

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANTİK FELSEFEDE HAKİKATİN TEMELLENDİRİLİŞİNE  
İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

**DOKTORA TEZİ**

**Mehmet AKSOY**

**KOCAELİ 2021**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANTİK FELSEFEDE HAKİKATİN TEMELLENDİRİLİŞİNE  
İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

**DOKTORA TEZİ**

**Mehmet AKSOY**

**Danışman: Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK**

**Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 14.07.2021/17**

**KOCAELİ 2021**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANTİK FELSEFEDE HAKİKATİN TEMELLENDİRİLİŞİNE  
İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

**DOKTORA TEZİ**

**Hazırlayan: Mehmet AKSOY**

**Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 14/07/2021/17**

**Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan Özbek**

**Jüri Üyesi: Doç. Dr. Sevinç Türkmen**

**Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Tanzer Yakar**

**Jüri Üyesi: Prof. Dr. Yıldırım Torun**

**Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Taşkın Erol**

**KOCAELİ 2021**

## ÖNSÖZ

Bir felsefe doktora dersinde sorduğu “yaşadığınız hayatın hakiki olduğunu neye dayanarak iddia edebilirsiniz?” sorusuyla hakikate dair bu çalışmaya başlamama neden olan, lisans eğitiminde de öğrencisi olduğum, tez danışmanım Prof. Dr. H. Sinan Özbek’e felsefi yaşamım üzerindeki emeğinden, bu çalışmaya gösterdiği yakın ilgiden ve çalışmayı eleştirel okumasından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Çalışma sürecinde tez izleme sınavlarındaki görüşleri, soruları ve eleştirileriyle tezin oluşumuna ve biçimlenmesine katkı sunan izleme komitesindeki hocalarım Doç. Dr. Sevinç Türkmen ve Dr. Öğr. Üyesi. Tanzer Yakar’a ayrıca teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
İÇİNDEKİLER .....	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT .....	IV
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

1. İÇERİK ve İLİŞKİ.....	4
1.1. DİLSEL ÇÖZÜMLEME.....	4
1.2. HAKİKATİ ORTAYA ÇIKARAN KURUCU KAVRAMLAR.....	10
1.2.1. Hakikat - Adalet .....	10
1.2.1.1. Dikazein – Krinein .....	13
1.2.1.2. Nomos – Thesmos.....	20
1.2.2. Hakikat – Saflık.....	25
1.2.3. Hakikat - Para.....	29
1.2.4. Hakikat - Bilgi.....	32
1.3. HAKİKATİN UYGULANDIĞI KAVRAMLAR .....	48
1.3.1. Logos.....	48
1.3.2. Bios .....	56
1.3.3. Eros .....	67

### İKİNCİ BÖLÜM

2. ANTİK FELSEFEDE HAKİKAT SÖYLEMLERİ VE FİĞÜRLERİ.....	108
2.1 .TEKHNE - HOCA .....	111
2.2 .KÂHİN - KEHANET.....	127
2.3. BİLGE - BİLGELİK .....	133
2.4. PARRHESİA - PARRHESİASTES .....	137
2.4.1. Tragedyalarda Parrhesia.....	139
2.4.2. Sokratik Parrhesia .....	147
2.4.3. Kinik Parrhesia.....	152
2.4.4. Stoacı Parrhesia.....	162

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KENDİLİK SORUNU .....	170
3.1 .KENDİLİK KAYGISI .....	170
3.2. KENDİLİK KAYGISININ “KENDİNİ BİL”E DÖNÜŞMESİ.....	180
3.3. KENDİLİK BİLGİSİ OLARAK KARTEZYEN AN VE RUHANİLİK.....	190
SONUÇ.....	201
KAYNAKÇA .....	204
ÖZGEÇMİŞ.....	208

## ÖZET

Bu çalışmada Michel Foucault'nun (1926- 1984) Antik Felsefe metnindeki hakikat okumasından hareketle hakikat düşüncesinin kaynağı ve kökeni gösterilecek. Kavramın birlikte ortaya çıktığı kavramlarla ilişkisi tartışılacak, aynı dönemde hakikat söylemleri olarak görülen söylemler analiz edilecek. Hakikat söylemlerini kuran öznelerin ne tür özneler olduğunun da gösterileceği bu çalışmada hakikat ile kendilik arasındaki sorun gündeme taşınacak. Çalışmanın amacı, felsefeyle bağları hiç kopmamış ama unutulmaya bırakılmış kimi felsefi temaları tekrar açığa çıkarmak olacak.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat, Logos, Bios, Eros, Parrhesia, Kendilik.

## ABSTRACT

In this study, the source and the origin of the idea of truth will be shown based on Michel Foucault's (1926- 1984) reading of truth in Ancient Philosophy texts. The relationship of the concept with the concepts with which emerged together will be discussed, and discourses seen as truth discourses in the same era will be analyzed. The problem between truth and selfdom will be brought to the agenda in this study, which will also discuss what kind of subject constitute the discourse of truth. The aim of the study will be to reveal some philosophical themes that have never been cut off from philosophy but have been forgotten.

**Keywords:** Truth, Logos, Bios, Eros, Parrhesia, Selfdom.

## GİRİŞ

Hakikat felsefenin en kadim sorunlarından biridir. Her felsefi söylem bir hakikat iddiası da taşır. Yaşamda olsun bilgide olsun genel olarak filozofların hakikat düşüncesi, mevcudun ya da kendinden önceki filozof ya da filozofların eleştirel olarak olumsuzlanması ya da kendinden önceki filozof ya da filozofların düşünmediğini düşünmesi olarak hep bir başkanın konumlanması üzerine kurulur. Genelde filozoflar yaşamla ya da bilgiyle kurulan ilişkiyi yanlış olarak düşünüp hakikati bir başka olarak konumlandırmaya çalışırlar. Örneğin Kantçı transandantal felsefenin epistemolojik sorgulaması ile Marksçı felsefenin ontolojik ya da pratik sorgulamasında sorgulama farklı yöntemlerle gerçekleşse de eleştirel olarak ilkinde *schein*\* ikincisinde meta fetişizmi \*\* olarak varılan ya da tespit edilen şey, nesnelerle ve dünyayla kurulan ilişkinin yanlışlığıdır. Dolayısıyla bu durumların olmaması olarak hakikat daima bir başkadır. Bir başka olarak hakikat, hakikat arayışı olarak düşünülen felsefi faaliyetin de ereğidir.

