhun tarihte bozulmaya da, ilerlemeye de neden olduğu yönlü görüşü, Platon'un, tarihte bir ilerlemenin olup olmadığı, insanın kökeninin ve tarihteki amacının ne olduğu ya da olması gerektiği gibi soruları da sormasını gerektirmiş, bu sorulara verdiği yanıtlar da Platon'un tarih metafiziği[50] yapmasının yolunu açmıştır. Platon'un tarih metafiziğinin temelinde de "belirleyici ilke", "insanın kökeni", "insanın amacı" ve "tarihte ilerleme olup olmadığı" sorularına felsefece temellendirilmiş yanıtlar bulma arayışının yattığı ileri sürülebilir.[51]

Platon, *Timaios, Kritias* ve *Devlet Adamı* diyaloglarında, kendi yaşadığı dönemin insanlarını, bir felâket sonrasında yaşama tutunmayı başarabilen kişilerin ardılları/torunları olarak nitelemiş, felâket gelmeden önceki medeniyetin ya da düzenin felâketle yok olması sonrasında sağ kalanların yaşamlarını sürdürmek için gerekli tüm şeyleri adım adım fakat bir hayli zahmete katlanarak elde ettiğini savunmuştur. Bu savunmaya uygun bir örnek, *Timaios* ve *Kritias* diyaloglarında geçen "Atlantis" efsanesi olabilir.[52] Platon'un yapıtlarından sunulan bu örnekler temelinde, onun kültürü ve tarihi ilerlemeci bir tarzda yorumlayıp yorumlamadığı

[48] Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 174.
[49] *A.g.e.*, 175-176.
[50] Tarih metafiziği, temelde, insanı bütünlüklü bir yapı olarak ele alıp tarih bağlamında ortaya koyan düşünce tarzıdır. Tarih metafizikleri, evreni kavramada ve açıklamada ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmeyi ya da yeni bir evren kavrayışı geliştirmeyi hedefleyen düşünce ürünleri olarak, evren kavrayışında içerilen tüm soruları da yanıtlama çabasındadır.
[51] Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 204.
[52] Platon, "Timaeus", *a.g.e.*, 22b-25d; "Critias", *a.g.e.*, 109b-110d.

sorusunu sormak olanaklı olsa da[53], bu, Platon'u ilerlemeci bir tarih düşünürü olarak konumlamayı haklı çıkarmak için yeterli değildir.

Platon'un tarihi yorumlayış üslubu, tarihçilik ve tarih yazımı açılarından bakıldığında, *Timaios, Kritias* ve *Yasalar* gibi yapıtlarında, *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi daha genç olduğu zamana ait yapıtlarına kıyasla farklıdır.[54] *Timaios, Kritias* ve *Yasalar*'da yalnızca "bozulma" ilkesinin tarihin geneline yayılmasıyla kalınmamış, insanla ilgili daha önceki yapıtlarda gündeme gelmemiş başka somut unsurlar da ortaya çıkar ve bu tarih sorunu, enine boyuna incelenmiştir.[55] Fakat bu incelemeyi daha çok felsefece kaygılar yönlendirdiğinden, Platon'u bir tarihçi olarak görmek de uygun değildir; çünkü tarih sorununu enine boyuna irdelediği söz konusu yapıtlarında bile, Platon, tek tek tarih olaylarının detayına-gerekli görmedikçe-girmemiştir.[56] Platon, düşüncesinde gitgide daha baskın olarak belirecek biçimde, geçmişi, insanlığın kendini gerçekleştirdiği bir alan, anlamlı bir bütünlük olarak değerlendirmiştir, denilebilir.[57]

Aristoteles ve Sonrası: Tarihe İlişkin Tutumlar

Aristoteles'e gelindiğinde, onun, bu yazının giriş kısmında anlam içeriklerine değinilen historianın *theoria*'ya karşıt olarak konumlanması konusunda, Platon'dan daha açık bir söyleme sahip olduğunu söylemek olanaklıdır. Aristoteles, bilgi alanlarını şöyle sınıflandırır: 1. Teorik bilgi, 2. Pratik bilgi, 3. *Poietik* bilgi. Bunlardan ilkini, bilgiyi başka bir şeyi amacı değil de, başlı başına kendisi için bir amaç olarak gören fizik, matematik ve metafizik gibi disiplinler oluşturur.[58] İkincisi kapsamına etik, politika, ekonomi gibi insan yaşamındaki eylemlerle ilişkili, iyinin nasıl elde edilebileceğini araştıran disiplinler girer.[59] Son olarak, *poietik* bilimler, anlamca bilimlerin karşısına konulmuş olan güzel sanatları, yani insan ürünü şeyleri kapsar-yani bilgiyi bilgi olarak değil, güzel şeyler

[53] Bıçak, *Tarih Düşüncesi II*, 197.
[54] *A.g.e.*, 206.
[55] John Gunnell, *Political Philosophy and Time* (Connecticut: Wesleyan University Press, 1968), 173-174.
[56] *A.g.e.*, 174.
[57] *A.g.e.*
[58] William D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 83.
[59] *A.g.e.*, 220.

yapmak için bir araç olarak görür ve kullanır. *Poietik* bilgi alanına tragedya, müzik, resim, heykel gibi sanatlar girer.[60]

Aristoteles, bu bilgi alanları sınıflaması çerçevesinde, Herodotos ve Thukydides'in kazandırdığı anlamları taşıyan "*historia*"yı (ve kökenindeki eylem olan *historei*n) "*historiografya*" (tarih yazımı) olarak adlandırmış ve bu disiplini *Peri Poietikes* (*Şiir Sanatı Üzerine*) adlı yapıtında bir edebiyat türü olarak şiirin altında sınıflamıştır; çünkü Aristoteles'e göre şiir sanatı hayal gücü (*phantasia*) yoluyla bile olsa bir genelliği hedefler, oysa tarih yazıcılığı bireysel, rastlantısal olayları edebî bir dille aktarırken böyle bir genelliği hiçbir zaman yakalayamaz ve bu da, felsefenin peşinde olduğu genellik ile tarih yazımının yalnızca rastlantısalı yakalayabilmesi arasında giderilemez biçimde bir karşıtlık oluşturur.[61]

Aristoteles'te en yetkin ve açık ifadesini bulduğu ileri sürülen *theoria-historia*-ya da felsefe-tarih karşıtlığı, Antikçağ Roma medeniyetinde de aynen korunmuş, olayları kaydetmek için yıllıklar tutma (*annales*) ve tarih yazıcılığı arasında yalnızca edebî ölçütler temelinde ayrım yapılmıştır:[62] Bu ayrıma göre yıllık yazarları, Osmanlı'daki vak'anüvisler gibi memurken, tarih yazıcıları, Cicero'nun ifadesiyle "insanlar için geçmişten dersler çıkaran" edebiyatçılardır.[63] Hatta, ilk tarih felsefesi denemesini gerçekleştirdiği ileri sürülen Augustinus bile, kendi bilgi alanları sınıflamasında, tarihi bugün kabul edildiği biçimiyle bir bilim olarak konumlamamış, tarih yazımına ancak gramerin (dilbilgisi) yanında yer ayırmıştır.[64] Dolayısıyla bu yazıda Aristoteles sonrası tarihe ilişkin tutumlar denildiğinde, tarihin ontolojik konumundan çok, epistemolojik konumu-yani bilgi verip vermemesi yahut bilimsel değere sahip olup olmaması-kastedilecektir.

Aristoteles'ten sonra, özellikle Ortaçağ'da ve daha çok Hıristiyanlığın etkisiyle, tarih olaylarını bütünlüğünde görme ve bu olaylara anlam(lar) yükleme çabasının az önce anılan Augustinus'ta teolojik-felsefi bir yaklaşımda ifade bulduğuna, Ortaçağ'ın sonlarına doğru ise İslam

60 *A.g.e.*, 319.
61 Aristoteles, *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, çev. Nazile Kalaycı (Ankara: Bilim ve Sanat, 2005), (1451b1-15).
62 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 25.
63 *A.g.e.*
64 *A.g.e.*, 36.

dünyasında İbn Haldun'un tarih ve topluma ilişkin çözümlemeleriyle tarih felsefesinin öncüsü olduğuna tanık olmak olanaklıdır. Bu iki düşünür, genellikle tarihe yönelik "olumsuz" yaklaşımlar konusunda bir istisna kabul edilirler, çünkü her ikisi de tarihe ontolojik ve epistemolojik bakış açılarının kapılarını aralamış, bulundukları çağı aşan çözümleme ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Fakat, özellikle Rönesans ve sonrasında, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Voltaire'in etkisiyle "tarih felsefesi" adının açıkça kullanılmasına kadarki zaman diliminde, *theoria* ile *historia*'yı birbirine karşıt olarak konumlayan zihniyetin egemen olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu ayrım tüm düşünürlerde aynı katılıkla ortaya çıkmamıştır, hatta tarihin ontolojik ve epistemolojik zeminde ele alınmaya uygun bir düşünce ürünü olduğunun ve felsefe zemininde incelenebileceğinin anlaşılmasına dek geçen süreçte, düşünürler tarihi farklı zeminlerde ele almayı da denemişlerdir. Bu konuda özellikle Niccolo Macchiavelli ve Hugo Grotius'un yaklaşımları iyi birer örnek oluşturur.

Macchiavelli, tarih yazıcılığının "devletler arasındaki düşmanlık ve ikiliklerin nedenleri"ni siyasi açıdan araştırması gerektiğini savunmuştur.[65] Macchiavelli'ye göre olayları gerçek nedenleriyle anlatan böyle bir siyasi tarih yazımı, her şeyden önce geçmişi doğru olarak bilmeye şiddetle gereksinim duyan devlet yöneticilerine pragmatik bir hizmet sunacaktır.[66] Macchiavelli'nin bu görüşleriyle siyasi tarihin kurucusu olduğu söylenebilir.[67] Hugo Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* (*De Iure Belli et Pacis*) adlı yapıtında yaptığı ayrıma göre ise, doğal hukuk, aklın bir buyruğu ve insan doğasının özü olarak, tarihteki değişimlerle birlikte değişmez, felsefe aracılığıyla kavranabilir ve her türlü pozitif hukuktan önce ve üstündür; oysa pozitif hukuk, insanın kendisi tarafından tarihsel süreç içinde herhangi bir neden veya nedenlere bağlı olarak kurulmuş bir hukuktur ve bu hukuku kavramak, ancak tarihsel zeminde, onun konulduğu yerin, zamanın ve durumun koşullarını bilmekle olanaklı olur.[68]

65 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 47.
66 *A.g.e.*
67 *A.g.e.*
68 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 16. Baskı, 2005), 187.

On altıncı yüzyılda gelişen ve Galileo Galilei , Nicolaus Copernicus gibi düşünürlerin yapıtlarında ifade bulan, etkilerine somut yaşamda rastlanan bilim ü rünleriyle de Avrupa bilimsel düşüncesinde yerini iyice sağlamlaştırmış matematik - fiziğin, Avrupa anakarasında akılcılığı (rationalism), Britanya'da ise deneyimciliği (empiricism) besleyen güçlü bir dayanak noktası oluşturduğu ileri sürülebilir. Kant'a kadar sürecek yaklaşık 150-200 yıllık bir dönemde Batı Avrupa felsefesinin iki ana geleneğinin de-ciddi görüş ayrılıklarına karşın-bilgi edinmenin temeline insan yetilerini koymaları bakımından, Rönesans'taki yeni ve otoriteden kurtulma hedefine işaret eden düşünce yapısını devam ettirdikleri söylenebilir. Bu iki akımın diğer ortak yönü de , tarih ve tarih yazıcılığı söz konusu olduğunda , Antikçağ Yunan düşüncesinde yerleştiği ve Ortaçağ'da Augustinus'un tanrıbilimsel denemesine karşın aşılamadığı ileri sürülen theoria-historia karşıtlığını devam ettirmeleridir. Bu anlayışa ilk açık itiraz Giambattista Vico'dan gelecektir, fakat onun da itirazı yaşadığı çağdaki düşünce çevrelerinde beklenen yankıyı uyandırmayacaktır. Çünkü Vico'nun başyapıtı *Yeni Bilim*'i yayınladığı dönemde Avrupa'da hâlâ matematik-fiziğin, felsefede de akılcılığın (daha çok, Descartesçılığın) etkisinin sürdüğü bir düşünsel iklim söz konusudur. Şimdi sözü edilen bu iki ana akım düşüncenin-yani deneyciliğin ve akılcılığın- bazı temsilcilerinin tarih hakkındaki görüşlerine değinilecektir.

Rönesans'ı on yedinci yüzyıla-yani akıl ve matematik çağına- bağlayan süreçte deneyime dayalı doğabilimi zihniyetinin önemli biçimlendiricileri olarak Francis Bacon'a ve Thomas Hobbes'a işaret etmek olanaklıdır. Bu iki düşünürün ortak yönü, bilgi edinme etkinliğinde insanın işe deneyimlerden başlaması gerekliliğini ön plana çıkarmalarıdır. Tarihe ilişkin düşünceleri konusunda da bu iki düşünür, birbirine benzer bir tutum içerisinde görülebilir: Bacon, "insan tini"nin, algılanan olgularla ilişki sırasında hep etkin durumda olan, 1. Akıl (*ratio*), 2. Hayal gücü (*phantasia*) ve 3. Anımsama (*memoria*) olmak üzere üç temel yetisinden söz eder ve insanın felsefe , şiir ve tarih etkinliklerini bu üç yetiyle eşleştirir: buna göre felsefe akla, şiir hayal gücüne ve geçmişte olup bitenler-yani tarih, anımsamaya dayanır.[69] Felsefe, olguları oldukları gibi ve zorunluluk kipi içinde görmeye çalışırken, hayal gücü serbestçe işler, anımsama da olguların yeniden akla getirilmesine katkıda bulunur. Ne var ki, Bacon, zorunluluk fikrini evrenin bütününe taşıma hakkını tek

[69] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 49.

başına akla tanımaz ; çünkü akıl , zorunluluğu ancak algılama ve anımsama yoluyla önümüzde duran olgular arasında arayabilmektedir . Bacon, bunun yerine, Aristoteles'te salt aklı temel aldığını savunduğu "bilim"in temeline **deney bilgisi** olarak *historia*'yı koyar.[70] Bacon'a göre "bilim", salt akıl temelindeki düşünmeyle varlığa yönelme yerine , "*historik* veriler"in, olguların, planlı ve düzenli bir incelemesini gerektiren bir etkinliktir.[71] Bu görüşleriyle, Bacon, *historia* ile *empeiria*dan aynı şeyi anlayınca, bu kavramın (ve kökeninde yer alan *historein* eyleminin) Herodotos'tan önceki anlam ve kullanımına geri dönmüş; fakat diğer yandan, Yeniçağ'daki "bilim" (*scientia*) kavrayışının ilk temellendiricisi olmuş olur.[72] *Historia civilis* ile işaret edilen olaylar yığını-yani siyasal , toplumsal, kültürel tarihin olguları , Bacon'da düzenlilikten uzak, rastlantısal ve bireysel olgular olarak yorumlanmış ve böyle olgulardan yasaların elde edilemeyeceği sonucuna varılmıştır . Böylelikle Bacon, bir yandan "bilim" kavrayışında Antikçağ ve Ortaçağ düşüncesini karşısına alırken , diğer yandan insan-toplum olaylarının bilgisi anlamına gelen *historia*'yı (*historia civilis*) bilimsel bilgi sınıfından çıkarmış olur, yani *theoria-historia* karşıtlığını kendi bilim anlayışına taşımış olur.

Thomas Hobbes da, Bacon ile benzer biçimde, *historik* bilgiyi "doğanın etkileri (effects of nature)" hakkındaki deneyim bilgisi ile "insanın toplu yaşam içindeki istençli eylemleri (voluntary actions of men in commonwealth)" hakkındaki deneyim bilgisi olarak ikiye ayırmıştır. İkinci anlamıyla *historik* bilgi-yani *historia civilis*, Hobbes'a göre de düzenli olgular içermeyen , theoria etkinliğine uygun olmayan , yalnızca ahlâk ve eğitim açısından dersler çıkarılmak üzere tarih yazıcıları tarafından yönelinmiş düzensiz malzeme yığını olmaktan öteye geçmez.[73] Daha yetkin temsilcilerini on yedinci yüzyılın sonlarında John Locke, on sekizinci yüzyılda da George Berkeley ve David Hume ile bulacak olan Britanya deneyimciliği için Bacon ve Hobbes'un seçilme nedeni, tarihe yönelik yaklaşımlarındaki ortaklıktır. Hatta bu zihniyet, on yedinci yüzyılda ve sonrasında Avrupa'yı etkisi altına alan akılcılıkla da ortak yönler taşır (Oysa Hume, tarih konusundaki görüşleriyle, "tarih felsefesi" teriminin isim babası olan Voltaire'in esin kaynağı olacaktır).

---

70 *A.g.e.*, 50.
71 *A.g.e.*
72 *A.g.e.*
73 Hennig'den akt. Özlem, *Tarih Felsefesi*, 51.

Akılcılık o denli etkili olmuş bir düşünce akımıdır ki , Avrupa'da 17. yüzyıl ortalarından 19. yüzyılın ilk yarısının sonuna (1850'lere) uzanan zaman dilimi, çoğu felsefe tarihçisince, "Akıl Çağı" olarak adlandırılmıştır.[74] Bu akımın ve modern felsefenin en önemli temsilcilerinden olan René Descartes'ın şu sözleri, onun toplumsal, siyasal ve kültürel tarih-yani *historia civilis*-konusunda Bacon ve Hobbes ile ne kadar benzeştiğinin anlaşılmasına yardımcı olur:

> ...Kendi gelenek ve göreneklerimiz hakkında daha sağlam bir yargıya varmak ve hiçbir şey görmeyenlerin yaptığı gibi , modalarımızın tersi olan her şeyin gülünç ve akla aykırı olduğunu sanmamak için , başka ulusların âdetleri ve ahlâkı hakkında bazı şeyler bilmekte yarar vardır. Fakat, insan seyahatlere çok zaman harcayınca, sonunda kendi ülkesine yabancı olur ; ve geçmiş yüzyıllarda yapılan şeylere fazla merak gösterince , kendi yüzyılında olup bitenlerden pek bilgisiz kalır... .[75]

Descartes için her "tarihsel haber" kuşku götürür , çünkü *historik* bilgi, "seçilmiş" tarihsel olayların bilgisidir. Böyle bir seçimde tarihçinin öznel ilgileri kadar bilgi ve malzeme eksikliğinin de payı vardır . Bu yüzden Descartes için *historia*'nın değeri , geçmiş yüzyıllarda kalmış "büyük adamlarla konuşmamızı sağlaması"nda ve geçmişin olaylarından ders çıkarılacak düşüncelerin elde edilmesinden öte değildir.[76]

On yedinci yüzyılın tipik akılcı filozoflarından biri de , aynı zamanda matematik ve diğer bilim alanlarında da çalışmış ve yapıtlar üretmiş olan Gottfried Wilhelm Leibniz'dir. Leibniz'e göre akıl temelli (*rational*) bilmenin yanında *historik* bilme de vardır. *Historia* tekil önermelerden yola çıkar , bu tekil önermeler de gözleme ilişkindirler ve bunlardan tümevarım (induction) yoluyla tümel önermelere geçilir . *Historia* ile *observatio* (gözlem), tam da bu bağlamda Leibniz'in eş anlamlı kabul ettiği terimlerdir. Böyle bir eş anlamlılık, Leibniz'in *historik* bilme ile Bacon ve Hobbes'un bilimden anladıkları şeyi anladığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Oysa Leibniz, tipik bir on yedinci yüzyıl düşünürü olarak, akıl temelli bilmeyi *historik* bilmeden üstün tutar ve akılsal bilmenin kendi doğrusunu varlığın kendisinde (*essentia*), historik

[74] Ahmet Cevizci (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 59.
[75] René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Kemal Sahir Sel, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 11.
[76] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 52.

bilmeninse doğrusunu varlığın görünümünde, yani varoluşta (*existentia*) bulduğunu savunur. Bu anlayışa göre varlığın kendisi hakkında bilgi edinmenin biricik aracı akıldır ve asıl varlık bilgisi, yani zorunlu olanın bilgisi, akıl temelli bilgidir. Yine bu anlayışa göre, *historik* bilgi de varoluştaki olguların bilinmesi ya da olumsal (contingent) alanın bilgisidir.[77] Böylelikle Leibniz, tarih bilgisini mantıksal açıdan olasılık kavramı çerçevesinde değerlendirmeye uygun bir konuma indirgemiş olur.[78] Leibniz, tüm bu nitelikleri yanında, genel olarak on yedinci yüzyıl filozoflarının fazlaca önemsemediği Bollandistlerden[79] etkilenen başlıca filozof olmasıyla da tarih felsefesi açısından dikkate alınabilecek bir düşünür profili çizmiştir .[80] Leibniz, Bollandist okulun etkileriyle, tarih bilgisinin yeni yöntemlerini önemli sonuçlar olarak felsefe tarihine uygulamıştır.[81] Felsefe tarihi konusunda başlı başına bir yapıt yazmamış olmasına karşın, Antikçağ ve Ortaçağ'ın felsefesine ilişkin bilgileri Leibniz'in yapıtlarının hemen her yanına yerleştirilmiş bulmak olanaklıdır.[82] Hatta, "her zaman bilinmiş olan değişmez doğrulukların korunup geliştirilerek yeni ilerlemenin sağlandığı sürekli bir tarihsel gelenek" biçiminde anlaşılan felsefe anlayışının da kaynağının Leibniz olduğu ileri sürülebilir.[83]

On altıncı ve on yedinci yüzyılları, bir yandan doğabilimini merkeze alan bilgi kuramı, öte yandan akılcı felsefe anlayışı tarafından, bizim bugün anladığımız ve kullandığımız anlamıyla historia'ya karşı olumsuz tutuma sahip yüzyıllar olarak değerlendirmek, yukarıda söylenenler göz önüne alındığında, uygun olacaktır.

Voltaire'in tarihe felsefenin penceresinden bakmayı önererek "tarih felsefesi"nin önünü açmasına kadar geçen süreçte en önemli ara kesiti,

---

77 *A.g.e.*

78 *A.g.e.*, 55-56.

79 Bollandistler, on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış Descartesçı bir tarih yazımı okuludur. Kaynaklar sorununda ve rivâyetlerin gelişme biçimlerindeki bütün abartılı ögeleri dışarıda bırakarak ve kendi zamanlarına dek kimsenin inmediği ölçüde derine inerek, azizlerin yaşamlarını eleştirel bir bakış açısı temelinde yeniden yazmayı denemişlerdir. Bir rivayeti bize ulaştıran aracının çarpıtması olasılığını gözden kaçırmadan, onu çözümleme ve böylelikle onu ya olduğu gibi doğru kabul etme ya da yanlışlığı kanısına vararak reddetme arasındaki ikilemden kurtulma anlayışını da Bollandistlere borçlu olduğumuz söylenebilir- Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 108.

80 *A.g.e.*, 109.

81 *A.g.e.*

82 *A.g.e.*

83 *A.g.e.*

onunla aynı yüzyılda kaleme alıp yayınladığı *Yeni Bilim* adlı yapıtıyla tarih felsefesinin öncüsü-kurucusu gibi nitelemelerle (ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Alman İdealizmi dolayımıyla) anılan Vico oluşturur. Vico, Aristoteles ve Ortaçağ sonrasında Yeniçağ Avrupası'nda oluşan matematik-fizik temelli bilim zihniyetine meydan okuması bakımından, tarih felsefesinin gelişim sürecinde, görüşleri yukarıda özetlenen modern düşünürlerden önemli ölçüde ayrılır. Vico'ya göre insan ancak kendisinin neden olduğu ve yaptığı şeyi doğru ve temelli olarak bilebilir. "Kuşkunun muazzam okyanusu" ortasındaki "biricik ve küçücük ada" , Vico'ya göre , "toplumsal-sivil dünya"dan başkası değildir çünkü insan ayaklarını ancak bu ada üzerinde sağlamca yere basabilir. Üstelik Vico, bu sonuca varırken Descartes'ın kullandığı yöntemli şüpheyi kullanmıştır . Böylelikle, *Yeni Bilim*'de doğruluğun bilgisi için tek sağlam kalkış noktası, *verum* ile *factum* 'un- yani doğruluk ile olgunun - birbirlerine geçtiği "toplumsal -sivil dünya"nın bizzat kendisi olmuştur.[84] Doğal dünyayı Tanrı yarattığı için , bu dünyayı ancak O tam olarak bilebilir ; halbuki bilim , doğal dünyadan daha iyi tanıyabileceğimiz-çünkü yapan bizleriz- "toplumlar dünyası"nı hep ihmal edegelmiştir. Bu yüzden yeni bilim bir felsefedir , aynı zamanda bir insanlık tarihidir ve olanaklıdır.[85] Vico, daha sonra Hegel'in yapacağı gibi, kuramsal doğruluk ile insânî-pratik alanın bilgisinin olasılığı arasında Descartes'ın yapmış olduğu ayrımı, doğru-olgu arasındaki diyalektik ile aşmaya girişir. Dolayısıyla, Vico, Descartes'ın önemsemediği hatta kuşku duyduğu ve aşağı gördüğü filolojiyi , tarihsel olaylar hakkında haber almamızı sağlamasına dayanarak , felsefî bilim düzeyine yükseltir ve Hegel'den bu yana anılan adıyla tin felsefesinin modern doğa bilimlerine önceliğini vurgularken, modern doğa biliminin önceliğini savunan Descartesçı düşünceyi eleştirir.[86]

Vico'nun tarih felsefesinin güçlü yanlarından biri , tarih bilgisinin özelliklerinin tanımlanmış olmasıdır. Leon Pompa'ya göre, Vico, bilginin tam bilimsel olması gerektiğini düşünmüştür .[87] Bilginin bilimselliğiyle paralel biçimde, tarih, bilimsel araştırma temeline dayanmalı, nesnellik

[84] Karl Löwith, "Vico", *Tarih Felsefesi* içinde, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılâp, 8. Baskı, 2004), 266-267; Patrick Gardiner (editor), *Theories of History* (USA: The Free Press of Glencoe, 1962), 10.

[85] Löwith, *a.g.e.*, 267; Gardiner, *a.g.e.*

[86] Löwith, *a.g.e.*, 269-270.

[87] Leon Pompa, *Vico: A Study of the New Science* (New York: Cambridge University Press, 1975), 170.

aranmalı ve sistematik bir yapı biçiminde serimlenmelidir.[88] Collingwood, Vico'nun tarih alanında çok önemli iki işi başardığını savunur: 1. Eleştiri yöntemini sonuna kadar kullanan Vico , tarih düşüncesini yazılı otoritelere bağlılıktan kurtararak , özgün, bağımsız, bilimsel veri çözümlemesiyle , unutulan doğrulukların yeniden ortaya çıkmasını sağlamış, 2. *Yeni Bilim*'inde ortaya koyduğu ilkelerden yola çıkarak, bilgi kuramına daha geniş bir yer ayırmış , yaygın felsefi kanının darlığıyla soyutluğunu eleştirmiş ve Descartesçılığın bilimsel -metafizik düşüncesine misilleme yapabilecek düzeye erişmiştir.[89]

Voltaire'in tarihe felsefenin penceresinden bakma önerisinin doğrudan esin kaynağı her ne kadar Hume'un *Genel İngiltere Tarihi* olsa da, Collingwood'un Vico tarafından başarıldığına dikkat çektiği işler, hem felsefenin hem de bilimlerin gelişiminde önemli bir dönüm noktası oluşturmuş; bu gelişim sürecinde yalnız tarihin değil, günümüzde "insan-toplum bilimleri/sosyal bilimler" olarak anılan disiplinlerin de önü açılmıştır.

Sonuç

Bu noktaya kadar serimlenen zamandizinsel özet, Homeros'tan Aristoteles'e dek Antikçağ Yunan düşüncesinde tarihin konumu ve Aristoteles'ten Voltaire'e dek uzanan düşünce serüveninde tarihe yönelik bakış açıları ve tutumlar üzerine fikir edinmede yardımcı olduğu oranda, bir felsefe okurunu şu soruları sormaya ve tarih felsefesinin gelişim süreci hakkında yerleşmiş-kalıplaşmış yargılara kuşkuyla yaklaşmaya da yönelttiği takdirde, bu yazı amacına ulaşmış sayılabilir: 1. Antikçağ Yunan medeniyeti, günümüz Batı felsefe (ve hatta bilim) geleneğinde tartışılmış ve tartışılmakta olan soru ve sorunların ortaya çıktığı kültürel-düşünsel zemini oluşturuyorsa, bu medeniyetin tarihi felsefi düşünüşten ya da felsefi düşünüşü tarihten koparıp bir yana atması ne kadar olanaklıdır?, 2. Homeros'tan Platon'a dek tarih üzerine serimlenen düşünceler, Antikçağ Yunan medeniyetinde felsefe ve tarihin birbirini gerektirecek ölçüde iç içe geçtiğinin bir göstergesi olarak yorumlanmak için uygun ve yeterli bir malzeme oluşturmaz mı?, 3. Tarihi bir bilgi alanı olarak gündemine almamış görünen Aristoteles, gerek doğa

[88] Pompa, *a.g.e.*, 176.
[89] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 118.

araştırmalarında, gerekse toplum ve siyaset sorunlarını ele alırken-en azından örnekler sunarken-tarihten yararlanmadıysa, başka hangi malzemeden yararlanmıştır?, 4. Yapıtları günümüze ulaş(a)mamış pek çok Presokratik düşünürün görüşleri için Aristoteles'in yapıtlarına başvurulması, Aristoteles'in kendi medeniyetinin düşünce tarihini ve kaynaklarını iyi bildiğinin ve verimli kullandığının bir göstergesi olarak yorumlanmaya uygun değilse, Antikçağ Yunan düşüncesinin zirvesi kabul edilebilecek Aristoteles gibi bir filozofun böylesine derinlikli bilgi birikimini kendisinden sonrakilere aktarmadaki başarısı neye/nelere dayandırılabilir?, 5. Aristoteles'in Platon'dan ve kendinden önceki başka düşünürlerden farklı düşündüğü pek çok konu olsa da, onun felsefe ve tarihin böylesine iç içe geçtiği bir düşünce geleneğine bütünüyle sırtını döndüğü ya da bu düşünce geleneğini tektipleştirdiği savunulabilir mi; böylesi bir savunma hangi gerekçelere dayandırılabilir?, 6. Aristoteles'ten sonra, Voltaire'e dek uzanan süreçte Avrupa düşüncesinde tarih araştırmalarına ve tarih yazımı çalışmalarına yönelik tutumlar, yalnızca *theoria-historia* ayrımı çerçevesinde mi şekillenmiştir, yoksa Rönesans'tan itibaren yükselen doğabilim odaklı bilimsel düşüncenin katı belirleyiciliği ve bu bilimsel düşünceyle etkileşim halinde gelişip sistemleşen modern felsefenin-daha çok da Kant'a dek etkisini sürdüren metafizik geleneğinin- bu belirleyiciliğe eşlik etmesinin de tarih felsefesinin gelişiminde etkisi olmuş mudur?

Tarih felsefesinin gelişim sürecinde bir duraklama ya da gerileme noktası olarak Aristoteles'e işaret eden her tür eleştirel düşünce, yukarıda sıralanan sorulara ikna edici yanıtlar sunmakla yükümlüdür; en azından Antikçağ Yunan dünyasının bıraktığı eleştirel, sorgulayıcı, çok sesli düşünce mirasına, yani felsefece tartışmaya uygun düşen tutum budur.

Kaynakça

Aristoteles. *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*. Çeviren Nazile Kalaycı. Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.

Bıçak, Ayhan. *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

Bury, John Bagnell. *The Ancient Greek Historians*. New York: Dover Publications, 1958.

Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?*. Çeviren Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002.

Cevizci, Ahmet (hazırlayan). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Cole, Thomas. *Democritus and The Sources of Greek Anthropology*. Michigan: The American Philological Association, 1967.

Collingwood, Robin George. *Tarih Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2010.

Cornford, Francis Macdonald. *Thucydides: Mythiscoricus*. London: Routledge& Kegan Paul, 1965.

Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*. Çeviren Kemal Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.

Gardiner, Patrick (Editör). *Theories of History*. USA: The Free Press of Glencoe, 1962.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 16. Baskı, 2005.

Gunnell, John. *Political Philosophy and Time*. Connecticut: Wesleyan University Press, 1968.

Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*. Vol. III, London: Cambridge At The University Press, 1969.

-.*İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1988.

Güçlü, Baki vd. (Yayına Hazırlayanlar). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Baskı, 2008.

Herodotos. *Herodot Tarihi*. Çeviren Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1983.

Hesiod. *Theogony-Works And Days-Testimonia*. Editör ve Çeviren Glenn W. Most, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2006.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Grek Culture-I*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Löwith, Karl. "Vico", s. 261-276. *Tarih Felsefesi* içinde. Çeviren Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp, 8. Baskı, 2004.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 8. Baskı, 2004.

Pindar. *Olympian Odes-Pythian Odes* (Bütün Yapıtları, Vol.1). Editör Jeffrey Henderson, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.