Yer yer unutulsa ya da gölgede kalsa da başından beri felsefi faaliyet daima felsefi bir varoluşla birlikte düşünülmüş ve bu nedenle yaşamdan hiçbir zaman kopmamıştır. Pythagoras'tan (İ.Ö. 470 – İ.Ö. 495) Sokrates'e, (İ.Ö. 469 – İ.Ö. 399) Kiniklerden Marksizm'e neredeyse her felsefi faaliyet aynı zamanda bir yaşama biçimi önerir. Nasıl yaşanması gerektiğine yönelik bir model sunma da olan felsefenin bu özelliği onun bilimden ayıran şeylerdendir.

---

\* Transandantal felsefenin temel kavramlarından olan *schein*'i Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kurmaca, yanılsama ve aklın deneyimi aşacak şekilde kullanılması olmak üzere üç anlamda kullanır. Burada kast edilen terimin üçüncü anlamıdır. "Hiçbir zaman kendinde nesneye değil ama her zaman onunla ilişki içinde özneye ait olan ve birincinin tasarımıyla ayrılmaz olan şey, görüngüdür ve öyleyse uzay ve zaman yüklemeleri hakli olarak genelde duyuların nesnelerine yüklenebilir ve bunda hiçbir yanılsama yoktur. Buna karşı, *kendinde* güle kırmızılığı, *Satrün*'e sapları ya da tüm dış nesnelere *kendinde* uzamı yükleyecek olursam ve bunu bu nesnelerin özne ile belirli bir ilişkisini göz önüne almaksızın ve yargımı bu ilişkiye sınırlamaksızın yaparsam, ancak o zaman yanılsama doğar." (Kant, 1993, s. 64).

\*\* Marx'a göre fiziksel şeyler arasındaki ilişki, metalar söz konusu olduğunda geçerli değildir. Ona göre metaların varlığı ile onlara meta damgasını vuran emek ürünleri arasındaki değer ilişkisi ile onların fiziksel özellikleri ve bu özelliklerden doğan maddi ilişkiler arasında mutlak bir bağ yoktur. Marx için burada insanlar arasındaki toplumsal ilişki şeyler arasındaki düşsel bir ilişki biçimine bürünür ve Marx bu ilişkiyi insan beyninin ürünü oldukları halde bağımsız canlı varlıklar gibi gördüğünü ve hem kendileriyle hem de insanla ilişkiye girdiklerini düşündüğü dinin kavramlarına benzetir. İnsan elinin yarattığı ürünlerden oluşan metalar aleminde de aynı durumun söz konusu olduğunu söyleyen Marx, "Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum" der. (Marx, 2011, s. 83).



Doğruluğun analizine yönelik bilimsel bir faaliyete dönüştürülmesi ve aynı bilim anlayışının nesnelliği felsefenin bir yaşama biçimi önermesini gereksiz kılarken din bu soruna el koymuş ve böylece yaşam ile felsefi hakikat arasındaki ilişki gölgeye itilmiş geride bırakılmış ve artık neredeyse unutulmuştur. Bir taraftan din tarafından yaşama biçimi önerme özelliğinin elinden alınması diğer taraftan neredeyse bilimsel bir faaliyete indirgenmesiyle felsefede hakikat daha çok doğru bilgiye ulaşma koşullarının ne olduğu düzleminde tartışılmıştır. Hakikatin bir doğru bilgi sorunu olarak ele alındığı ve ona ulaşım koşullarının ne olduğunun tartışıldığı yerde hakikat epistemolojik bir kategori olarak düşünülür ve onun sınırlarında tartışılır. Bu sınırdan ya da alanda hakikate bilginin olanaklılığı sorununu söz konusu bilginin doğru olduğundan nasıl emin olunabileceği gibi sorular takip eder. Böylece hakikatin analitiği olarak adlandırılabilir bilginin nasıl olanaklı olduğu, ona ulaşımın ve doğruluğunun koşullarının ne olduğu gibi soruların işlendiği bu epistemolojik düzlemde hakikate erişim bilginin belirsiz ve sonsuzlaşmasına taşınır. Hakikatin yalnızca bilgiyle ilişkisinde tartışıldığı yerde hakikat ile insan arasındaki ilişkideki hakikatin insan üzerindeki etkileri silinir; hakikatle karşılaşan insan üzerindeki hakikatin dönüştürücü, tamamlayıcı ve aydınlatıcı etkisi kaybolur. Bu tür nedenlerle hakikatin ele alınışında gölgede kalan ya da göz ardı edilen birtakım hakikatin kendini açığa çıkarma tarzlarını yeniden gündeme almak, hakikati epistemolojik bir kategori olmanın dışında da tartışmak özellikle kültürel, ekonomik ya da doğa nedenli kriz anlarında felsefenin soruna dair söz söyleyebilmesi için hem gereklidir hem meşrudur. Buna paralel olarak bu çalışma hakikat düşüncesinin kökenlerine ve kaynağına, başlarda hakikatin hangi toplumsal koşullarda hangi kavramlarla ve hangi insan tipleriyle birlikte düşünüldüğüne yönelik Foucault'nun kavramıyla aletürjik\* bir çalışmadır.

Çalışmada öncelikle kavramsal bir çözümleme yapılacaktır; kavramın hangi iktisadi ve politik durumlarda nasıl düşünüldüğü, birlikte ortaya çıktığı adalet ve adalet çeşitleri, yasa, iktidar, para, bilgi gibi kavramlarla ilişkisi incelenecek. Daha çok Antik

---

\* Foucault, doğru söylem olma iddiası taşıyan söylemlerin kendilerine has yapılarının çözümlemesine epistemolojik çözümleme, hakikatin tezahürüne yani sözlü ya da sözsüz ortaya çıkarılmasının olası yollarının bütününe ise hakikatin ifade biçimlerinden olan alethourges'ten hareketle aletürji der. (Foucault, 2018a: s. 5). Kabaca, aletürji bilgisiyle, yaşamla, iktidarla ilişkisinde hakikatin kendisini gösterdiği yerdir.