Platon. *Plato: Complete Works*. Editör John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997.

Pompa, Leon. *Vico: A Study of the New Science*, New York: Cambridge University Press, 1975.

Ross, William David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan vd., İstanbul: Kabalcı, 2002.

Sikes, Edward Ernest. *The Anthropology of The Greeks*, London: David Nutt, 1914.

Starr, Chester. "Pindar and The Greek Historical Spirit". *Hermes*, 95. Band, November, 1967: 395-403.

Şenol, Hüseyin Fırat. "Antikçağ Yunan Dünyasında Tarih Anlayışı". *Tarih Felsefesi I* içinde. Editör Doğan Özlem. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları (No: 2453), 2013: 18-38

-. "Rönesans, Yeniçağ ve 17. Yüzyıl Avrupasında Tarih Anlayışları" . *Tarih Felsefesi I* içinde. Editör Doğan Özlem. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları (No: 2453), 2013: 80-99.

Thompson, James Westfall. *A History of Historical Writing*. New York: Mac Millan, 1958.

Thukydides. *Peloponnesos Savaşı*. Çeviren Tanju Gökçöl, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1976.

Toulmin, Stephen-June Goodfield. *The Discovery of Time*. New York: Harper and Row, 1965.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay In Cosmology*. Editörler David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.

ARİSTOTELES'TE TRAGEDYA VE ETİK: *POETIKA* ÜZERİNE NOTLAR

Serdar TEKİN*

TRAGEDY AND ETHICS IN ARISTOTLE: REMARKS ON THE *POETICS*

Öz

Bu yazı Aristoteles'in tragedya hakkındaki görüşlerini onun ahlak felsefesi açısından ele almayı amaçlıyor. Makalenin temel savı şu şekilde ifade edilebilir: *Poetika*'daki "biçimsel" tragedya analizi, büyük ölçüde, ahlak felsefesinde ortaya konmuş olan "içeriksel" bazı önkabullere dayanmaktadır ve ancak bu önkabullerden hareketle sistematik olarak anlaşılabilir. Yazı dört ana bölümden oluşuyor. İlk olarak, Aristoteles'in *Poetika*'da Platon'a karşı yürüttüğü örtük polemiğin ana hatlarına bakacağız. Ardından, Platon tarafından reddedilen trajik ihtimali (yani iyi veya erdemli bir insanın kendi yapıp etmeleri sonucunda mutsuzluğa sürüklenmesi veya felakete uğraması ihtimalini), Aristoteles'in neden ve hangi zeminde ciddiye aldığını tartışacağız. Bir sonraki durağımız ise *hamartia* veya "trajik hata" kavramı. Bu kavramın analizi, Aristoteles'in yalnızca Platon'la değil, fakat aynı zamanda trajik yazarların dünya görüşleriyle de eleştirel bir diyalog sürdürdüğünü görme fırsatı sunacak bize. Nihayet, "acıma" ve "korku" duygularını ele alarak, trajik duyguların pratik önemini, onların hem ahlaksal öğrenme süreçleriyle hem de yurttaşlıkla ilişkisi tartışacağız. Böylelikle *Poetika*'nın politik içerimlerini ve daha özel olarak Aristoteles'in tragedya ve demokrasi ilişkisine dair ne söylüyor olabileceğini irdeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Platon, *Poetika*, tragedya, trajik eylem, hamartia, acıma, korku, catharsis.

* Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğr. Gör. Dr., e-mail: a.serdar.tekin@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi, Ekim 2015: 301-332.
(Makale Gönderim: 01.08.2015 / Makale Kabul: 08.10.2015)

Abstract

This essay is meant to explore Aristotle's views on tragedy from the standpoint of his ethics. The guiding claim is that the so-called "formal" analysis of tragedy in Aristotle's *Poetics* in fact extensively draws on "substantive" presuppositions grounded in ethical theory, and therefore can be systematically understood against the background of the latter. The essay has four parts. The first part outlines Aristotle's response to Plato's criticism of poetry in general. Then, we closely look at the ethical grounds on which Aristotle takes the tragic possibility seriously, a possibility which is consistently rejected by Plato: how is it possible for a good or virtuous person to fail in living well? Our next stop is the concept of *hamartia*, the "error" or "mistake" that brings the tragic hero to a disastrous end. The analysis of *hamartia* will allow us to state that Aristotle takes a critical stance not only on the Platonic outlook, but also on the worldview of the tragic poets as well. Finally, turning to "pity" and "fear", we discuss the practical significance of tragic emotions, their relation to ethical learning and citizenship, thereby prying into the political implications of *Poetics* as well as what Aristotle might have to say about the relationship between tragedy and democracy.

Keywords: Aristotle, Plato, *Poetics*, tragedy, tragic action, hamartia, pity, fear, catharsis.

***

Giriş

Bize ulaşmış olan haliyle *Poetika*'nın konusu –tek konusu değilse bile asıl konusu– tragedyadır. Aristoteles metnin 6. bölümünde tanımlar tragedyayı:

> Tragedya soylu, tamamlanmış ve belirli bir uzunluğu olan bir eylemin taklididir (*mimēsis*); bölümlerinin her birinde farklı biçimlerde zenginleştirilmiş bir dil kullanarak yapar bunu. Tragedya eyleyenleri taklit eder; bunu da bir anlatı aracılığıyla değil, uyandırdığı acıma ve korku aracılığıyla bu tür duygulanımların arınmasını (*katharsis*) sağlayarak yapar.[1]

[1] Aristoteles, *Poetika*, 1449b24-28. *Poetika*'dan yapılan bütün alıntılarda Nazile Kalaycı'nın çevirisini kullandım. Ayrıca Stephen Halliwell'in İngilizce çevirisinden

Bu tanım, kuşkusuz son derece pedantik görünmekle birlikte, aslında tragedyanın *ne* olduğunu (yani doğasını), yaptığı şeyi *nasıl* yaptığını (yani yordamını) ve nihayet bunu *niçin* yaptığını (yani ereğini) titizlikle saptamakta ve böylece tragedyayı diğer şiir türlerinden, komedya ve epikten ayırt etmektedir. Tragedya belli türdeki eylemlerin, ahlaken soylu veya ciddi eylemlerin bir taklit veya temsilidir; dolayısıyla, gülünç eylemlerin temsili olan komedyadan konusu itibariyle farklıdır. Soylu veya ciddi eylemler tragedyada anlatı yoluyla değil fakat canlandırma yoluyla temsil edilir ve tragedya bu bakımdan, yani yordamı bakımından, kendisiyle aynı konuyu paylaşan epik şiirden ayrılır. Nihayet, tragedyanın kendine özgü işlevi veya ereği de belli duyguları, özel olarak acıma ve korku duygularını uyandırmak ve böylece bir *katharsis* sağlamaktır. Elimizdeki haliyle *Poetika*'nın geniş bir kısmı, kabaca, bu tanımın açılıp detaylandırılmasına ve Aristoteles'e göre iyi bir tragedyada bulunması gereken unsurların analizine tahsis edilmiştir.[2]

Metnin yapısı göz önüne alındığında, *Poetika*'nın büyük ölçüde şiir tekniğine ve daha özel olarak tragedyanın biçimsel analizine odaklanan bir metin olarak okunması şaşırtıcı değil. Bu yöndeki yorum ve analizlere sayısız örnek verilebilir, ama şimdilik tek bir örneğe bakmakla yetinelim. Aşağıdaki pasaj Walter Kaufmann'ın 1968 tarihli kitabı *Tragedya ve Felsefe*'den:

> Aristoteles aslında üç büyük Yunan tragedya yazarının ruhundan uzak olup, onları meşgul eden meselelerden ziyade onların sanatına odaklanmıştır. Bunun böyle olduğu apaçık görünüyor. *Poetika*'nın hem büyüklüğü hem de kötürümleştirici sınırları, Aristoteles'in kendinden önce gelenlere yönelik tepkisinden, yani trajik şairleri kendisinin veya başka filozofların görüşlerinden farklı ve bir o kadar da etkileyici görüşlere sahip birer rakip olarak görmek yerine, onların fikirlerini ve dünya görüşlerini basitçe yok sayarak, bütünüyle teknik sorunlara yoğunlaşmasından kaynaklanır. Böylece yeni bir disiplin olarak poetikayı

yararlandım. Aşağıda Platon ve Aristoteles'e yapılan tüm diğer referanslarda da yalnızca eser adı ve ilgili pasaj zikredilmiştir. Kullandığım çeviri ve edisyonlar kaynakçada yer almaktadır. Alıntıları, mümkün olduğunca, kaynakçada gösterilen Türkçe çevirilerden yapmaya çalıştım, ancak bunun mümkün veya elverişli olmadığı durumlarda, hangi yabancı edisyonu kullandığımı ilgili dipnotlarda ayrıca zikrettim.

[2] Bize ulaştığı biçimiyle *Poetika* 26 kısa bölümden oluşuyor. Bu bölümler, kabaca, şu şekilde gruplandırılabilir: 1-5 şiir sanatı ve taklit üzerine bir tür giriş mahiyetindedir; 6-18 metnin gövdesini teşkil eder ve Aristoteles'in tragedya analizini kapsar (ki bizim tartışmamız da asıl olarak bu bölümlere odaklanacak); 19-22 sözel ifade üzerine teknik bir tartışmaya, 23-26 ise destan veya epik şiire ve bunun tragedya ile karşılaştırılmasına tahsis edilmiştir.

> –veya içerikten ziyade biçimle ilgilenen türdeki poetikayı– tesis etmiş ve zamanla büyük bir takipçi kitlesi kazanmıştır.[3]

Bu pasaj birbiriyle ilintili iki yargı içeriyor. Birincisi şu: Aristoteles, Platon'un aksine, tragedyanın içeriğiyle değil, sadece ve sadece biçimiyle, yani iyi bir tragedyayı meydana getiren unsurların biçimsel analiziyle ilgilenmiştir; *Poetika*'nın "büyüklüğü" Aristoteles'in bunu yapmaktaki başarısından ileri gelir. Ve ikincisi: Aristoteles trajik yazarların dünya görüşlerine, felsefi önkabullerine ve onları tragedya denen şeyi ortaya koymaya sevk eden varoluşsal meselelere kayıtsız kalmıştır; *Poetika*'nın "kötürümleştirici sınırları" da trajik olanın içeriğine dair bu kayıtsızlıktan kaynaklanır.

Bu yazının amacı (en azından bir amacı), her iki yargının da büyük ölçüde isabetsiz olduğunu göstermek. Aristoteles, evet, şiirin içeriğini Platon gibi "ahlakçı" bir tarzda ele almamıştır. Evet, genel olarak şiir, özel olarak da tragedya karşısında duyduğumuz haz veya heyecanı kendisi bakımından önemsemiştir. Ve evet, şairin trajik heyecanı ortaya çıkarabilmek için neyi nasıl yapması gerektiği üzerinde durmuş, yani tragedyanın kendine özgü işlevi yerine getirmesini mümkün kılan biçimsel unsurları incelemiştir. Tüm bunlar doğru olmakla birlikte, Aristoteles'in içerikle değil biçimle ilgilendiği savı yine de ve büyük ölçüde yanlıştır. Bunun nedeni, öncelikle, *Poetika*'daki biçimsel analizin kendisiyle kaim olmaması, aksine hem ontolojik hem de etik ve politik anlamda "içeriksel" bazı önkabullere dayanması.[4] Şöyle sorular sorduğumuzu varsayalım: Dünya nasıl bir yerdir? Mesela iyi insanların başına kötü şeylerin gelmesi nasıl mümkün olmaktadır? İyi yaşamaya çalışan iyi insanlar nasıl olup da kendi yapıp etmeleri sonucunda hak etmedikleri felaketlere maruz kalabilmektedir? Ayrıca, bu manzara karşısında acıma ve korku duymamızın nedeni nedir? Bu duygular gerçek

---

[3] Walter Kaufman, *Tragedy and Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1968), 73.

[4] Dolayısıyla Amélie Rorty'nin *Poetika*'yı biri analitik, diğeri ise normatif olmak üzere iki farklı "kip" veya "mod"da yazılmış bir metin olarak görmemiz gerektiği tespitine katılıyorum; bkz. "The Psychology of Aristotelian Tragedy", *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, der. Amélie Oksenberg Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), 3. Bu tespit, aynı zamanda, *Poetika*'nın neden kendisiyle kaim bir metin olarak değil, fakat Aristoteles'in diğer eserleriyle birlikte okunması gerektiğine de işaret ediyor. Karşıt görüş için bkz. Gerald Else, *Aristotle's Poetics: The Argument* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), 442: "*Poetika*, mümkün olduğunca, kendi içinden hareketle yorumlanmalıdır."

hayatta acı vericiyken, tiyatroda nasıl olup da haz verici hale gelmektedir? Söz konusu sanatsal hazzın, ahlaksal ve siyasal varoluşumuz açısından, yani birer fail ve yurttaş olmamız bakımından özel bir anlamı veya değeri var mıdır? Bunlar ancak içeriksel olarak yanıtlanabilecek felsefi sorular. *Poetika*'daki tragedya tartışmasını yalnızca biçimsel bir analiz olarak okumak, her şeyden önce, Aristoteles'in bu ve benzeri sorulara verdiği yanıtları –ve daha önemlisi, söz konusu yanıtların *Poetika*'da oynadığı rolü– görmezden gelmesi bakımından yanlış ve yanıltıcı.

Dolayısıyla *Poetika*'yı yalnızca biçimsel bir tragedya çözümlemesi olarak değil, fakat aynı zamanda dünyanın nasıl bir yer olduğuna, insanın bu dünyadaki eylemlilik hallerine ve sanatsal deneyimin yurttaşlıkla ilişkisine dair açılımları olan "içeriksel" bir refleksiyon olarak okuyabileceğimizi, hatta metni ancak böyle okuduğumuz takdirde tam olarak anlayabileceğimizi ileri sürüyorum. Yazı dört bölümden oluşuyor. (1) İlk olarak, Aristoteles'in *Poetika*'da Platon'a karşı yürüttüğü örtük polemiğin ana hatlarına bakacağız. (2) Ardından, Platon tarafından reddedilen trajik ihtimali, yani erdemli bir insanın mutsuzluğa sürüklenmesi ihtimalini, Aristoteles'in neden ve hangi zeminde ciddiye aldığını tartışacağız. (3) Sonraki durağımız ise *hamartia* veya "trajik hata" kavramı. Bu kavramın analizi, Aristoteles'in yalnızca Platon'la değil, fakat trajik yazarların dünya görüşleriyle de eleştirel bir diyalog sürdürdüğünü görme fırsatı sunacak bize. (4) Nihayet, trajik duyguların, yani "acıma" ve "korku"nun yurttaşlıkla ilişkisini ele alarak, *Poetika*'nın politik içerimlerini ve daha özel olarak tragedyanın demokratik bir müessese olma vasfını irdeleyeceğiz.

Tragedyayı Platon'a Karşı Savunmak

Aristoteles *Poetika*'nın hiçbir pasajında Platon'a açıkça atıfta bulunmamıştır. Yine de, pek çok yorumcunun haklı olarak vurguladığı gibi, *Poetika* Platon'a ve onun şiir eleştirisine karşı adı konmamış bir polemik içerir.[5] Bu polemiğin belirgin hale geldiği ilk nokta,

[5] Özellikle bkz. Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986). Halliwell'in monografik çalışması, Aritoteles'in *Poetika*'da Platon'la giriştiği tartışmayı detaylı bir biçimde serimlemenin yanı sıra, *Poetika*'daki hangi pasajların Platon'un diyaloglarıyla ilintili olabileceğini listeleyen faydalı bir döküm de içeriyor ("Appendix 2: The *Poetics* and Plato").

Aristoteles'in şiir sanatının varlık nedenine ilişkin olarak 4. bölümde yaptığı açıklamadır. Pasaja yakından bakalım:

> Şiir sanatını genel olarak iki neden ortaya çıkarıyormuş gibi görünüyor ve bunların ikisi de doğal nedenlerdir. Nitekim hem taklit etme hem de herkesin taklitlerden hoşlanıyor olması, çocukluktan itibaren insanlarla birlikte gelişen bir özelliktir. (Öteki canlılardan da bu bakımdan ayrılırlar. Çünkü insan taklit etmeye en yatkın canlıdır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla edinir.) Bunun kanıtı ise gerçekte olan biten durumdur: Nitekim iğrenç hayvanların ve cesetlerin kendilerine bakmak acı verdiği halde, onların kusursuz tasvirleri çok hoşumuza gider. Bunun nedeni şu: Öğrenmek yalnızca filozoflar için değil, öteki insanlar için de en haz verici şeydir; ancak berikiler bundan daha az pay alırlar. Resimlere bakmaktan zevk almamızın nedeni, bakarken öğrenmek ve her birinin neye ilişkin olduğu konusunda, bu mu yoksa şu mu olduğu konusunda, sonuç çıkarmaktır.[6]

Aristoteles burada, aslında tipik diyebileceğimiz bir tarzda, Platoncu bir öncülden hareket etmekte, ama Platon'dan büsbütün farklı bir sonuca varmaktadır. Sanatın özünde bir tür taklit olduğu ve taklit etme eğiliminin insan doğasından kaynaklandığı yönündeki tespit bizzat Platon'a aittir. Aristoteles, bu tespiti, insanın taklit yoluyla öğrendiği ve öğrenme deneyiminin kendisi bakımından haz verici bir deneyim olduğu görüşüyle birleştirir. Bu da yine kısmen veya bazı bakımlardan Platoncu kökenleri olan bir görüştür; fakat Aristoteles onu farklı bir zemine taşımış ve Platoncu olmayan bir tarzda geliştirmiştir.