Yunan ve Roma metinlerine yoğunlaşılacak; kavramın söz (logos), yaşam (bios), aşk (Eros) gibi kavramlara uygulanışı, bu kavramların hakikatle ilişkilerinde nasıl düşünüldükleri ve yine bu kültürlerdeki kehanet, tekhne (yapma bilgisi), bilgenin bilgisi ve parrhesia\*\* gibi hakikat söylemi olarak ortaya çıkan söylemlerle bu söylemlerle ilişkisi dâhilinde kâhin, teknisyen ya da hoca, bilge ve parrhesiastes gibi söylemlerin taşıyıcıları da olan öznelerin kuruluşu modern mirasçılarıyla birlikte gösterilecek.

Son olarak hakikatin özne ile ilişkisinde temel sorunlardan olarak görülen kendilik sorunu “kendilik kaygısı” ve “kendini tanı” kavramlarının birbirleriyle, bilgiyle ve özneyle ilişkileri üzerinden tartışılacak; hakikatin Platoncu anında kendilik kaygısının “kendini tanı” olarak nasıl kendilik bilgisi biçiminde kuramsallaştırıldığı sunulacak. Bu kuramsallaştırmayla hakikatin kartezyen anına geçişi ve bunun özne üzerindeki etkileri gösterilecek. Buna alternatif olarak yaşamla ilişkisinde özneyi hakikate taşıyan bir pratik olarak kendilik kaygısına ,“kendini tanı”yla ilişkisinde, günümüz toplumu için teorik bir zemin açılacak.

---

\*\* Parrhesia, pan (her şey) ve rhema (söylenen) sözcüklerinden türetilir. Kelime anlamıyla her şeyi söylemek demektir. Sözcük İngilizce’ye free speech, Fransızca’ya franc – parler, Almanyaca’ya da Freimüthigkeit şeklinde çevrilir. Türkçeye, açık sözlülük, dürüstlük, samimi konuşma gibi anlamları içerse de bunları aşan yanları nedeniyle tam olarak çevrilemez. İsim halindeki parrhesia’nın fiil biçimi parrhesiazomai ya da parrhesiazesthai; parrhesia kullanan ise parrhesiastes’tir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. İÇERİK ve İLİŞKİ

#### 1.1. DİLSEL ÇÖZÜMLEME

Türkçede hakikat kavramı, gündelik dildeki kavramların çok anlamlılığından doğruluk ve gerçeklik kavramlarıyla aralarındaki anlam farklılığı göz ardı edilerek bazen bu kavramlardan birinin yerine geçecek şekilde kullanılır. Felsefe de gündelik dille yapılan bir faaliyet olduğundan bu sorundan kaçamaz. Hakikatin doğruluk ya da gerçekliğin yerine kullanılabileceğini ancak doğruluk ya da gerçekliğin bütünüyle hakikatin yerine kullanılamayacağını ya da hakikatin yerine kullanılmak için yeterli olmayacaklarını göstermek için kavramların dilsel bir çözümlemesi gerekli görünür.

Etimolojik olarak Arapçadaki hakk (doğru, gerekli, uygun, Tanrı) kökünden türetilen hakikat kökeni itibari doğruluk, uygunluk, gereklilik, bağlılık, bir nesnenin özü, kaynağı, yapısı gibi anlamlar taşır. Hakk (حق) kökü İbranice, Aramice ve Süryanicede taş a ya da metale oymak, yazmak anlamındaki hakketmekten gelir. Tanrı'nın sıfatlarından biri de olan hakk taş a veya metale oyulan ya da yazılan ferman, yasa, kural demektir. Arapça sözcük, İbranicedeki huḳḳā (הֻקָּה) kökünden türetilir; hakkın çoğulu olan hukuk kelimesinin de kökenidir. Hakka uygun olarak hakikat ise taş a ya da metale yazılmış veya oyulmuş olana; yasaya, kurala, fermana, bilgelige, Tanrı'ya, varlığa da uygun olan ve bu uygunlukla açığa çıkandır. (Eyuboğlu, 2017: s. 310)

Doğru, doğruluk, gerçek, gerçeklik kavramlarının hakikat kavramından farklı olduklarını en azından dilsel düzeyde göstermek için bu sözcüklerin Batı dillerindeki karşılıklarına sorunun bakmak çözümüne yardımcı olabilir görünüyor. Buna göre örneğin, İngilizcedeki reality, Almancadaki Realität ve Wirklichkeit sözcükleri gerçeklik sözcüğüyle karşılanır, İngilizcedeki truth ile Almancadaki Wahrheit sözcükleri de hakikat olarak çevrilirse, gerçeklik ile hakikatin karıştırılması sorunu dilsel olarak çözülür. Aynı şekilde İngilizcede true ve truth sözcüklerinin yanı sıra doğruya işaret etmek için correct, right ve correctness, rightness sözcükleri ve buna paralel olarak Almancada wahr ve Wahrheit sözcüklerinin yanı sıra richtig ve Richtigkeit sözcükleri de kullanılır. Bu durumda truth ve Wahrheit hakikat olarak,

correct, right ve richtig sözcükleri doğru olarak, correctness, rightness ve Richtigkeit da doğruluk olarak çevrildiğinde hakikat ile doğru ve doğruluğun karıştırılması sorunu da dil düzeyinde aşılmış sayılır.

Anlam itibariyle gerçek, varlığı kesin olan demektir. Felsefede en genel anlamıyla gerçek, düşünceden bağımsız olarak varolanı; düşünülene, tasarlanana, imgelenene karşıt olarak varlığı yadsınamaz olan durum, olgu, olay, nesne ya da niteliği anlatan bir terimdir. Gerçeklik ise en genel anlamda gerçek olmayı karşılama durumudur. Ancak eğer varolan gerçek olana indirgenmez, düş, hayal, bilinçdışı, töz, ben gibi belli bir zamanda ve mekânda yer almayan şeylerin varlığı da söz konusu edilirse gerçeklik varolanın ya da bazı varolanların bir özelliği olmuş olur. Bu anlamda gerçeklik reel olarak olanın durumuna karşılık gelir. Yine de her halükârda gerçekliğin taşıyıcısı ve gerçekliğin ilgili olduğu şey varolandır. Bu durumda, varolanların yapısı, özellikleri, diğer varolanlardan ayrımları ontolojinin konusu olduğundan gerçek ve gerçeklik de ontolojinin alanına girerler.

Felsefede doğruluğun ilişkin olduğu ya da doğruluğu taşıyan şey ise varolan değil, bilgiler, önermeler, ifadeler, kuramlar, savlar vb. bilgiye dair olan şeylerdir; doğruluğun taşıyıcısı yargıdır. Ancak yine de doğruluk varolana ilişkin bir bildirimdir ve bu nedenle bilgiler, önermeler, ifadeler, yargılar vb. doğruluğun ilişkin olduğu şeyler olarak ontolojinin değil, mantığın ve epistemolojinin alanına girerler.

Nasıl ki bir özne olmadan varolana ya da varolanlara ilişkin bir önerme, kuram ya da savdan bahsedilemeyecek ve bunun sonucu olarak doğruluk ya da yanlışlıktan söz edilemeyecekse, hakkında bildirimde bulunulacak varolan ya da varolanlar olmadan da önerme, kuram ya da savdan ve bunun sonucu olarak doğruluk ya da yanlışlıktan bahsedilemez. Bir bilgi, bir ifade, bir önerme ya da bir yargı bir şeye dair olduğundan doğruluğun dâhil olduğu epistemoloji daima bir ontolojiye yaslanır. Sonuç olarak gerçekliğin taşıyıcısı, varolan; doğruluğun taşıyıcısı, önerme ya da yargı ise taşıdıkları şeyler bakımından da gerçeklik ile doğruluk aynı değildir. Ancak gündelik dilde, “doğru aşk”, “doğru yaşam”, “doğru arkadaş” gibi ifadelerin yanında “gerçek aşk”, “gerçek yaşam”, “gerçek arkadaş gibi” ifadeler de mevcuttur. Bu durumlarda doğru ve gerçek, aralarındaki anlam farkı gözetilmeksizin varlığa ilişkin ve eşanlamlı olarak kullanılırlar. Bu kullanımlarda doğru olan ile olmayan ve gerçek olan ile olmayan arasındaki karşıtlık varlığın hakikati üzerinden kurulur. Örneğin

“doğru ve gerçek yaşam” hakiki yaşam iken “doğru ve gerçek olmayan yaşam” hakiki ya da yaşamın kendisi olmayan yaşam olarak düşünülür. Yukarıdaki örneklerde doğruluk ve gerçeklik varlığı ilişkin bir hakikat ifadesi olarak ontolojik anlamda kullanılmaktadır oysa doğruluğun epistemolojik bir kategori olduğunu söylendiği hatırlatılarak itiraz edilebilir.

Peygamber İsa ile Romalı Vali Pontius Pilatus’un karşılaşmalarına yönelik Harun Tepe’nin aktardığı Otto Friedrich Bollnow’un fikirleri soruna bir cevap olabilir. Kudüs’te geçen bu karşılaşmada, İsa Yahudilerin kralı olduğunu söylemekle suçlanarak Pilatus’un karşısına getirilir. Pilatus, “demek sen bir kralısın öyle mi?” diye sorduğunda İsa, “söylediğin gibi, ben kralım. Ben hakikate şahitlik etmek için doğdum, bunun için dünyaya geldim. Hakikatten yana olan herkes benim sesimi işitir” der. İsa’nın sözleri üzerine Pilatus “Hakikat nedir?” diye sorar. Bollnow’a göre, İsa’nın “Ben hakikatim” dediğinde ifade edilen şey, varlıksal doğruluk; Pilatus’un “Hakikat nedir?” sorusunda ifade edilen şeyse söylenenin yerindeliliğini sorgulayan bilgisel doğruluktur. (Tepe, 2016: s.20). Uluğ Nutku’ya göre bu karşılaşmada Pilatus’un sorusu, insanın inanma – bilme özelliklerini karşı karşıya getiren bir sorudur. Nutku için bilgi ve inancın kısmen örtüştüğü durum insanın bildiğine inanması gibi temel bir olgusal durumdur. Ancak kavramın içeriğinin dolaylı ya da dolaysız algıdan beslenmeyip tek başına gerçekliğe uzanmaya çalıştığı yerde inanç bilgiden kopar ve aynı kavram üzerinde inancın hakikati ve bilginin hakikati olmak üzere anlam karşıtlıkları belirir. Buna göre örneğin inancın hakikati zaman üstü, mutlak, kuşku götürmez, ilkeleri ve cevabı aynı iken bilgininhakikati sormayı, soruşturmayı, yanlışı elemeyi, bilinende ilerlemeyi gerektirir. İlkinde kaynak insanüstü bir bilinç varlığıyken ikincisinin taşıyıcısı yalnız insandır. (Nutku, 1998: s. 128-129).

Öte yandan Michael Landmann da ontolojik doğruluk ile epistemolojik doğruluk arasında bir ayrım gözetir ve ayrımın kaynağını kavramların Grekçe ve İbranicedeki anlam farklılıklarından hareketle ‘ayna’ ve ‘kaya’ metaforunu kullanarak açıklamayı dener. Buna göre, Batı felsefesinde belirleyici olan doğruluk anlayışı, Landmann’ın ‘ayna’ olarak simgeleştirdiği doğruluk kavramıdır ve verili bir durumu olduğu gibi yansıtan bu kavram bilgiye dairdir. İbranice kaynaklı ikinci doğruluk kavramı ise Landmann’a göre esasen varlığa dairdir ve bir şeyin, bir insanın ve doğal

olarak da Tanrı'nın güvenilirliğini ve sağlamlığını ifade eder ve Landmann onu kaya olarak adlandırır. (Tepe, 2016: s. 20).