Platon için taklit yoluyla gerçekleşen öğrenme gerçek bir öğrenme değildir çünkü taklit bir şeyin kendinde ne olduğunun bilgisini vermez. Platon tarafından özellikle *Devlet*'in 10. kitabında ortaya konan ontolojik ve epistemolojik sanat eleştirisinin başat temasıdır bu. Sanatsal taklit her zaman görünüşün taklididir ve dolayısıyla verdiği bilgi, şeyin özüne, yani kendisi bakımından ne olduğuna değil, fakat onun dışsal ve duyusal özelliklerine ilişkindir.[7] Platon'un katı rasyonalizmini yumuşatan ve

---

[6] Aristoteles, *Poetika*, 1448b4-17.

[7] Platon, *Devlet*, 598b. Bu, elbette, Platon için *her* taklidin böyle olduğu anlamına gelmiyor. Örneğin *Yasalar*'da Atinalı Yabancı, yasakoyucuların yaptığı işin de taklit olduğunu, koydukları yasalar aracılığıyla en iyi yaşam biçimini mümkün olduğunca doğru biçimde taklit etmeye çalıştıklarını söyler (817b). Dolayısıyla sanatla ilgili sorun, *Devlet*'in 10. kitabı bağlamında, sanatın bir taklit olması değil, görünüşün taklidi veya taklidin taklidi olmasıdır. Yararlı bir analiz için bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 336-44.

öğrenme süreçlerinde duyuların rolünü teslim eden Aristoteles ise taklit yoluyla öğrenmenin *de* gerçek bir öğrenme olduğuna işaret etmektedir. İki filozof arasındaki bu önemli ayrıma, bir başka ayrım daha eklenir. Aristoteles için yalnızca filozoflar veya doğası gereği felsefeye özel bir yatkınlık taşıyanlar değil, fakat *Metafizik*'in ünlü açılış cümlesinde belirtildiği gibi, "bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler".[8] Dolayısıyla, yukarıdaki pasajın ayrıca ve açıkça vurguladığı üzere, öğrenme deneyimi herkes için haz vericidir.

Aristoteles'in bu öncüllerden çıkardığı sonuç, sanattan aldığımız hazzın bilme yetilerimizde temellenen ve öğrenme süreçleriyle içiçe geçen kognitif bir haz olduğu sonucudur.[9] Bu sonuç, iki bakımdan önemli. Bunlardan ilki, sanatın değeri ve insan ruhundaki temelleriyle ilgili. Platon'a göre sanat, taklidin taklidi olduğu, öze veya kendinde şeye bakamadığı için, ruhun akılsal kısmına değil, fakat akıldan pay almayan başka ve daha aşağı bir kısmına hitap eder.[10] Sanatın en yüksek yetilerimizle içsel bağını vurgularken Aristoteles'in yaptığı şey, işte bu Platoncu yargının tersyüz edilmesidir. O halde yukarıdaki pasaj, öncelikle, sanat karşısında duyduğumuz heyecanın, ruhun akılsal kısmına *rağmen* değil, fakat onun *sayesinde* ve onunla *birlikte* ortaya çıktığını ileri sürmesi bakımından Platon'a bir cevap niteliği taşır.[11] Sanatın entelektüel değer veya statüsüne dair bu restorasyonla yakından ilgili olan ikinci bir nokta daha var ama: Aristoteles'e göre sanatsal hazdan ve bu hazzın kognitif temellerinden *herkes* pay almaktadır, çünkü "öğrenmek yalnızca filozoflar için değil, öteki insanlar için de en haz verici şeydir". Burada sanatın *dēmos*'la ilişkisine ve dolayısıyla *dēmos*'un sanat yoluyla eğitimine dair önemli (ve kuşkusuz anti-Platoncu) bir ima da söz konusu. Aristoteles'in tragedya analizine yakından bakmaya başladığımızda, bu imanın taşıdığı politik içerimleri

---

8 Aristoteles, *Metafizik*, 980a20. Hemen arkasından da şunu söyler Aristoteles: "Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır".

9 Bu sonucun *Poetika*'nın geri kalanıyla ilişkisi ve Aristoteles'in sanatsal haz anlayışında kognitif bir deneyim olarak "anlama"nın rolü konusunda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Stephen Halliwell, "Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's *Poetics*", *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 241-60.

10 Platon, *Devlet*, 603a, 605b-c.

11 Aristoteles ayrıca *Poetika*'nın 9. bölümünde, şiirin tarihten farklı olarak yalnızca olmuş olanı değil fakat olabilir olanı tasvir ettiğini, bu bakımdan eyleme dair tümellerle ilgilendiğini ve dolayısıyla tarihten daha felsefi olduğunu kaydeder. Bu pasaja ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 361-66.

de ayrıntılı olarak tartışma fırsatı bulacağız. Ama şimdi bir başka noktaya, Platon'un şiir ve tragedyanın içeriğine yönelttiği eleştiriye eğilmek ve bu eleştirinin Aristoteles tarafından nasıl karşılandığını görmek durumundayız.

Platon, şiirin etik ve politik içeriğini özellikle *Devlet*'in 2. ve 3. kitaplarında ele alır.[12] Tartışmanın epeyce geniş bir kısmı, destan ve tragedyalarda *tanrıların* nasıl tasvir edildiklerine; tanrıları birbirleriyle savaşırken, insanlar arasındaki çatışmalara müdahil olurken ya da kendi hırs ve tutkularını kovalarken gösteren hikayelerin neden yanlış, kötü ve zararlı olduğuna; ve nihayet, ideal devlette şairlerin tanrılar hakkında nasıl konuşmaları gerektiğine ayrılmıştır. Konu özel olarak *insansal* eylem ve ilişkilerin nasıl tasvir edilmesi gerektiği sorusuna gelince, tartışmayı yürütmekte olan Sokrates, bu meseleyi ancak daha sonra ele alabileceklerini çünkü söz konusu soruya iyi temellendirilmiş bir yanıt verebilmek için öncelikle adaletin ne olduğunu (yani *Devlet*'in ana sorununu) açıklığa kavuşturmaları gerektiğini söyler. Ancak tartışmayı böylece sonlandırmadan hemen önce, şunu eklemeyi de ihmal etmez: Şimdiki şairler, sadece tanrılar hakkında değil, insanlar hakkında da kötü ve zararlı tasvirler yapmakta, adil veya doğru insanları felakete uğramış veya bahtsız (*athlios*) kimseler olarak göstermektedirler.[13] Bunu özellikle tragedyaya yönelik bir itham olarak görebiliriz, zira iyi insanların felakete uğraması, Aristoteles'in de işaret edeceği gibi, trajik öykünün asli unsurlarından biridir.

O halde sormak durumunda olduğumuz soru şu: İyi insanların başına kötü şeylerin geldiği hikayeler, yani adil veya doğru kimselerin felakete uğradığı hikayeler, Platon'a göre ne bakımdan yanlış, kötü veya zararlıdır? Sorunun, biri pedagojik (ve nispeten basit), diğeri ise felsefi (ve daha karmaşık) iki farklı yanıtı var. Pedagojik yanıt, iyi insanların kötü şeylere maruz kaldığı türdeki hikayelerin (aynen tanrıları savaşırken gösteren hikayeler gibi) çocuklara ve gençlere kötü örnek olmasıyla, onların ruhunda etik ve politik idealler açısından istenir olmayan belli

[12] Bu tartışma 377b-393c arasında bulunur ve yaklaşık olarak 2. kitabın son çeyreği ile 3. kitabın ilk çeyreğini kapsar. Tartışmanın bağlamı, iyi bir devlette muhafızların nasıl yetiştirileceği sorusudur; dolayısıyla şiir ve hikaye, burada, esas olarak çocukların ve gençlerin karakter formasyonu açısından incelenir.

[13] Platon, *Devlet*, 392a-b. Hemen belirtelim ki bu ithamın, tabiri caizse, "geçerken" yapılmış olması, onun felsefi önem ve ağırlığını azaltmıyor çünkü mesele, diyalogda bizzat Sokrates tarafından vurgulandığı üzere, *Devlet*'in ana konusuyla ilgili.

yatkınlıklar oluşturmasıyla ilgili. Söz gelimi, doğru veya adil kimselerin felakete uğradığını görenler, bundan pekala doğru veya adil olmanın faydalı olmadığı ya da insanın ancak fayda getirdiği takdirde doğru davranması gerektiği sonucunu çıkarmaya yatkınlık taşıyacaklardır. Platon, ağacın yaşken eğildiğini; belli eğilimler ruhta bir kez yerleştikten sonra akılsal argümanların onları düzeltme konusunda fazla bir şansı olmadığını; dolayısıyla insanın önce doğru örneklerle yetişmesi gerektiğini ve bunların neden doğru olduğuna dair argümanları ancak daha sonra anlayabileceğini düşünür.[14]

Bu pedagojik itirazdan daha önemli olan ve felsefi olarak daha derine giden bir başka itirazı da var ama Platon'un. Soruyu şimdi şöyle soralım: Gerçekten iyi bir insanın başına, tragedyalarda tasvir edildiği gibi, gerçekten kötü bir şey gelebilir mi? Şairlerin ölüm ve Hades hakkında söylediklerini eleştirirken, Sokrates'i şöyle konuşturur mesela Platon:

> Şunu kesin olarak söylüyoruz: İyi bir adam, ölümün iyi birisi için –velev ki ölen kendi dostu olsa bile– korkunç bir şey olduğunu düşünmez. […] Dolayısıyla onun arkasından, sanki o korkunç bir şeye maruz kalmış gibi ağıt yakmayacaktır. […] Şunu da söylüyoruz: Böyle bir kimse iyi yaşama konusunda kendine en yeterli kimsedir ve diğer insanlardan farklı olarak, bir başkasına en az ihtiyaç duyandır.[15]

Sokrates'in durumunda olduğu gibi haksız bir biçimde ölüme mahkum edilmek ya da başkaları tarafından şu veya bu biçimde bir kötülüğe maruz bırakılmak, iyi bir insan için neden kötü bir şey değildir? Ciddi bir insanın, başına gelen felaketleri ağlayıp sızlayarak değil, fakat vakur bir biçimde karşılaması gerektiği söylenebilir elbette. Ama Platon'un söylediği şey, asıl olarak bu değildir. Platon'un söylediği şey, daha ziyade, biz belli türde kimseler olduğumuz takdirde, başımıza gelen felaketlerin aslında *felaket olmadıkları* ve dolayısıyla bizi sarsamayacaklarıdır.

Bunun neden böyle olduğu konusunda Platon'un *Devlet*'te (ve başka diyaloglarda) ileri sürdüğü temel ahlaksal sav, iyinin kendine yeterli

[14] Platon, *Devlet*, 378d-e.

[15] Platon, *Devlet*, 387d-e. Alıntıda atlanan kısımlar, Sokrates'in burada kendisine hitaben konuştuğu Adeimantos'un tasdik edici ifadelerinden ibaret. Sebahattin Eyüboğlu çevirisinde bu pasajın anlamı büyük ölçüde kaybolduğu için, pasajı burada G. M. A. Grube'nin İngilizce çevirisinden aktardım.

olduğu savıdır.[16] Eğer iyi, doğru veya adil bir kimse olmak, ruhun kendi içsel düzeniyle ilgiliyse ve insanın kendi ruhu üstünde yaşam boyu yaptığı bir çalışmanın ürünüyse; ayrıca bu bir mükemmellik veya erdemse; dolayısıyla başka ve daha yüksek bir amaca hizmet eden bir araç değil de kendisi bakımından bir amaçsa; nihayet, Sokrates'in öğrettiği gibi, söz konusu amaç insan yaşamının en yüksek amacıysa; o halde, Platon'a göre, böyle bir insanın başına gelen veya gelebilecek her türlü şeyin, son tahlilde, dışsal ve olumsal olduğunu, ruha veya kendinde iyi olana gölge düşüremeyeceğini ve onu olduğundan başka bir şey yapamayacağını tasdik etmemiz gerekir. Başka bir deyişle, gerçekten iyi bir insana, kendisi iyi olmaktan çıkmadıkça, başka hiç kimsenin gerçekten kötü bir şey yapamayacağını tasdik etmemiz gerekir. Bu açıdan bakıldığında, tragedyaların iyi insanları felakete uğramış olarak göstermeleri, yalnızca pedagojik olarak "zararlı" değil, fakat felsefi olarak "yanlış"tır; terimin dar veya epistemolojik anlamıyla yanlıştır. Bu yanlış, iyinin doğasını anlamamaktan, kendi amacını kendinde taşıdığını ve kendine yeterli olduğunu kavramamaktan ileri gelir.

Şimdi yeniden *Poetika*'ya dönebilir ve şiire yönelik bu radikal eleştiriyi Aristoteles'in tragedya özelinde nasıl karşıladığına bakabiliriz. Metnin 6. bölümünde, daha önce gördüğümüz tragedya tanımını verdikten sonra, Aristoteles her tragedyanın zorunlu olarak altı unsur içerdiğini söylemektedir. Bunlar "öykü, karakterler, sözel ifade, düşünce, sahne düzeni ve ezgi"dir. Ve hemen arkasından şu tespit gelir:

> Bunların içinde en önemlisi olay örgüsüdür [yani öykü]. Çünkü tragedya insanların değil, eylemlerin ve yaşamın taklididir. Hem mutluluk [*eudaimonia*] hem de felaket [*kakodaimonia*] bir eyleme bağlıdır; erekse belirli bir nitelik değil, bazı eylemlerdir. İnsanlar karakterlerine göre belirli nitelikteki insanlar olurlar, eylemlerine göre ise mutlu ya da tam tersi [olurlar].[17]

Aristoteles burada ne söylemektedir? Şayet pasaja biçimsel bir pencereden bakacak olursak, tragedya denen şeyi oluşturan unsurlar arasında en önemlisinin öykü veya olay örgüsü olduğunu, eylem

[16] Başkaları tarafından yapılan hiçbir kötülüğün kendinde iyi olana aslında zarar veremeyeceği ve ölümün iyi bir insan için korkulacak bir son olmadığı konusunda, ayrıca bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30d, 41d; *Kriton*, 47e-48d; *Phaidon*, 58e-59a, 67e-68c.

[17] Aristoteles, *Poetika*, 1450a15-20.

olmaksızın herhangi bir olay örgüsünün ortaya çıkamayacağını, dolayısıyla tragedyanın aslen insanların karakterlerini değil de ne yaptıklarını, yani onların eylemlerini taklit ettiğini söylemektedir. Bu pasajı (ve *Poetika*'nın geri kalanını) böyle okuduğumuz takdirde, pekala şu yargıya varabiliriz: "Şiir sanatını tartışırken Platon asıl olarak içerikle, Aristoteles ise biçimle ilgilenmiştir".[18]

Oysa Aristoteles burada başka bir şey –söz konusu pasaja biçimsel bir perspektiften baktığımız takdirde kaçınılmaz olarak gölgede kalan bir şey– daha söylemektedir: Hem tragedyada hem de gerçek yaşamda (zira tragedya zaten "yaşamın taklididir") mutluluk veya mutsuzluk yalnızca "karakter"le, yani nasıl birisi *olduğumla* değil, fakat aynı zamanda ve daha önemli olmak üzere "eylem"le, yani ne *yaptığımla* ilgilidir. Karakter ve eylem arasındaki bu ayrımı nasıl anlamalıyız? Ne yaptığımız veya eylemlerimiz, elbette, karakterimizden veya nasıl birisi olduğumuzdan bağımsız değildir. Aristoteles'in *Poetika*'da teslim ettiği gibi, "karakter tercihi gösteren şeydir" ve "belirli özelliklere [yani karakter niteliklerine] sahip olan birinin, belirli tarzda konuşması ve eylemesi [gerekir]".[19] Öte yandan, ne yaptığımız, nasıl birisi olduğumuzla aynı şey de değildir. İyi bir insan, kuşkusuz, iyi olanı yapmak isteyecektir, ama bunu yapmakta başarısızlığa uğrayabilir; yaptığı şeyin, kast ettiğinden ayrı ve belki onun tam aksi sonuçlara yol açtığını ancak yaptıktan sonra anlayabilir (sözgelimi Oidipus'un durumu böyledir); veya iyi olanı yapmanın imkansız olduğu ama yine de bir tercihte bulunması gereken ikilemlerle karşı karşıya kalabilir. Bu durumlar, karakter bakımından *iyi birisi* olmaktan çıkmaksızın, eylemlerimden ötürü ve onların içinde gerçekleştiği dünyanın olumsallığı yüzünden *mutsuzluğa* sürüklendiğim durumlardır. Ve tragedyalar, tipik olarak, böylesi durumları konu edinirler.