Doğruluğun hakikat olmadığını düşünen M. Heidegger (1889 - 1976) de Teknolojiye İlişkin Soruşturma adlı metninde doğruluk (Richtigkeit) ve hakikat (Wahrheit) ayrımı yaparak doğruluğun hakikat olmaya yetmediğini gösterir. Heidegger için doğruluk öne konulana (Vor - stellende) ve karşıda durana (Gegen - stand) yönelip onda karşılaşılan bir şeyi saptayarak elde edilir. Ona göre bu yönüyle doğruluk gündelik bilgiyi ve deneysel bilimlerin bilgisini adlandırır. Oysa Heidegger'in bakış açısından hakikat, bir şeyin kendi özü içerisinde açılarak olagelmesini ve insanın bunun farkında olmasını ifade eder. Heidegger özü, mahiyet ya da nelik anlamında değişmeyen bir töz olarak düşünmez. Ona göre bir şeyin özü zaman içinde olagelme şekli, tarihsel mevcudiyetidir. Heidegger için doğruluk hakikat ilişkisi konusunda örneğin tekniğin ne olduğu sorulduğunda verilen cevaplar doğrudur ancak bu cevaplar onun özünü ya da hakikatini göstermeye yetmezler. Buna göre teknik araçsal ve antropolojik biryaklaşımdan hareketle bir amaç için yapılan bir araç ve bir insan etkinliği olarak düşünülür. Heidegger'e göre, teknoloji hakkında konuşurken göz önüne getirilen şeyle örtüşen bu tanım inkâr edilemeyecek kadar doğrudur. Ayrıca bazı açılardan eski el becerisine dayalı teknolojiye karşıt olarak modern teknolojinin farklı ve yeni bir şey olduğu iddia edilse de teknolojinin araçsal tanımının doğruluğu modern teknoloji için de geçerlidir. Heidegger'in örneğiyle, "Kara Orman"ın تنها bir vadisindeki bir bıçkılıhan Ren Nehri'ndeki bir hidroelektrik santrale kıyasla elbette ilkel bir araçtır" ancak "türbinleri ve jeneratörleriyle bir enerji santrali bile insan tarafından kurulan bir amaca yönelik yapılmış bir araçtır." (Heidegger, 1998a: s. 5). Sonuç olarak modern teknoloji debirtakım amaçlara bağlı bir araçtır ve teknolojinin araçsal tanımı onun için de doğrudur. Heidegger için bu tanımla teknikte her seferinde herhangi bir şekilde karşılaşılan araçsallık saptanmış/sabitlenmiş olur. Öyleyse doğru, irdelenmekte olan şeye uygun olanı tespit edip sabitler. Ancak Heidegger açısından doğru olmak için, bu sabitlemenin söz konusu şeyi hiçbir şekilde özünde ortaya çıkarması gerekmez. Oysa böyle bir örtüsünü açmanın olduğu yerde Heidegger'e göre hakikatin olageldiğini düşünür. Sonuç olarak bu düşünceye göre tek başına doğru henüz hakikat değil, hakikate ulaşabilmek için ancak bir araç olabilir. Heidegger için örtüsünü açma ise gerek doğadakendiliğinden

büyüyen şeylerin, gerek el becerisi ya da sanat yoluyla yapılan şeylerin açığa çıkması olarak gizlilikten gizli olmamaya doğru, Antik Yunan dilinde aletheia sözcüğüyle karşılanan, gizini açmadır.

Michel Foucault, Klasik Yunan düşüncesinde bir şeye doğru diyebilmeyi belirleyecek dört anlam ayırt edilebileceğini ya da dört biçim görebileceğimizi belirler. Bunlar açıklık, saflık ya da yalınlık, düzgünlük ve uygunluktur. (Foucault, 2018a: s. 190). Bu dört anlam Klasik Yunan düşüncesinin hakikat anlayışının dört temel ilkesidir.

Aletheia ve aléthés kelimeleri yapı bakımından olumsuz, anlam bakımından olumlulardır. Antik Yunancada –a ve –ne önekleri kelimeyi yapı bakımından olumsuzlaştırırlar. Örneğin a - logos, akılsız; a–trekés, kavissiz, düz; a – perion, sınırsız demektir. Yine örneğin ne–mertés, aldatmayan, kandırmayan anlamındadır ve samimi demektir. Yukarıdaki örneklerdeki gibi a–léthés de – lethe’nin (unutma) olumsuzudur vegizlenmemiş, saklanmamış anlamındadır; kendini bütünüyle görünüşe sunmuş, açığa çıkmış demektir.

Gizlenmemiş anlamında açıklık, a–léthés’in ilk anlamıdır. A–léthés, sadece gizlenmemiş ya da açık olan değil, aynı zamanda yalın olandır. Bu anlamda kendisine bir şey katılmamış ya da eklenmemiş, kendisinden başka bir şeyle karıştırılmamış olanda a– léthés’tir. A–léthés’in üçüncü anlam değeri ya da hakikatin üçüncü temel ilkesi düzgünlüğüdür. Düzgün olan, kendisini örtecek olan bükülmelerin ve kıvrılmaların olmamasıdır. Bu bağlamda hakiki olan için düzgün olmak, kendisini saptıracak çoğalmaların ve karışımların olmadığı durumda olmaktır. Yunancadaki hakikatin dördüncü anlam değeri, değişmez ve istikrarlı olmasıdır. Bu anlamda herhangi bir değişimin ötesinde var olup kendi özdeşliği ve değişmezliği içinde bozulmadan devam eden de a–léthés’tir. Bu anlamıyla a–léthés, herhangi bir değişimden muaf olarak değişmeden kalmak, özdeşliği, bozulmazlığı ve değişmezliği içinde varlığını sürdürmektir. Bu özellik hakikatin sapmaya, bükülmeye, gizlemeye, bozulmaya maruz kalmadan katışıksız, saf ve değişmez olarak kendi özdeşliği içerisinde sürgit kalabilme özelliğidir.