İyi insanların tragedyalarda felakete uğramaları, bu açıdan baktığımızda, Platon tarafından ileri sürülmüş olanın aksine, iyinin mahiyetine dair bir anlayışsızlıktan değil, fakat Martha Nussbaum'un isabetli deyişiyle "iyinin kırılganlığı"na dair bir farkındalıktan kaynaklanır.[20] Karakter ve

[18] Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, 75.
[19] Aristoteles, *Poetika*, 1450b10 ve 1454a35.
[20] Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001). Platon'la Aristoteles'i iyinin kendine yeterli olup olmadığı sorusundan (ve buna bağlı olarak, "iyi birisi olmak" ile "iyi yaşamak" arasındaki ayrımdan) hareketle karşılaştırırken, büyük

eylem, *olmak* ve *yapmak*, arasındaki ayrım, Aristoteles'e göre trajik öykünün kurucu unsuru ve dolayısıyla tragedyanın ruhudur; çünkü tragedya, insanlık durumuna dair gerçek ve temel bir meseleyi, iyi insanların nasıl olup da felakete uğrayabildiklerini, üstelik bunun nasıl olup da kendi yapıp etmeleri sonucunda gerçekleşebildiğini soruşturmaktadır. Ya da şöyle söyleyelim: Tragedyanın önümüze koyduğu büyük felsefi mesele, iyinin bütünüyle kendine yeterli olmayabileceği ihtimalidir. Platon'un bu ihtimali nasıl ve hangi zeminde reddettiğini yukarıda gördük. Şimdi aynı ihtimali Aristoteles'in nasıl ve hangi zeminde ciddiye aldığını irdeleyelim. Böylelikle, *Poetika*'nın ne bakımdan insan eylemliliği üzerine bir refleksiyon olduğunu da tartışmaya başlayabiliriz.

Bahtsızlık Öyküleri ve Dünyanın Olumsallığı

Tragedyanın kendine özgü amacı ifa etmesinde (yani acıma ve korku duygularını harekete geçirmesinde) en önemli unsurun öykü olduğunu belirttikten sonra, Aristoteles olay örgüsünü incelemeye koyulur. Trajik öykünün yapıtaşları nelerdir? Acıma ve korku duygularını harekete geçirmek için öykü ne yapmalı ve bunu nasıl yapmalıdır? Belli başlı bazı noktaların altını hızla çizebiliriz. Öncelikle, öykü "olasılığa ya da zorunluluğa göre birbirini takip eden olaylar"dan oluşmalıdır.[21] Zira öykünün birliğini sağlayan şey, olayların basitçe aynı kişinin başından geçmesi değil, fakat neden-sonuç ilişkileri içinde birbirlerine eklemlenmiş olmalarıdır. Ayrıca, öykü "mutsuzluktan mutluluğa doğru olan değişmeyi değil, tersine, mutluluktan mutsuzluğa doğru olan değişmeyi" tasvir etmelidir.[22] Bunun da nedenini görmek güç değil.

ölçüde Nussbaum'un çizdiği çerçeve içinde hareket ettiğimi belirtmeliyim (özellikle bkz. 318-42; 378-94). Bu çerçevenin bazı sınırlarına ise aşağıda ayrıca işaret edeceğim.

21 Aristoteles, *Poetika*, 1451a13.

22 Aristoteles, *Poetika*, 1453a14-16. Bu sava ek olarak, metnin yine 13. bölümünde, Euripides'in öykülerini genellikle mutsuz sonla bitirmekle doğru yapmış olduğunu da söyler Aristoteles. Oysa 8. bölümde, öykünün uzunluğu hakkında konuşurken "olasılığa ya da zorunluluğa göre birbirini takip eden olayların ya *mutsuzluktan mutluluğa* ya da mutluluktan mutsuzluğa değişimini ortaya koyan" uzunluğun uygun olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, 14. bölümde Aristoteles'in acıma ve korku uyandırmada başarılı olduğunu söylediği tragedyaların bazıları da mutsuz değil ama mutlu sonla bitmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre mutsuz sonun, iyi bir öyküde mutlaka olması gereken bir şey olmadığı, fakat öykü mutlu sonla bitse bile, olay örgüsünün felaket ihtimalini içerecek ve hissettirecek şekilde kurgulanması gerektiği

Mutlu bir insanın felakete sürüklenmesi, öykünün acıma ve korku duygularını harekete geçirmesini kolaylaştıracaktır. İyi tragedyalar, *Kral Oidipus*'da olduğu gibi, "baht dönüşü"nün (*peripeteia*) olasılık ve zorunluluk uyarınca, ama yine de beklenmedik bir biçimde ortaya çıkarak izleyiciyi sarstığı tragedyalardır. Nihayet, felakete uğrayan veya mutsuzluğa sürüklenen kahraman, kötü bir kişi olmamalıdır. Aksine, mükemmel değilse bile, ortalama olarak iyi bir kişi olmalıdır.[23] Zira kötü birinin mutsuzluğa sürüklenmesi bizde acıma ve korku duygularını değil, ama hakkın yerini bulmuş olduğu izlenimini doğurur. Kahramana acıyabilmemiz, başına gelen şeyi hak etmediği yargısına; korku duyabilmemiz ise, kahramanın bizden büsbütün farklı olmayıp, şu veya bu ölçüde bize benzemesine (dolayısıyla, onun başına gelen şeyin, bizim de başımıza gelebilme ihtimaline) bağlıdır.

İyi bir tragedyada olay örgüsünün nasıl olması gerektiğine dair bu gözlem ve tespitler, dikkat edecek olursak, dünyanın nasıl bir yer olduğuna dair bazı felsefi önkabuller içermektedir. Dünya, mesela, kendi kaderimizin bütünüyle bizim kontrolümüzde olmadığı bir yerdir. Daha özel olarak, iyi insanların başına kötü şeylerin gelebildiği; bunun "olasılık ve zorunluluk" uyarınca gerçekleşebildiği bir yerdir. Buna şimdilik "dünyanın olumsallığı" diyelim. Aristoteles, Platon'un aksine, dünyanın olumsallığı içinde maruz kalabileceğimiz bazı baht dönüşlerinin, biz kendimiz her ne kadar iyi bir karaktere sahip olsak da, bizi "iyi yaşamak"tan veya mutluluktan alıkoyabileceği görüşündedir. Başka bir deyişle, erdem ve mutluluk arasında, dünyanın olumsallığı yüzünden zaman zaman genişleyebilen bir açı veya makas olduğu görüşündedir. *Poetika*'da varsayılan, ama özel olarak temellendirilmeyen bu görüşün bazı önemli dayanaklarını *Nikomakhos'a Etik*'in 1. kitabında buluruz.

Aristoteles bu kitapta mutluluk veya *eudaimonia*'yı "ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak tanımlar.[24] Mutluluğun "erdeme uygun etkinlik" olması, bir kere, erdemin kendisiyle aynı şey olmaması demektir. Belli

söylenebilir. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 226 ve devamı.

[23] Aristoteles, *Poetika*, 1452b35-1453a10. Aristoteles biraz ileride bu koşulu hafifçe revize eder: Felakete uğrayan kişi ya ortalama olarak iyi birisi ya da "ondan daha kötü değil daha iyi birisi" (1453a16) olmalıdır. Ayrıca 1455b9: "Tragedya bizden daha iyi olanların taklididir".

[24] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a16-18; ayrıca 1099b26, 1102a5-6.

bir erdeme sahip olmakla, onu icra etmek arasında önemli bir fark vardır. Birincisi bir "karakter durumu" veya "huy" (*heksis*) olup, söz konusu erdemin gerektirdiği şekilde davranma potansiyeline işaret eder; ikincisi ise bu potansiyelin gerçekleşmesi, kuvveden fiile geçmesi, yani bir "etkinlik" (*energeia*) olarak kendini göstermesidir. Erdemli bir eylemde bulunabilmem için, kuşkusuz, belli huylara zaten sahip olmam gerekir. Ne var ki bu huylara sahip olmak, kendisi bakımından ve zorunlu bir biçimde, onları icra etmek veya edebilmek anlamına gelmez. "Çünkü bir huy bulunduğu halde, hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir, örneğin uyuyan ya da bir başka şekilde eylemden alıkonanlarda olduğu gibi; oysa etkinlikte bu olanaksızdır, çünkü kişi zorunlu olarak etkinlikte bulunacak ve iyi eylemde bulunacaktır."[25] Erdem ve mutluluk (veya "iyi birisi olmak" ile "iyi yaşamak") arasındaki ayrım, o halde öncelikle, mutluğun kuvve değil fiil, bir huy değil fakat bir etkinlik olmasında temellenmektedir. "Erdem sahibi birinin uyurken de, yaşam boyu eylemsiz kalsa da, ayrıca başına felaketler gelse ve büyük talihsizliklere uğrasa da erdem sahibi olmaya devam etmesi mümkün görünüyor; ki böyle bir yaşam süren birini hiç kimse –bir tezi sonuna dek savunmadığı takdirde– mutlu saymaz".[26]

Erdem ve mutluluk aynı şey olmayabilirler; ama hayatın olağan akışı içinde, yani "olasılık ve zorunluluk" uyarınca, kuvvenin fiile geçmesini, erdemli insanın erdemli işler yapmasını ve dolayısıyla mutlu yaşamasını beklememiz gerekmez mi? Aristoteles için bu sorunun yanıtı açıktır: Elbette gerekir. Dünya böyle bir beklentinin haksız veya temelsiz olmadığı, aksine gayet makul olduğu bir yerdir. Fakat söz konusu beklentinin gerçekleşmek *zorunda* olduğu bir yer değildir. Zira bir şeyin mümkün, hatta muhtemel olması ile zorunlu olması arasında fark vardır. "Dünyanın olumsallığı" makul beklentilerimizin boşa düşebileceği, iyi yaşamaya uğraşan iyi insanların şu veya bu biçimde başarısızlığa uğrayabileceği ve mutluluktan alıkonabileceği ihtimalini de içerir. Peki ama bu nasıl olmakta, erdem ve mutluluk arasındaki açı neye bağlı olarak genişlemekte veya daralmaktadır? Başka bir deyişle, dünyanın makul beklentilerimize konu olabilecek bir yer olduğu varsayımını terk etmeksizin, iyi insanların iyi etkinlikten ve dolayısıyla mutluluktan alıkonabileceği ihtimalini anlamanın ve anlaşılır kılmanın bir yolu var mıdır?

[25] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098b31-1099a3.
[26] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b32-1096a2 (çeviriyi burada hafifçe değiştirdim).

Bu sorunun yanıtı –daha doğrusu Aristotelesçi yanıtın bir veçhesi– iyinin tek bir şey olmamasında saklı. Aristoteles farklı türde iyiler olduğu görüşünü benimser: Ruhla ilgili olanlar vardır, bedenle ilgili olanlar vardır, ayrıca dışsal iyiler vardır.[27] Erdemler ve insanın erdeme uygun etkinlikleri, ruhla ilgilidir. Bedenle ilgili olanlar sağlık, güzellik, kuvvet gibi şeylerdir. Dışsal iyiler arasında ise Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in 1. kitabında özellikle dostluk, maddi refah ve siyasal gücü zikreder. Bu farklı iyi türleri içinde en önemli olan ve dolayısıyla mutluluğa en asli katkıda bulunan, kuşkusuz, ruhla ilgili olanlardır, yani erdemler ve erdemli etkinliklerdir. Ancak bunlar mutluluğun en önemli unsuru olmakla birlikte, yegane unsuru değildirler. Mutlu olabilmek için kişinin bedensel ve dışsal iyilere de, en azından belli ölçülerde, sahip olması gerekir. "Öteki iyilere gelince", diye yazar Aristoteles, "bir kısmının bulunması zorunludur; bir kısmı ise mutluluğa katkıda bulunur ve araç olarak yararlı olur."[28] Ve hemen arkasından, bir insana mutlu diyebilmek için hem erdeme hem de yaşamın bütününe bakmak gerektiğini çünkü yaşamda "talih"e (*tukhē*) bağlı değişiklikler olduğunu ve en parlak durumda olan kişilerin bile şu veya bu şekilde mutsuzluğa uğrayabildiklerini ekler. Bunun nedeni, dışsal ve bedensel iyilerin (bütünüyle değilse bile) azımsanmayacak bir düzeyde talihe bağlı olmalarıdır.[29]

Burada yine sağduyuya son derece uygun bir görüşle karşı karşıyayız. Söz gelimi, "yaşamın kendisi"ni bir aciliyet haline getiren her türlü bedensel ve dışsal sorun, "iyi yaşam"a ilişkin çabalarımızı sekteye uğratma ve bizi mutluluktan alıkoyma ihtimali taşır. Bedensel acılar çeken, sancılı hastalıklarla uğraşan veya kıtlığa maruz kalan insanların, ne denli erdemli olurlarsa olsunlar, mutlu olduklarını söylemek güçtür. Aynı şekilde savaş, yerinden edilme, mültecilik gibi nedenlerle, siyasal güçten pay alma ve Aristotelesçi anlamda iyi eylemde bulunma koşullarını yitirmiş insanların mutlu olabileceklerini söylemek de güçtür. Ayrıca, Aristoteles için mutluluğa katkıda bulunan dışsal iyiler arasında dostluğun özel bir yeri vardır. Dostları olmayan bir insanın mutlu

[27] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098b12-1099b8

[28] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b27-28.

[29] Dışsal ve bedensel iyiler, bütünüyle talihe bağlı değildir çünkü bu tür iyilerin edinilmesinde veya korunmasında erdem de önemli bir rol oynar. Örneğin "ölçülü" kişinin sağlığını koruma ihtimali, ölçüsüz kişiye göre daha fazladır; aynı şekilde "cömert" kişinin dostluk ilişkileri kurması ve sürdürmesi, bu erdemden yoksun olan bir kişiye göre daha olasıdır.

olabileceğine, dostluk ilişkileri içermeyen bir yaşamın iyi yaşam olabileceğine ihtimal vermez Aristoteles.[30] Fakat bu, aynı zamanda, benim mutluluğumun kendiyle kaim olmadığı, dostlarımın veya sevdiklerimin başına gelen şeylerin de mutluluk veya mutsuzluğumda rol oynadığı anlamına gelir.

Buraya kadar söylenenler, o halde, erdemli bir insanın mutsuzluğa uğrayabileceği ihtimalini (Platon tarafından reddedilen bu ihtimali), Aristoteles'in hangi zeminde ciddiye aldığını yeterince açık bir biçimde gösteriyor: Dışsal ve bedensel iyiler, belli bir ölçüde, mutluluk için gereklidir (erdemle mutluluğun özdeş olmadığı tezi); ama kişinin söz konusu iyilere sahip olup olmaması, yine belli bir ölçüde, talihe bağlıdır (dünyanın olumsallığı tezi). Aristoteles'e göre erdem ile mutluluk arasındaki açı, işte bu "öteki iyiler"den mahrum kaldığımız ölçüde genişler.[31]

Ne var ki bu sonucun *Poetika*'daki tragedya analizine dair bize ne söylediği konusunda dikkatli olmalıyız. Dünyanın olumsallığı açısından bakıldığında, iyi birisi olmak ile iyi yaşamak arasındaki makas pek çok farklı nedenle açılabilir. İyi bir insanı mutluluktan alıkoyabilecek her türlü ihtimali kendi içinde barındıran son derece geniş bir alandan bahsediyoruz burada. Aristoteles, haklı olarak, bu alanın bütünüyle veya her bakımdan tragedyanın konusu olmadığı görüşündedir. Beklenmedik bir hastalığın, iyi bir insanı mutluluktan alıkoyması mesela. Böyle bir şey, evet, talihsizdir, üzücüdür ve aynı şeyin bizim de başımıza gelebileceğini düşündürdüğü ölçüde belki bir anlamda korkutucudur da. Ama kendisi bakımından trajik değildir. Zira tragedyanın asıl konusu, olmazsa olmaz konusu, Aristoteles'in en başta belirttiği gibi, *eylemdir*: "Tragedya soylu, tamamlanmış ve belirli bir uzunluğu olan bir eylemin taklididir".[32] Dolayısıyla, bahtın dönüşü ve iyi bir insanın felakete uğraması, ancak eylemden kaynaklandığı ve eylem aracılığıyla gerçekleştiği ölçüde trajik bir nitelik taşır. Üstelik Aristoteles,

[30] Bu konu, özellikle, *Nikomakhos'a Etik*'in 9. kitabında işlenir; bkz. 1169b3-1170b19. Krş. Platon, *Devlet*, 387d-e: "Böyle bir kimse [yani iyi veya erdemli insan] iyi yaşama konusunda kendine en yeterli kimsedir ve diğer insanlardan farklı olarak, bir başkasına en az ihtiyaç duyandır."

[31] Aristoteles, erdemli olmanın bizi talihsizlikten sakınamayacağını teslim etmekle birlikte, erdemli kişinin başına gelen talihsizliklere daha kolay göğüs gereceğini haklı olarak vurgular; bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 1100b30-33.

[32] Aristoteles, *Poetika*, 1449b24-25.

Poetika'nın 13. bölümünde bir adım daha atarak, trajik öyküde failin basitçe kör talih nedeniyle değil, fakat kendisinden kaynaklanan bir "hata" (*hamartia*) yüzünden felakete sürüklenmesi, yani kendi yapıp etmeleri yoluyla ama farkında olmaksızın kendi yıkımına yol açması gerektiğini söyler. Şimdi bu sava daha yakından bakmak durumundayız.

Trajik Hata ve Eylemin Tekinsizliği

İlgili pasajı görelim önce:

> Tragedyanın konusu olan kişi ne erdem ve adalet bakımından öteki insanlardan üstündür ne de kötülüğü ve acımasızlığı yüzünden mutsuzluğa düşmüştür; insanlar arasında büyük bir üne sahip ve mutluluk içinde yaşayan, ama bir hata [*hamartia*] yüzünden mutsuzluğa yuvarlanmış kişidir tragedyanın konusu; sözgelişi Oidipous, Thyestes ve böylesi soylardan gelen ünlü kişiler. Öyleyse güzel öykü, kimilerinin söylediği gibi çifte değişimli değil de yalın olmalıdır; mutsuzluktan mutluluğa doğru olan değişmeyi değil, tersine, mutluluktan mutsuzluğa doğru olan değişmeyi göstermelidir; bu değişiklik kötülükten değil büyük bir hatadan [*hamartia megalē*] kaynaklanmalıdır; bu hata da ya söylendiği gibi birinin ya da ondan daha kötü değil daha iyi birinin hatası olmalıdır.[33]

Poetika'daki başka hiçbir terim (bir ihtimal *katharsis* hariç olmak üzere) *hamartia* kadar tartışma yaratmamıştır. Yukarıdaki pasaj *hamartia*'nın ne olduğunu değil, fakat ne olmadığını açıkça belirtir. O taammüden veya kasten yapılan bir "kötülük" olmayıp bir hatadır. Öte yandan, Aristoteles (burada zımnen, ama başka yerlerde açıkça) hatayı "kaza"dan, yani failin bütünüyle dışsal ve rastlantısal nedenlerle başarısızlığa uğradığı durumlardan da ayırt eder.[34] Öyleyse *hamartia*, yol açtığı sonucun fail tarafından istenmemiş veya kast edilmemiş olması bakımından haksız veya kötü edimlerden; fakat, bu sonucun rastlantısal olarak değil de faile bağlı olarak gerçekleşmesi bakımından da kazalardan ayrılır. Suç ve kaza, kötülük ve şanssızlık arasında bir yerde durur *hamartia*. Bir hatadır, ama ne tür bir hatadır? Örneğin Oidipus'un kim olduğunu bilmeksizin babasını öldürmesi ve daha sonra yine kim olduğunu bilmeksizin annesiyle evlenmesinde olduğu gibi, olguya dair bilgisizlikten

[33] Aristoteles, *Poetika*, 1453a8-16

[34] Örneğin *Nikomakhos'a Etik*'in 5. kitabında, kişinin başkasına zarar verdiği edimler, talihsizlikten olanlar veya kazalar (*atukhēma*), hatadan kaynaklananlar (*hamartēma*) ve taammüden yapılan haksız edimler (*adikēma*) olarak sınıflandırılır (1135b16-25).

kaynaklanan ve yıkıcı sonuçları olan bir "yanılgı" mıdır kast edilen şey? Yoksa, Oidipus'un kolayca öfkelenmesi veya kendi yargısına fazlaca güvenmesinde olduğu gibi, kahramanın karakterine dair zaaflardan doğan ve onu uğradığı felaketin kısmen de olsa sorumlusu kılan bir ahlaksal "kusur" mudur? Haklı olarak, her iki yorumun da fazlasıyla dar ve dışlayıcı olduğu; *hamartia*'nın hem kendi semantik içeriği hem de Aristoteles'in diğer metinlerindeki kullanımı bakımından alındığında, her iki durumu da kapsayabilen esnek bir terim olarak görülmesi gerektiği söylenmiştir.[35] Nihayetinde, bizzat Aristoteles'in vurguladığı gibi, hedefi tutturmanın tek bir biçimi, oysa ıskalamanın pek çok biçimi vardır.[36]

Aristoteles'in *hamartia* ile ne kast ettiği kadar önemli, hatta ondan daha önemli bir diğer soru da var ama: Aristoteles bu kavrama niçin ihtiyaç duymuş, onu niçin ideal olay örgüsünün asli unsurlarından biri olarak takdim etmiştir? Hemen belirtelim ki *hamartia* trajik etkinin ortaya çıkabilmesi, yani tragedyanın kendine özgü işlevi yerine getirerek izleyicide "acıma" ve "korku" duygularını harekete geçirebilmesi açısından son derece elverişli bir unsur. Aristoteles hem *Poetika*'da hem de *Retorik*'te acıma duygusunun normatif bir yargı içerdiğini belirtir. Bir başkasına acımamız, o kişinin başına gelen şeyi "hak etmediği" yargısına bağlıdır.[37] Kendi kötülüğü yüzünden felakete uğrayan kişi acıma duygusu

---

35 *Hamartia*'nın olguya dair bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılgı olduğu görüşü için bkz. P. van Braam, "Aristotle's Use of *Hamartia*", *The Classical Quarterly* 6/4 (1912): 266-72; Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, 378-83. Buna karşılık, terimin karakter kusurlarıyla ilintili olduğunu ileri süren ve failin ahlaksal sorumluluğunu vurgulayan bir yorum için bkz. Philip Whaley Harsh, "*Hamartia* Again", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76 (1945): 47-58. Nihayet, terimin daha kapsayıcı ve esnek bir biçimde anlaşılması gerektiği, nitekim Aristoteles tarafından da öyle kullanıldığı savı için bkz. T. C. W. Stinton, "*Hamartia* in Aristotle and Greek Tragedy", *The Classical Quarterly*, new series 25/2 (1975): 221-54; Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 212-29; Nancy Sherman, "*Hamartia* and Virtue", *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 177-96. *Hamartia*'nın anlamı hakkındaki tartışmanın yansımalarını *Poetika*'nın Türkçe çevirilerinde de gözlemlemek mümkün. Terim İsmail Tunalı'nın Almanca'dan yaptığı çeviride "suç", Samih Rifat'ın Fransızca'dan yaptığı çeviride "yanılgı", Nazile Kalaycı'nın Eski Yunanca'dan yaptığı çeviride ise "hata" olarak karşılanıyor. Hem sözcüğün kökensel anlamı açısından ("hedefi ıskalamak" anlamındaki *hamartanō*) hem de farklı *hamartia* biçimlerine işaret etme esnekliğine sahip olması bakımından, Türkçe'deki en uygun karşılığın "hata" olduğu söylenebilir.

36 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b28-34. Burada *Anna Karenina*'nın ünlü açılış cümlesini hatırlamamak mümkün değil: "Mutlu aileler birbirine benzerler, her mutsuz aileninse kendine özgü bir mutsuzluğu vardır". Lev Tolstoy, *Anna Karenina*, çev. Ergin Altay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 9.

37 Aristoteles, *Poetika*, 1453a4; *Retorik*, 1385b13-15.

uyandırmaz çünkü başına gelen şeyi hak etmiştir. Oysa hataya düştüğü için felakete uğrayan kimse, hatanın tanımı gereği bunu kasten veya taammüden yapmamış ve dolayısıyla başına gelen şeyi hak etmemiştir. Aristoteles'e göre trajik kahraman, bilhassa bu nedenle, taammüden yaptığı bir kötülük yüzünden değil fakat *hamartia* yüzünden yıkıma sürüklenen bir kişi olmalıdır.

Şunu sorabiliriz elbette: Aynı şey, düpedüz talihsizlikten ötürü felakete uğrayan kişi için de geçerli değil mi? Böyle bir kişi de, hiç şüphesiz, başına gelen şeyi hak etmemiştir ve dolayısıyla acıma duygumuzu harekete geçirir. Ancak şunu da sormamız gerekir: Böyle bir kişinin felaketi, yani bütünüyle dışsal veya tesadüfi nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan bir yıkım, bizi gerçekten veya en azından ahlaksal derinlik taşıyacak bir tarzda korkutabilir mi? Doğal felaketlere maruz kalan insanlara üzülürüz, ama bir Oidipus'un başına gelenler karşısında duyduğumuz korkuyu hissetmeyiz. Trajik öykünün bizde yalnızca acıma değil, fakat aynı zamanda korku uyandırmasını mümkün kılan şey, bu açıdan baktığımızda, kahramanın *bizim de düşebileceğimiz* bir hataya düşmesi ve *kendi yapıp etmeleri* sonucunda yıkıma uğramasıdır. Onun başına gelen şeyin bizim de başımıza gelebilir olması, bir doğal afetin dışsallığından apayrı bir biçimde, *kendimizden* kaynaklanan bir ihtimaldir; dolayısıyla dışsal değil içsel, uzak değil yakın bir ihtimaldir.

O halde, failin bir tür *hamartia* yüzünden yıkıma uğraması, bir yandan kasten yapılan kötülükten ötürü, diğer yandan da bütünüyle rastlantısal bir biçimde yıkıma uğramasından yapısal olarak farklı olup, acıma ve korku duygularını birarada harekete geçirmeye son derece elverişli bir izlektir. Öte yandan, Martha Nussbaum'un haklı olarak işaret ettiği gibi, burada yine de yanıtsız kalan bir soru var: Kahramanı yıkıma sürükleyen olayların hem "olasılık ve zorunluluk" uyarınca, yani anlaşılabilirlik koşulları çerçevesinde gerçekleşmesi, hem de bunun bizde bir acıma ve korku uyandırması için, *hamartia* gerçekten şart mıdır? Başka bir deyişle, kahramanın kendi hatasından kaynaklanmayan, ama doğal afetlerden farklı olarak yine de insan edimlerinden çıkan ve üstelik acıma ve korku duygularımıza pekala hitap eden durumlar yok mudur? Nussbaum örnek olarak *Troyalı Kadınlar*'ı zikreder: "Troyalı kadınların hikayesinde, esrarengiz veya anlaşılmaz bir şey yoktur. Savaş, tecavüz, kölelik, cinayet, tüm bunlar gayet kolayca anlaşılabilir. Fakat *onlar* [yani Troyalı kadınlar] hangi hatayı yapmış, bilerek veya bilmeyerek, tüm bunlara nasıl

yol açmışlardır?"[38] *Hamartia* trajik etkinin ortaya çıkması için elverişli bir araç olabilir, ama gerçekten zorunlu bir araç mıdır? Başka bir deyişle, *hamartia* vurgusunun, trajik olanı fazlasıyla dar bir çerçeveye hapsettiği ve böylece onun mahiyetine ilişkin anlayışımızı en azından bazı bakımlardan kötürümleştirme riski taşıdığı söylenemez mi?

Bu eleştiri, kendisi bakımından alındığında, haksız bir eleştiri değil. Yine de, yukarıda sorduğumuz soruyu, şimdi bu eleştiri ışığında tekrar sorabiliriz: Olay örgüsünün nasıl olması gerektiğine ilişkin çözümlemesinde Aristoteles *hamartia*'ya niçin merkezi bir rol yüklemiş, bu belki de fazlasıyla dar çerçeveyi niçin kabul ve hatta tercih etmiştir? Nussbaum'a göre, Aristoteles burada "tartışmalı bir estetik yargı"ya, *hamartia*'dan kaynaklanan sonuçların duygusal bakımdan daha etkileyici olduğu yargısına dayanmaktadır.[39] Elbette mümkün bu. Ama Stephen Halliwell başka bir olasılığa, üzerinde durmaya değer çok daha ilginç bir olasılığa dikkat çekiyor: Aristoteles, *hamartia* üzerinde ısrar etmek ve kahramanın düşüşünü kendi hatasına bağlamak suretiyle, tragedya geleneğinin dinsel dünya görüşüne karşı konum almış ve ona eleştirel bir müdahalede bulunmuş olabilir mi?[40] Trajik dünya görüşünde insanların mutluluğu veya mutsuzluğu yalnızca talihin cilvelerine, dünyanın olumsallığına, şans veya şanssızlığa değil, fakat aynı zamanda tanrıların eylem ve niyetlerine, onların bu dünyadaki yapıp etmelerine, yani tanrısal müdahalenin insan tarafından öngörülemez ve karanlık seyrine de derin bir biçimde bağlıdır. Daha doğrusu, *hamartia* kavramının dışarıda bıraktığı "talih" veya "şans" (*tukhē*) etmeni, yalnızca dışsal rastlantılarla değil, fakat aynı zamanda tanrısal istemle de ilgilidir. Eğer bu doğruysa, trajik sonu failin kendi hatasına bağlayarak Aristoteles'in yaptığı şey, bir anlamda, tanrısal müdahaleyi tragedyanın dışına sürmektir. Başka bir deyişle, trajik alanı "insani eylemlerin tanrısal güçlerle eklemlendiği"[41]

---

[38] Martha Nussbaum, "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity", *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 278.

[39] Nussbaum, "Tragedy and Self-sufficiency", 284.

[40] Halliwell, *Aristotele's Poetics*, 7. bölümün tamamı, ama özellikle 229-237.

[41] Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 46 vd. Aslında alıntılanan ifadenin geçtiği pasajın tamamı, tartışmamıza dair önemli bir not içeriyor. Dolayısıyla pasajı olduğu gibi aktarıyorum: "Trajik bir eylemin var olabilmesi için, kendine özgü karakterleri olan insan tabiatı kavramının zaten ortaya çıkmış olması ve bunun sonucunda insani ve tanrısal düzlemlerin karşı karşıya gelebilecek kadar birbirinden ayrılmış olması gerekir; fakat aynı zamanda birbirinden ayrılmaz görünmeyi de sürdürmeleri gerekir. Sorumluluğun trajik anlamı, insanın eylemi

bir alan olmaktan çıkartarak; evet, sonuçların niyetlerden, yapılan şeylerin kast edilenlerden farklılaştığı, dolayısıyla faillerin birer meful veya kurban haline gelebildiği, ama bunun *insansal* nedenlerle olduğu (dolayısıyla her şeyin "olasılık ve zorunluluk" uyarınca gerçekleştiği) bir alan haline getirmektir. Tek kelimeyle, trajik olanı "dünyevileştirmek" veya "sekülerleştirmek"tir.[42]

Bu yorum, ister istemez, başka bir soruyu da beraberinde getiriyor: Sekülerleşmiş bir tragedya, sahih veya otantik bir tarzda trajik olmaya devam edebilir mi? Böyle bir sorunun işaret ettiği problemler grubunu burada bir bütün olarak ele alamayız. Ama, en azından, olası bir yanıtın genel çerçevesine işaret edebiliriz. İnsanın bir yandan kendi yapıp etmeleriyle hayatına yön vermek istemesi, ama diğer yandan da kendisi tarafından bilinmeyen ve daha önemlisi *bilinebilir olmayan* tanrısal güçlerin tesirine maruz kalmasında –yani dünyanın tekinsizliğinde– trajik duyarlılığı besleyen bir dehşet rezervi olduğunu görmek güç değil. Oysa öykülenen olayların "olasılık ve zorunluluk" uyarınca gerçekleştiği, talihin ilahi kapristen arınarak rastlantı haline geldiği ve kahramanın kendi hatası yüzünden felakete sürüklendiği bir dünyada böyle bir dehşet rezervine yer yoktur. O halde, böyle bir dünyada trajik duyarlılığın kendisinden besleneceği şey, belki de, dünyanın tekinsizliği değil, fakat eylemin tekinsizliğidir. Eylemde bulunmanın hem kaçınılmaz, hem de riskli olmasıdır. Bir yandan sonsuz hata ihtimalleriyle, diğer yandan da başka eylem özneleriyle çevrelenmiş olan bir failin, kendi eyleminin sonuçlarını asla bütünüyle öngöremeyecek olması, fail olmak bakımından her zaman ve aynı zamanda bir meful veya kurban haline gelebilmesi ihtimalidir. Yapmanın ve maruz kalmanın birbirinden ayrılamaz olmasıdır. Aristoteles'in *hamartia* kavramı, bu açıdan bakıldığında, trajik olanın deneyimsel kökenlerini dehşet verici bir dünyada veya tanrısal istemin karanlık dehlizlerinde değil, fakat eyleme

öznenin içsel tartışmasına, niyete, taammüde yer verdiği, fakat tamamen kendine yeterli olmasını sağlayacak kadar tutarlılık ve özerkliği henüz kazanamadığı zaman ortaya çıkar. Tragedyanın asıl alanı, insani eylemlerin tanrısal güçlerle eklemlendiği, insanı aşan ve onun gözünden kaçan bir düzenle bütünleşerek failin bilmediği gerçek anlamlarını aldığı bu sınır bölgesinde yer alır."