Bu dört temel ilke ya da anlam değeriinde iki şey göze çarpar. Bunlardan ilki, bu farklı değerlerin veya anlam alanlarının birbirlerini dışlamaması, anlamlar arasında karşılıklı bir ilişki bulunması ve birinin diğerini çağırması diğeryse bu dört değer alanında hakikatin yalnızca önermeler ve ifadelere değil, başka birçok şeye uygulanabiliyor olmasıdır. Bu bağlamda Foucault, gizlenmeyen, katıksız, düzgün, değişmeyen ve bozulmayan bir kavram olarak hakikatin hem dört anlamının hepsine hem de bu anlamlardan biri veya bazılarına yani varlık tarzlarına, yapma – etme tarzlarına, yaşam biçimine, davranış tarzlarına veya hareket biçimlerine uygulanabileceğinin altını çizer. Bu durum, hakikatin yalnızca epistemolojik ve ontolojik değil, aynı zamanda politik ve etik bir kavram olarak da düşünülebileceğini gösterir. Örneğin hakikatin gizlenmemesinden ve çoğalmaya maruz kalmayan katıksızlığından kaynaklanan aléthés’in düzgün olması dolayısıyla düzgünlükle ve uygunlukla uyum halindeki bir davranış veya bir eyleme tarzına da aletheia denilebilir. (Foucault, 2018a: s.191).

Başlarda hakikat, farklı ilişki ağları içinde düzenlenen Antik Yunan düşüncesinde, kendini şiirle ve adli prosedürlerde gösterir. Ancak bunu aynı zeminden farklı biçimlerde gerçekleştirir. Şiirle adli bir prosedür olarak işlenir ancak bu işlenişler birtakım dönüşümlerle farklı anlamlarda ortaya çıkar. Örneğin Homeros şiirinde adli bir zeminde işlenen hakikat Hesiodos şiirinde yine adli bir zeminde ancak farklı anlamlarda ve farklı bir düzenlenişle ortaya çıkar. Her ikisinde de mücadele söz konusu olsa da ilkinde meydan okuyucu bir yemin ikincisinde bilme, düzenleme söz konusudur.

Mücadele hakikatin şiir anı denilebilecek Homeros – Hesidos döneminde Yunan toplumunun karakteristik özelliğidir. Nietzsche (1844 - 1900) o dönemin Yunan’ını eski zamanın en insancıl insanları olarak görür. Ona göre eğer insan en yüksek ve en asil güçleriyle doğa ise vahşet, kaplanvari bir yok etme arzusu gibi doğal duygulara sahip Yunanlılar aynı doğallıkla nefretini doludizgin serbest bırakmayı bir gereklilik saymışlardır. (Nietzsche, 2015: s.35). Örneğin Nietzsche için Büyük İskender cesur Gaza savunucusu Batis’i askerlerinin önünde alay etmek için ayaklarını delerek sürüklerken Truva’da Hektor’un cesedini benzer bir sürüklemeye rezil eden Akhilleus’un iğrenç bir karikatürü gibidir. Nietzsche burada nefretin derinliklerinin görüldüğünü ve aynı şeyin kaybeden taraftaki bütün erkeklerin idam edilip kadın ve



çocukların köle olarak satıldığı Yunan savaş hukukunda da söz konusu olduğunu düşünür. Ona göre, Yunan heykeltıraşın sürekli savaşları işlemesi, İlyada'nın savaş resimlerinde Nietzsche'nin ifadesiyle bütün Yunan dünyasının naralanması da aynı nedenledir. Mitolojinin anlattığından anlaşılacağı gibi savaş ve mücadele arkaik Yunan toplumu için bir tür selamet ve kurtuluştur; Nietzsche'ye bu toplum için zafer vahşeti yaşama sevincinin zirvesidir. Ayrıca cinayet ve intikam Yunan hukuk kavramının da geliştiği yerlerdir. (Nietzsche, 2015: s.36).

Temel değerleri mücadele ve savaş zemini üzerinden belirlenen toplumun erdemi de ona uygun olarak yiğitliktir. Her yeteneğin savaşarak ve mücadeleyle gelişmesigerektiğini düşünen Yunanlılara göre eğitim de bu bağlamda yarışma ya da mücadele üzerine kurulur ancak yarış eğitiminin amacı bütünün, kent devletinin refahı içindir. Buna göre yarışmaya katılan genç kendinden çok ülkesini düşünür, kazandığında başına takılan çelengi şehrinin Tanrısına sunar. Nietzsche, “Bir Yunan gencinin bencilliğini alevleyen şehrin şerefi için araç olma arzusudur” der. (Nietzsche, 2015: s.40). Gençlerin yarışarak eğitildiği bu toplumda eğiticiler de kendi aralarında yarışır. Örneğin sanatçı sanatçıyla yarışır, bir dülgerin rakibi bir dülger ve bir sofistin en büyük rakibi yine bir sofisttir. Hesiodos'a göre biri savaş gibi yok edici ve olumsuz, diğeri örneğin meslektaşının işini kıskanarak daha iyisini yapmak için onunla mücadeleye girmek gibi yaratıcı ve olumlu olmak üzere iki tür mücadele vardır ve burası Hesiodos'un bahsettiği ikinci tür mücadeledir.

## **1.2. HAKİKATİ ORTAYA ÇIKARAN KURUCU KAVRAMLAR**

### **1.2.1.Hakikat - Adalet**

Foucault'ya göre Homeros dönemi Yunan toplumunda hakikat, söylenen ya da ifade edilen bir şey değil, karşısına çıkılan, kendisiyle yüzleşme kabul edilen ya da edilmeyen, kendisine teslim olunan ya da olunamayan endişe verici özerk bir kuvvettir. Foucault'nun örneği İlyada'da Menelaos ile Antilokhos arasındaki anlaşmazlığı gideren yeminin ortaya çıkardığı şeydir.\* Foucault'ya göre burada