[42] Halliwell, *Aristotele's Poetics*, 233. Bu yorumu sistematik olarak destekleyen önemli bir pasaj için bkz. Aristoteles, *Poetika*, 1453a33-b8. Aristoteles burada öykünün çözümü için (örneğin Euripides'in *Medea*'da yaptığı gibi) tanrısal müdahaleye başvurulmasını açıkça eleştirerek, çözümün öykünün kendisinden çıkması ve olaylarda hiçbir şeyin "akıldışı" (*alogon*) olmaması gerektiğini vurgular.

özgü risklerde veya eylemin kendi tekinsizliğinde aramaya dönük bir çabanın ifadesi olarak görülebilir.

Poetika'nın Politikası: Trajik Duygular ve Demokrasi

Buraya kadar *Poetika*'daki tragedya çözümlemesinin hem dünyanın neliğine dair "ontolojik" diyebileceğimiz bir katman, hem de bu dünyada fail olmanın anlamına ve koşullarına, yani eylem denilen şeyin risklerine ve insansal mutluluğun kırılganlığına dair "etik" bir katman içerdiğini gördük. Şimdi şunu soralım: *Poetika*'nın aynı zamanda "politik" bir katman da içerdiği söylenebilir mi acaba? Böyle bir sorunun haklı ve gerekli olduğunu teslim etmek için basit bir tarihsel gerçeği, tragedyanın Atina'da bizzat bir politik müessese olduğunu hatırlamamız yeterli. Aristoteles'in tragedyayı incelerken bu "bağlam"ı görmezden gelerek hareket ettiğini varsaymak kolay değil. Öte yandan, bize ulaşmış olan haliyle *Poetika*'nın özel olarak politik diyebileceğimiz savlar içermediği, *polis* ve tragedya ilişkisine dair herhangi bir şey söylemediği de bir gerçek. Halliwell'in deyişiyle: "Tragedyaya konu olan malzeme ile ahlakın siyasal veçhesi arasında ciddi bir ilişki olabileceğine dair *Poetika*'da hiçbir ipucu yoktur; Aristoteles'in çizdiği çerçevede öngörülen eylem, kapsamı bakımından, bireyin ve onun kişisel akrabalık ilişkilerinin ötesine uzanmaz."[43] Bu tespit doğru. Ama belki de Aristotelesçi tragedya analizinin *polis*'le ve politikayla, yani "ahlakın siyasal veçhesi" ile ilişkisini görmek için bakmamız gereken yer, tragedyanın ne *anlattığı* değildir. Bakmamız gereken yer, belki de, tragedyanın ne *yaptığıdır*. Şimdiye dek çeşitli vesilelerle zikrettiğimiz, ama üzerinde gerçekten durmadığımız bir noktayı hatırlamakta fayda var: Tragedyanın yaptığı şey, yani onun işi veya işlevi, "acıma" ve "korku" duygularını harekete geçirmek ve böylece bir *katharsis* sağlamaktır.[44] Şayet *Poetika*'nın politik katmanını açığa çıkarmak istiyorsak, tragedyanın ne anlattığına değil, anlattığı şeyi nasıl anlattığına da değil, fakat bunu niçin yaptığına bakmamız, yani trajik duyguların kendisini mercek altına almamız gerekiyor.

Katharsis ile başlayalım. *Hamartia* gibi *katharsis* de *Poetika*'nın kilit kavramlarından biridir; *hamartia* gibi *katharsis* hakkında da (en azından

[43] Halliwell, *Aristotele's Poetics*, 234.
[44] Aristoteles, *Poetika*, 1449b27-28.

metnin bize ulaşan kısmında) Aristoteles çok az şey söylemiştir; ve dolayısıyla, yine *hamartia* gibi, *katharsis*'in anlamı konusunda da köklü ve hararetli bir tartışma söz konusudur. David Ross 1923 tarihli ünlü Aristoteles monografisinde, bu tartışmanın o zamana kadarki ana hatlarını ustalıkla özetler.[45] Temel karşıtlık, her birinin elbette farklı versiyonları olmakla birlikte, *katharsis*'i bir tür "dinsel" arınma modeli uyarınca kavrayan görüşlerle, bir tür "tıbbi" arınma modeli uyarınca kavrayan görüşler arasındadır. "Arınma" terimi, birinci modelde, ruhun kirli tutkulardan "temizlenmesi", dolayısıyla saf veya arı bir hale getirilmesi anlamına gelir; ikinci modelde ise, bedendeki fazlalıkların dışa atılmasında olduğu gibi, ruhsal bünyede dengesizlik yaratan aşırı heyecanların "boşaltılması"na, böylece bünyenin sağaltılması veya yeniden denge durumuna getirilmesine işaret eder. Ross her iki görüşün de uzun bir geçmişi olduğunu, ama tıbbi modelin 19. yüzyılın sonuna doğru hakim hale geldiğini belirtir. Dinsel veya seremonik arınma görüşünün en önemli sorunu, belli duyguları kendisi bakımından kirli ve dolayısıyla ruhtan temizlenmesi gereken şeyler olarak görmesidir. Oysa, Ross'un haklı olarak belirttiği gibi, Aristoteles'in duygu anlayışında böyle bir varsayıma yer yoktur. Aksine, Aristoteles için, acımamız ve korkmamız gereken şeyler vardır ve duygusal tepkilerin doğru durumda ve doğru *ölçüde* gösterilmesi erdemin parçasıdır. Sorun duygunun kendisiyle değil aşırılıkla (yani ölçünün kaçırılmasıyla) ilgili olduğu için, fazlalılığın boşaltılması anlamındaki tıbbi arınma modeli Aristoteles felsefesinin ruhuna daha ugundur. Nitekim Ross, özellikle Jakob Bernays tarafından ortaya konan metinsel ve filolojik kanıtlarla birlikte, tıbbi modelin artık "neredeyse tartışılmaz" bir konuma geldiğini vurgular.[46]

Ne var ki Ross'un *katharsis*'e ayırdığı birkaç sayfalık tartışmada asıl kayda değer olan şey, bunların hiçbiri değildir; bu söylenenler, nihayetinde, köklü bir tartışmanın ustaca betimlenmesinden ibarettir. Asıl kayda değer olan şey, tıbbi *katharsis* modelinin artık büyük ölçüde kabul gördüğünü ve bunun haklı nedenleri olduğunu söyledikten hemen sonra, üstelik bu modelle herhangi bir tartışmaya girişmeksizin, Ross'un

[45] David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 437-41.

[46] Jakob Bernays, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama* (Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1880). Bernays'ın çalışması ilk olarak 1857'de yayımlanmış olup, burada atıfta bulunulan 1880 basımı, pdf olarak "açık erişim" kapsamındadır (https://archive.org/details/zweiabhandlungen00bernuoft).

(neredeyse sezgisel bir biçimde) başka ve üçüncü bir *katharsis* yorumu teklif etmekten kendini alamamış olmasıdır.

> Büyük bir trajediyi seyretmek ya da okumaktan bir şekilde yararlandığımız ve onun, bu etkisini acıma ve korkuyla yarattığı konusunda şüphe yoktur; ama bunun nedeni başka yerde bulunamaz mı? Acaba bunun nedeni, hayatlarında bu tür duyguları duyma konusunda çok az fırsata sahip olmalarından dolayı acıma ve korku duygusundan yoksun olan insanların bir kerelik kendi kendilerinden koparılmaları ve insan deneyiminin bu tür yükseklik ve derinliklerinin farkına vardırılmaları değil midir? Deneyimimizin bu genişlemesi ve bunun sonucu olarak elde ettiğimiz, "kendi kendimizi tanımamız ve kendimize karşı duyduğumuz saygı", trajediye verilen değerin gerçek nedeni değil midir?[47]

Ross başka bir şey söylemeksizin konuyu burada kapatır. O halde soralım: Burada ne bakımdan farklı bir *katharsis* yorumuyla karşı karşıyayız? Ross'un bu kısa pasajda, tabiri caizse "geçerken" dile getirdiği şey, *katharsis*'in ister dinsel isterse tıbbi anlamda bir "arınma" olarak değil, fakat bir "anlama" olarak, bir "farkına varma" olarak, "deneyimin genişlemesi" olarak, yani bir tür "açıklığa kavuşma" veya "aydınlanma" olarak görülebileceği tezidir. Bu son derece parlak tez, hemen ekleyelim ki, çağdaş *katharsis* yorumlarının da hareket noktasını oluşturur.[48]

Katharsis'in bir "arınma" (*purgation*) değil de bir tür "açıklık kazanma" (*clarification*) olduğu görüşü, Jonathan Lear'ın işaret ettiği üzere, iki önemli avantaja sahip.[49] Bunlardan ilki, söz konusu görüşün, otantik anlamda Aristotelesçi bir duygu anlayışına yaslanması; duyguları, sağaltmamız veya kendisinden arınmamız gereken yaşantılar olarak değil, dünyaya açılmanın, insansal deneyime katılmanın ve öğrenmenin kipleri olarak kavraması. Sözgelimi, bir kişinin benim için aslında ne

---

47 Ross, *Aristoteles*, 441.

48 Özellikle bkz. Leon Golden, "Catharsis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93 (1962): 51-60; "The Purgation Theory of Catharsis", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 31/4 (1973): 473-79; "The Clarification Theory of *Katharsis*", *Hermes* 104/4 (1976): 437-52; Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 168-201; Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 388-91; "Tragedy and Self-sufficiency", 280-83.

49 Jonathan Lear, "Catharsis", *Phronesis* 33/3 (1988): 303. Lear'a göre bu yorum hattı, önemli avantajlarına rağmen, fazlasıyla "kognitivist" olup, bütünüyle ikna edici değildir. Ne var ki Lear'ın kendi önerdiği *katharsis* anlayışının da, son tahlilde, bu "kognitivist" yorumun bir versiyonu olduğu pekala söylenebilir.

kadar önemli olduğunu, yani onun hayatımdaki hakiki yerini ve anlamını, ancak onu kaybetme tehlikesiyle karşılaştığım zaman ve bu tehlikenin bende yarattığı korku sayesinde anlamam pekala olasıdır. Burada "korku", şimdiye kadar açıkça farkında olmadığım bir hakikati bana "açan", onu benim için görünüşe çıkaran ve dolayısıyla "anlamamı" sağlayan bir yaşantıdır. Söz konusu *katharsis* yorumu, ikinci olarak, tragedyadan aldığımız özel hazzın mahiyetini yine otantik anlamda Aristotelesçi terimlerle açıklama imkanına sahip. Duygularımız aracılığıyla kendimize ve insanlık durumuna (Ross'un zarif tabiriyle "insansal deneyin yükseklik ve derinlikleri"ne) ilişkin bir görü kazanmamızı sağladığı için haz vericidir tragedya. Bir tragedyayı izlerken ya da okurken, duygularımın uyarılması sayesinde, kendime dair veya hayatta neyin önemli olduğuna dair bir hakikati fark etme noktasına gelirim. Ve bunu, aynı örnek üzerinden gidecek olursak eğer, sevdiğim birini "gerçekten" kaybetme tehlikesine maruz kalmaksızın yaşarım. Belki fazlaca basitleştirmek pahasına, ama önemli bir noktaya işaret etmek üzere şunu söylemek mümkün: Gerçek yaşamda öğreniriz çünkü acı çekeriz, tragedyada ise haz duyarız çünkü öğreniriz.

Hemen belirtelim ki burada söz konusu olan öğrenme, evet, bir tür ahlaksal öğrenmedir, ama didaktik bir öğrenme süreci değildir. Tragedya bize ne yapmamız veya nasıl yaşamamız gerektiğini söylemez; yani bize bir takım ahlaksal maksimler vermez. Ayrıca onun işi, çocuklar ve gençler için doğru rol modelleri sağlamak da değildir. Haklı olarak belirtilmiş olduğu gibi, "tragedyanın ahlaki etkileri, daima onun *sanatsal* etkilerinden çıkar".[50] Öyleyse, eserin izleyicide yarattığı heyecandan kaynaklanan, yani duygular aracılığıyla –özel olarak da acıma ve korku duyguları aracılığıyla– gerçekleşen bir öğrenme sürecinden bahsediyoruz. Üstelik yalnızca duygular aracılığıyla değil, fakat aynı zamanda duygular *üzerinde* gerçekleşen, yani duygularımızı eğiten veya biçimlendiren bir öğrenme sürecinden bahsediyoruz.

Duyguların eğitimi, Aristoteles için ahlaksal eğitimin önemli bir veçhesidir. Zira erdem, başka şeylerin yanı sıra, kişinin doğru duygusal tepkiyi doğru durumda ve doğru oranda gösterebilmesini de içerir.[51] Aristoteles *duyguların*, yalnızca (fizyolojik diyebileceğimiz) *hislerden* ibaret olmadığı, fakat her duygunun aynı zamanda bir *yargı* içerdiği veya

[50] Taylan Altuğ, *Son Bakışta Sanat* (İstanbul: YKY, 2012), 278.
[51] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b18-23.

bir yargıyla ilintili olduğu, dolayısıyla kognitif bir boyut taşıdığı görüşündedir.[52] Aslına bakacak olursak, fizyolojik denilebilecek hislerimiz Aristoteles için son derece yalın olup, temelde "haz" ve "acı"dan ibarettir. Sözgelimi "öfke", "utanç", "korku" ve "acıma" duygularının her biri, acı hissiyle birlikte bulunur. Fakat bunlar farklı duygulardır ve onları birbirinden ayırt eden şey de her birine özgü yargıların farklılığıdır. Acı hissi, başka birisinin bana karşı haksızlık yaptığı yargısından kaynaklandığında "öfke", oysa kendi yaptığım bir şeyin yanlış olduğu ve saygınlığımı zedelediği yargısından kaynaklandığında "utanç" halini alır. Aynı şekilde, yakın ve büyük bir tehlikeyle karşı karşıya olduğum yargısıyla birlikte bulunduğunda "korku", benim veya bir başkasının başına hak edilmemiş bir kötülük geldiği yargısıyla birlikte bulunduğunda ise "acıma" olarak ortaya çıkar. Bu tür tepkileri doğru durumda ve doğru ölçüde gösterebilmek, erdemli kişinin temel özellikleri arasındadır ve Aristoteles'e göre duygusal eğitim, işte bu nedenle, ahlaksal eğitimin asli bir unsurudur.

Peki ama, Aristoteles'in gözünde, bu duygu eğitiminin özel bir politik anlamı, "ahlakın siyasal veçhesi" ile özel bir ilgisi veya bağı var mı? Başka bir deyişle, acıma ve korku duygularının tragedya yoluyla eğitimi, erdeme yönelik ahlaksal eğitimin bir parçası olmak dışında, özgül bir siyasal değer veya işleve sahip mi? Benim yanıtım böyle olduğu yönünde. Bu yanıtın dayandığı temel varsayım ise şu şekilde ifade edilebilir: Aristoteles'in *trajik duygulara* dair analizi ile tragedyanın *demokrasiye* ait bir müessese olma vasfı arasında kayda değer bir mütekabiliyet vardır.[53] Dolayısıyla acıma ve korkunun Aristotelesçi analizi, bu duyguların ve onları eğiten bir müessese olarak tragedyanın demokratik rejim için neden bilhassa önemli olduğuna dair bir analiz olarak okunabilir. Şimdi, bu savın nasıl temellendirilebileceğini görmek

[52] Aristoteles'in "duygu kuramı" *Retorik*'in 2. kitabında, 1-11. bölümler arasında yer alır. Kuramın genel çerçevesine ve içerdiği güçlüklere dair ayrıntılı bir tartışma için Amélie O. Rorty'nin *Essays on Aristotle's Rhetoric* (Berkeley: University of California Press, 1996) derlemesinde yer alan şu makalelere bkz.: Stephen R. Leighton, "Aristotle and the Emotions", 206-37; John M. Cooper, "An Aristotelian Theory of the Emotions", 238-57; Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", 303-23.