---

\*Truva Savaşı'nda Akhilleus, arkadaşı Patroklos'un ölümünden sonra birinciye “becerikli bir kadın ve yirmi iki ölçeklik kulplu bir uçayak”, “ikinciye altı yaşında bir kısrak”, üçüncüye, “ateşe değmemiş bir kazan”, dördüncüye “iki ölçeklik altın” ve beşinciye “iki kulplu ateşe değmemiş bir kap” vermek üzere biraraba yarış düzenler. Yarış sırasında, yarışa katılanlar arasındaki Antilokhos, yolun daraldığı

hakikat sözcüğü kullanılsa da söz konusu olan şey hakikattir ve onu açık eden şey söylem değil, onun adına yemin edenin cüreti veya korkusudur. Çünkü yeminle taraflar, hakikat sınavının karar verici nitelikte olmasının da nedeni olan tanrısal tahakkümün hüküm sürdüğü başka bir mekâna dâhil olurlar. Antilokhos'un yemin etmekten kaçınması da kendini bu evrende açığa çıkaran hakikatin gücündendir. Ayrıca Antilokhos'un yemin üzerinden hakikat oyununa dâhil olmasıyla hakikate açık hale gelmesi bir yargıcın kararının veya birhakemin devreye girmesinin sonucu değil, yeminle kurulan ve zemini mücadele olan bu oyunun kendisidir. Bu oyunda taraflardan birinin diğerine meydan okuması, onu bir mücadeleye davet etmesi, sorusu "hakikatle yüzleşmeye var mısın yok musun?" olan, onun hakikat sınavına tabi olup olmadığını sınavan bir sınaama söz konusudur. Bu sınaama oyununda savunma makamı (Antilokhos) mücadeleye girmeyi kabul ederse kazanır, reddederse kaybeder ve kazanan meydan okuyan (Meneleos) olur.

Foucault için bu durum mücadele zemininde gerçekleşen hakikatin işlem gücüdür. (Foucault, 2016: s. 76). Sınavın karar verici nitelikte olması yukarıda da belirtildiği gibi yeminin bir mekân değiştirmeye neden olmasındandır. Yeminle dâhil olunan mücadele zemininde bundan sonra tartışma tanrılarla ya da tanrılara karşı yapılır ki zaten yemin detanrılar adına edilir. Karar verici mercii de bu yeni mekândaki tanrısal güçtür. Buna göre, yemin etmeye cüret eden kişi kendini tamamen tanrıların gücüne teslim eder. Dolayısıyla yalan yere yemin ederse tanrıları karşısına almayı göze almış demektir. Böyle bir durumda tanrıların öfkesini üzerine çekmesi ve bu öfke tarafındancezalandırılması riski söz konusudur ancak bu cezalandırma ne kesindir ne de olay anında ve doğrudan gerçekleşen bir şeydir. Olası bir cezanın zamanı ve biçimi, cezanın gerçekleşeceği son ana kadar gizli kalır. Buradaki sorun tanrısal gücün kararını hakikat yönünde verip vermeyeceği sorunudur çünkü hakikat tanrıları bağlamaz.

---

bir yerde diğer yarışçı Menelaos'un arabasını sıkıştırır. Arabaların çarpışmaması için Menelaos arabasını yağmur suyuyla dolu, bütün yolu çukurlaştırıp kesen çatlağa doğru sürmek zorunda kalır ve böylece Antilokhos, Menelaos'u geçer. Yarışın birincisi Sthenelos, ikincisi Antilokhos ve üçüncüsü Menelaos olmuştur. Homeros'un ifadesiyle Antilokhos, Menelaos'u çabuklukla değil, kurnazlıkla geçmiştir. Antilokhos'akızan Menelaos, onun atlarını kendi atlarının üzerine sürdüğünü, yitliğini beş paralık ettiğini söyler ve bu duruma yönelik Argoslular'ın önde gelenlerinin bir hüküm vermesini ister. Daha sonra bu önerisinden cayar ve hükmü kendisinin vereceğini belirterek Antilokhos'tan atlarını engellemediğine dair Poseidon üstüne yemin etmesini ister. Antilokhos, henüz genç olduğunu, taşkınlığının ve düşüncesinin toyluğunun nedeninin gençliği olduğunu belirterek haksızlığını kabul edip geri çekilir. (Homeros, 1981: XXIII, 265- 585, s. 493, 503).

Dolayısıyla yemin edenin yemin sınavı sonrasında başına ne geleceğini ancak kâhinler bilebilir ancak eğer tanrılar cezalandırmaya karar vermişlerse bu cezadan kaçmak mümkün değildir. Foucault'ya göre, yeminle kişi, günün birinde patlayacak olan bir hakikatin görünmez krallığına girmiş olmaz. Yemin daha çok “kavgayı, mücadelenin riskleriyle mukayese kabul etmeyecek risklerin söz konusu olduğu ve insan bakışının kavrayamayacağı yasalara tabi olan bir bölgeye doğru kaydırır.” (Foucault, 2016: s. 77).

Homerosçu yargılamada hakikatin savaşçılar grubuna özgü yemin ederek meydan okumayla ortaya çıkmasının yanında kent ya da kır ortamındaki bir anlaşmazlığın giderilmesi için bir otorite olarak yargıcın devreye girmesiyle ortaya çıkması da söz konusudur. İkinci yargılamaya örnek olarak Foucault, İlyada'daki Akhilleus'un kalkanının yorumlandığı bölümü gösterir.\* (Foucault, 2016: s. 79). Truva savaşında Patroklos öldüğünde üzerindeki silahlar Akhilleus'undur. Patroklos'un ölümünden sonra savaşa tekrar girmeye karar veren Akhilleus silahsız olduğundan anası Thetis, Hephaistos'tan Akhilleus'a yeni silahlar yapmasını ister. Thetis'e kurtulmalık borcu olan Hephaistos onun isteğini kabul eder ve Akhilleus'a kalkan, zırh, tolga, dizlik gibi yeni silahlar yapar ve kalkana çeşitli figürler işler. Foucault, kan diyeti için bir anlaşmazlığın yargılanmasının anlatıldığı bu figürlerden birini, arkaik Yunan toplumunun yargılama örneğine tanık olarak gösterir.