[53] Aristoteles'in tragedyaya verdiği değerin "*dēmos*'un eğitilebilirliği" varsayımına dayandığını savunan benzer bir yorum için bkz. Stephen G. Salkever, "Tragedy and the Education of the *Dēmos*: Aristotle's Response to Plato", *Greek Tragedy and Political Theory* içinde, der. Peter Euben (Berkeley: University of California Press, 1986), 274-303.

üzere, Aristoteles'in acıma ve korku duygularını ayrıntılı olarak tartıştığı metne, yani *Retorik*'in 2. kitabına dönmemiz gerekiyor.[54]

Aristoteles korku ve acımayı, duygu dünyamızın aynı bölgesine ait akraba duygular olarak görür. Yıkıcı ve acı verici olaylar, hayatın gidişatını değiştirebilecek kötülükler karşısında hissederiz bu duyguları. Korkuyu harekete geçiren şey, böyle bir kötülüğün yakın bir gelecekte bizim başımıza gelebilecek olması; acıma uyandıran şey ise söz konusu kötülüğün, onu hak etmeyen bir kişinin başına gelmesidir. Şunu genel bir kural olarak alabileceğimizi söyler Aristoteles: "Kendimiz için korktuğumuz şey başkalarının başına gelince bizde acıma uyandırır."[55] Dolayısıyla korku esas olarak "ben"e dair, acıma ise "başkası"na dairdir. Korku kötülüğe uğrama ihtimalinin yakın olduğu yargısını, acıma ise kötülüğün hak edilmemiş olduğu yargısını içerir. Ancak bu ayrımlar, bizi söz konusu duygular arasındaki dinamik geçişgenliği görmekten alıkoymamalı. Korku ve acıma, birlikte ele alındıklarında, "insanlaştırıcı duygular"dır.[56] Kötülüğe maruz kalma ihtimali üzerinden "ben" ve "başkaları" arasında *köprü kuran* duygulardır. "Yaş, karakter, huy, konum ya da köken bakımından bizim gibi olan kimselere acıma duyarız; çünkü bütün bu durumlarda, aynı talihsizliğin bizim başımıza da gelebilmesi daha olasıdır."[57] Bu köprünün Aristoteles tarafından "politik dostluk" olarak da adlandırılan yurttaşlık bağıyla en azından ilintisi olduğunu, "ben" ve "başkaları" arasındaki benzerliğin kendi adımıza duyduğumuz korkulardan ötürü birbirimize yakınlık duymamıza zemin oluşturduğunu kaydedelim.

Aristoteles korku ve acımanın ne olduğunu ve onları ne tür durumlar karşısında hissettiğimizi tartışırken, bu duyguların hangi koşullar altında kötürümleştiği sorusuna da eğilir. Mesela bazı insanlar korku duymak için herhangi bir nedenleri olmadığı kanısındadırlar. "İnsanlar büyük varlık içinde oldukları ya da olduklarını sandıkları zaman, başlarına kötü bir şey gelebileceğini düşünmezler; bunun sonucu olarak da küstah,

[54] Aristoteles "korku"yu 2. kitabın 5. bölümünde (1382a19-1383b11), "acıma"yı ise yine 2. kitabın 8. bölümde (1385b12-1386b7) ele alır. Aşağıda *Retorik*'ten yapılan alıntılarda genel olarak Mehmet Doğan çevirisini izlemekle birlikte, George Kennedy'nin İngilizce çevirisinden de yararlandım ve Türkçe çeviriyi yer yer değiştirdim.

[55] Aristoteles, *Retorik*, 1386a27-28.

[56] Salkever, "Tragedy and the Education of the *Dēmos*", 296.

[57] Aristoteles, *Retorik*, 1386a24-27

kibirli ve pervasız olurlar – servetin, bedensel kuvvetin, dost ve güç bolluğunun yarattığı bir karakter türüdür bu."[58] Hem psiko-etik, hem de psiko-ekonomik diyebileceğimiz bu eleştirel gözlem, esasen oligarşik zihniyet dünyasını hedef almaktadır. Hiç kimsenin kendilerine bir şey yapamayacağı inancı, Aristoteles'e göre, böyle insanlarda başkalarının acılarına karşı bir kayıtsızlığı da beraberinde getirir: "Kendilerinin son derece şanslı kişiler olduklarını düşünenler acıma duymaz; bunların duydukları daha çok küstahlıktır."[59] Aristoteles, öte yandan, tam tersi durumda olanların, yani zaten yıkıma uğramış kişilerin de korku ve acıma duygularına kapalı olduğu görüşündedir. Bu tür kişiler olabilecek en kötü şeye zaten maruz kaldıkları (veya en azından kendilerini öyle gördükleri) için, hem kendi geleceklerine hem de başkalarına karşı kesif bir kayıtsızlık içindedirler.

Korku ve acıma duyguları, öyleyse, zengin ve güçlü olanlara özgü duygular değildir; ama en kötüsünü zaten görmüş olan ve dolayısıyla kaybedecek hiçbir şeyi olmayanların duyguları da değildir. Korku ve acıma, bu ikisi arasındaki "orta kesim"e, zengin ve güçlü olmayan, ama kaybedecek şeyleri olan insanlara özgü duygulardır. Aristoteles bu topluluğun kimlerden oluştuğunu canlı bir biçimde resmeder:

> Başlarına bir kötülük gelebileceğini düşünenler, daha önce başlarına böyle bir kötülük gelmiş ve onu atlatmış olanlardır; sağduyuları ve deneyimleri yüzünden yaşlı kimseler, zayıf kimseler, korkaklığa yatkın olanlar, bir de uzağı düşünebilecekleri için eğitimli kimseler. Bir de anababaları, çocukları ya da karıları hayatta olan kimseler; çünkü yakınlarımıza olan şey bize olmuş sayılır ve yukarıda sözü edilen kötülükler yakınlarımızın başına kolayca gelebilir.[60]

Bu tarifin işaret ettiği insan topluluğu, açıkça, "çoğunluk"tur. Hayatı şu veya bu biçimde zarar görebilir olan ortalama insanların, yani çoğunluğun duygularıdır korku ve acıma. Ve eğer bu doğruysa, trajik duyguların sınıfsal bir temeli, ayrıca söz konusu temele dayanan rejimler açısından da politik bir karşılığı var demektir. Başka bir deyişle, "ahlakın siyasal veçhesi" açısından baktığımızda, tragedyanın sağladığı duygu eğitiminin özellikle çoğunluğa dayanan rejimler için önemli olduğu sonucuna varabiliriz. Bu sonucun *Politika*'daki rejim ve sınıf analiziyle

[58] Aristoteles, *Retorik*, 1383a1-4
[59] Aristoteles, *Retorik*, 1385b22-23.
[60] Aristoteles, *Retorik*, 1385b24-30.

her bakımdan uyum içinde olduğunu hemen belirtelim. Aristoteles ortalama insanların tek tek değil, ama biraraya geldiklerinde siyasal meseleler hakkında doğru yargıda bulunmayı başardıklarını; ayrıca ortalama insanları harekete geçiren ihtirasların, güçlü ve zengin bir azınlığın ihtirasları kadar tehlikeli olmadığını; dolayısıyla ortalama insanlardan oluşan bir çoğunluğun *polis*'e özgü amacın gerçekleştirilmesi, yani "iyi yaşam"ın sağlanması açısından sağlam bir dayanak teşkil ettiğini; ve nihayet demokrasinin, tüm bu nedenlerle, bozuk rejimler arasında ıslah edilmeye, düzeltilmeye ve geliştirilmeye en yatkın rejim olduğunu savunur.[61] Tragedyanın *polis* için yaptığı iş, o halde diyebiliriz ki, acıma ve korku duygularının eğitimi yoluyla çoğunluğun "daha iyi" olmasına katkıda bulunmaktır.

Sonuç

Söze başlarken Aristoteles'in *Poetika*'daki tragedya tartışmasını yalnızca iyi bir tragedyada bulunması gereken "biçimsel" unsurların analiz edildiği bir tartışma olarak görmenin yanıltıcı olacağını ileri sürmüştük. Bunun neden böyle olduğuna ilişkin olarak buraya kadar söylediklerimizden çıkan sonuçları, şimdi üç nokta etrafında toplayabiliriz. (1) Aristoteles, Platon'dan bütünüyle farklı olarak, tragedyalarda anlatılan türde öykülerin (yani iyi insanların felakete uğradığı bahtsızlık öykülerinin) ahlak felsefesi zemininde ciddiye alınması gerektiği görüşündedir. "İyi"nin her bakımdan kendine yeterli olduğunu ileri süren Platoncu dünya görüşünün aksine, Aristoteles'e göre olumsallık, talih ve talihsizlik, insanın bu dünyadaki kaderinde azınmsanmaması gereken belli bir rol oynar. Trajik şiir, bu bakımdan ele alındığında, insanlık durumuna dair temelde doğru bir sezgiden hareket etmektedir. (2) Öte yandan Aristoteles, tragedyada öykülenen olayların

[61] Bu savları içeren pasajlar için bkz. Aristoteles, *Politika*, 3.11, 4.2, 4.11, 4.12. Bu bağlamda, Aristoteles'in rejimler tasnifine ve bu tasnifte demokrasinin yeri konusuna kısaca değinmekte fayda var. Aristoteles *Politika* 3.7'de demokrasiyi tiranlık ve oligarşiyle birlikte üç bozuk rejimden biri olarak zikreder. Ama tartışma ilerledikçe oligarşi ve demokrasinin aslında birbirinden epey farklı türleri olduğuna ve 3.7'deki basit tasnifin daha karmaşık ve dinamik bir tasnife doğru evrildiğine tanık oluruz. Bazı demokrasiler (özellikle çoğunluğun anlık kararlarının yasa hükmünde olduğu, dolayısıyla yasanın olmadığı demokrasiler) tiranlığa yakınken, başka bazı demokrasiler ise 4.11'de tartışılan ve Aristoteles'e göre ideal olmayan koşullarda uygulanması mümkün olan en iyi rejime yakındır. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 427-70.

"olasılık ve zorunluluk" uyarınca gerçekleşmesi ve tanrısal müdahalenin öyküden dışlanması gerektiğini söylerken, trajik şairlerin dünya görüşleriyle de örtük bir polemik içindedir. Trajik kahraman tanrıların kaprisleri veya ilahi güçlerin karanlık istemleri yüzünden değil, fakat kendi yapıp etmelerinden ötürü felakete uğramalıdır. Başka bir deyişle, insanlık durumundaki trajik olasılığın kökenleri tanrısal istemde değil, fakat eylem denilen insan etkinliğinin kendi risklerinde saklıdır; insanın kendi eyleminin sonuçlarını bütünüyle öngöremez oluşunda, yapmanın ve maruz kalmanın içsel bağıntısında, failin kendi yapıp etmeleriyle bir meful veya kurban haline gelebilmesinde saklıdır yani. (3) Tragedya, nihayet, sanatsal etkileri bakımından pratik bir değere sahiptir Aristoteles için. İnsan ruhunda "acıma" ve "korku" duygularını harekete geçirmesi ve söz konusu duygulara ilişkin bir "açıklık" kazanmamızı sağlaması, onu ahlaksal öğrenme süreçleri açısından önemli kılar. Üstelik trajik duyguların özellikle "çoğunluğa" dayalı rejimler için taşıdığı özgül önem göz önüne alındığında, tragedyanın bu pratik değeri doğrudan doğruya siyasal bir anlam da kazanmakta ve onu yurttaşlık kapasitesini besleyen bir kaynak haline getirmektedir.

Kaynakça

Altuğ, Taylan. *Son Bakışta Sanat*. İstanbul: YKY, 2012.

Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012.

_. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997. [*Nicomachean Ethics*. Çeviren Robert C. Bartlett ve Susan D. Collins. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.]

_. *Poietika*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Pharmakon Yayınları, 2012. [*Poetics*. Çeviren Stephen Halliwell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.]

_. *Politika*. Çeviren: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000. [*Politics*. Çeviren Carnes Lord. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.]

_. *Retorik*. Çeviren: Mehmet Doğan. İstanbul: YKY, 2006. [*On Rhetoric*. Çeviren George Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 2007.]

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

Bernays, Jakob. *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1880.

Braam, P. van. "Aristotle's Use of *Hamartia*". *The Classical Quarterly* 6/4 (1912): 266-272.

Cooper, John M. "An Aristotelian Theory of the Emotions". *Essays on Aristotle's Rhetoric* içinde 238-257. Derleyen Amélie O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1996.

Else, Gerald. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Golden, Leon. "Catharsis". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93 (1962): 51-60.

_. "The Purgation Theory of Catharsis". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 31/4 (1973): 473-479.

_. "The Clarification Theory of *Katharsis*". *Hermes* 104/4 (1976): 437-452.

Halliwell, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

_. "Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's *Poetics*". *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 241- 260. Derleyen Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Harsh, Philip Whaley. "*Hamartia* Again", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76 (1945): 47-58.

Kaufmann, Walter. *Tragedy and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Kraut, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lear, Jonathan. "Catharsis". *Phronesis* 33/3 (1988): 297-326.

Leighton, Stephen R. "Aristotle and the Emotions". *Essays on Aristotle's Rhetoric* içinde, 206-237. Derleyen Amélie O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1996.

Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

_. "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity". *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 261-290. Derleyen Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_. "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion". *Essays on Aristotle's Rhetoric* içinde, 303-323. Derleyen: Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1996.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006. [*The Republic*. Çeviren: G. M. A. Grube. Cambridge, MA: Hackett Publishing, 1992.]

_. *Kriton*. Çeviren Filiz Öktem ve Candan Türkkan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

_. *Phaidon*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

_. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Erman Gören. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

Rorty, Amélie Oksenberg. "The Psychology of Aristotelian Tragedy". *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 1-22. Derleyen: Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Salkever, Stephen G. "Tragedy and the Education of the *Dēmos*: Aristotle's Response to Plato". *Greek Tragedy and Political Theory* içinde, 274-303. Derleyen Peter Euben. Berkeley: University of California Press, 1986.

Sherman, Nancy. "*Hamartia* and Virtue". *Essays on Aristotle's Poetics* içinde, 177-96. Derleyen Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Stinton, T. C. W. "*Hamartia* in Aristotle and Greek Tragedy". *The Classical Quarterly*, new series 25/2 (1975): 221-254.

Tolstoy, Lev. *Anna Karenina*. Çeviren Ergin Altay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Vernant, Jean-Pierre ve Pierre Vidal-Naquet. *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. Çevirenler Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı, 2012.

Felsefe

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2015 Sayı: 5 ISSN: 2148-0958

Çiğdem DÜRÜŞKEN
SUNUŞ

*

MAKALELER

Bengü CENNET
Boethius'un Tesellisinde İnsan Olmak

*

Aylin ÇANKAYA
Platon'un *Symposion*'unda (Şölen) *Eros*'un (Aşk) Doğası Meselesi: Bir Ölümsüzlük Arzusu

*

C. Cengiz ÇEVİK
Cicero'nun Siyaset Anlayışında 'Tiran' Kavramı Üzerine Bir İnceleme

*

Eyüp ÇORAKLI
Çalışmanın Metafiziği: Hesiodos'ta Emek Fikri ve Bireyselleşme Süreci

*

Mehmet GÜNENÇ
Antik Yunan Felsefesi Bağlamında Filozofların Yetkinliği ve Bilgelik Sorunu

*

Hakan İŞÖZEN
Unsurlar ve *Psykhê* Arasındaki Rabıtanın Kurulmasındaki Ontolojik Güçlükler

*

Gamze KESKİN YURDAKURBAN
Platon'un ve Burke'ün 'Güzel' Anlayışları Üzerine Bir Deneme

*

Cengiz İskender ÖZKAN
Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı

*

Aliş SAĞIROĞLU
Quine ile Platon'un *Timaios*'unu Okumak

*

Özgür SOYSAL
Parrhesia: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştiri

*

Hüseyin Fırat ŞENOL
Tarihe Yaklaşımlar ve Tarih Felsefesinin Gelişimi Bakımlarından
Antikçağ Yunan Düşüncesi ve Aristoteles

*

Serdar TEKİN
Aristoteles'te Tragedya ve Etik: *Poetika* Üzerine Notlar