Bu sahnede bir anlaşmazlık sonrası anlaşmazlığın giderilmesi için başvurulmuş yargıçların yaşlılar olması, her yargıcın söz aldığı anda bir süreliğine egemen olması ve yargıçla egemenlik arasında kısmi ve sınırlı bağ kurulması, en doğru kararı verecek olan yargıcın ödüllendirilmesi gibi hususlar dikkat çeker. Burada yargıcın egemenliğinin kısmi ve sınırlı olması, diğer yargıçların daha iyi bir fikir belirtmelerinin mümkün olmasından ve söz konusu yargılamanın kendisindedir. Egemenlik, simgesel olarak yargıçların elindeki değnek ya da asadadır. Dikkat çeken hususlardan biri de yargıçların kimin katil olduğuyla yani cinayetle değil, kan diyetinin ödenip

---

\* “Pazar yerinde giriyordu halk birbirine, kan diyeti için tartışıyorlardı iki adam, biri diyordu her şeyi ödedim bakın işte, hiçbir şey almadım diyordu öbür adam. Sonunda bir yargıca başvuralım dediler, halk bağrışıyor, kimi birinden yana çıkıyor kimi ötekenden yana, haberciler tutmaya çalışıyor halkı, yaşlılar cilalı taşlar üzerinde oturuyordu, kutsal çevrede, çınlak sesli habercilerin değnekleri vardı ellerinde, kalkıp değnekle yargı veriyorlardı sırayla. İki altın külçe duruyordu ortada, alacaktı altını en doğru yargıyı veren.” (Homeros, 1981, XVIII, 497-507).

ödenmediğiyle ilgilenmeleridir ve bu husus Homerosçu yargılamanın en önemli özelliklerindendir. Çünkü burada söz konusu olan olayın ya da olgunun gerçek olup olmadığı değil, dava örneğindeki kan diyetinin hakkınca verilip verilmediği, tazminatın usulüne göre yapılıp yapılmadığıdır. Bu yargılamada belirleyici unsur usuldür, Themis'tir.\* Dolayısıyla yargıçlar olayın yaşanıp yaşanmadığını ortaya çıkarmakla değil, verili bir durum karşısında ne yapılması gerektiğini söylemekle yükümlüdürler. Dikkat çeken başka bir unsur adli işleyişin ya da hukukun öznesinin birey olmayışıdır. Çünkü iki tarafın da baskı oluşturan, kendilerini ortaya atmak isteyen ancak nöbetçiler tarafından engellenen taraftarları olduğundan bu davanın ya da hukukun öznesi tek başına birey değil, bireyin dayanışma içinde olduğu gruptur ve dava sonucunda kazanacak ya da kaybedecek olan da birey değil, onun dayanışma içinde olduğu bu grup olur.

#### **1.2.1.1. Dikazein – Krinein**

Foucault açısından savaşı toplumları nitelediği belli olan bir politik – adli düzenlemenin ortaya konulduğu bu metinde karar tayin edici yeminden farklı olarak yeni bir yargı, usul ve hüküm türü belirir. Foucault'ya göre bu yeni yargı türünün asıl habercisi Hesiodos'un miras hakkının bir kısmına el koyan kardeşi Perses'e seslenirken ortaya çıkar. Buna göre Hesiodos, Perses'e "Gel bu davamızı halledelim seninle Zeus'tan gelme doğru yasalarla. Mirası paylaştık bitti, sen alacağını aldın yargıçlara bol bol rüşvet yedirerek" derken nedeni köylüler arasında metalara ve mülklere dair yaşanan anlaşmazlık olan iki tür adaletten bahsetmektedir. (Hesiodos, 2018: 35-40). Buna göre, rüşvet yiyen yargıçlar tarafından gerçekleştirilen kötü adalet, davacıya sahip olmadığı şeyleri vermiştir ancak Zeus'tan gelme doğru yasalarla sağlanacak iyi adalet kişiye kendi payının verilmesini ve o payın korunmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla bir tarafta rüşvet yiyen yargıçlar tarafından uygulanan ve dayatılan adalet diğer tarafta tanrısal yasalara uygun adalet olmak üzere iki tür adalet söz konusudur. Bu iki tür adaleti Foucault, dikazein ve krinein karşılığı olarak adlandırır ve krinein'i adli kurumlar ve pratikler yoluyla adil ve doğru söylemin

---

\* Hesiodos'un Yasa Tanrıçası olarak konumlandığı Themis, Zeus'un ölümsüz eşlerinden biridir ve Horalar'ın annesidir. "Sonra Themis'le evlendi Zeus, ışık saçan yasalar tanrıçasıyla. Bu tanrıçadan doğdu Horalar." (Hesiodos, 2018: 901). Homeros'ta da adalet tanrıçası olan Themis, Uranos ile Gaia'nın kızıdır. (Homeros, 1981: XV 87-99. XX 4-6).

yerleşmesi anlamında adaletin sessiz ve yetersiz kaldığı bir konuda ya da bir kişinin uğradığı zararın tazmin edilmesi gerektiği bir durumda işlev gören yargılama biçimi olarak tanımlar. (Foucault, 2016: s. 90).

Bu yargılamada yargıçlar, “ya taraflar yemin etmedikleri için ya da onların yeminine ilave yapmak için yemin ederler.” (Foucault, 2016: s.90). Dolayısıyla yargıçların yemininin de yargılamaya katılmasıyla yeminde bir çoğalma söz konudur. Dikazein’de hakikate dair söz davacılar tarafından dile getirilirken ve davacılar yeminleriyle hakikatin şiddetine açık hale gelirken krinien’de yargıç, yasalara uyacağına yemin ederek hakikatle kurulan ilişkide kendini tıpkı davalılar gibi tanrıların intikamına açık hale getirir. Ayrıca burada davacıların yeminleriyle ilgili bir yer değiştirme de söz konusudur. Önceleri davalıların yemini onları hakikatin intikamına açık hale getirirken burada yalan yere yemin de söz konusu olabileceğinden artık davacıların yemini bir kanıt işlevi görmez olur: “Yeminler gelir eğri yargıların ardından ve Adalet yükseltir o zaman sesini rüşvetle hak yiyenlere karşı. Ve düşer ağlayarak ardına insanların, o insanlar ki sürmüşlerdir Adalet’i haksızca evlerinden yurtlarından dışarı.” (Hesiodos, 2018: 219-224).

Yargıcın yemininin dâhil olmasıyla kurulan bu yeni yargıda yargıcın hükmü zaferin ilanı olur ve böylece hüküm yeni bir işlev kazanır. Ancak bu durumda hükmün kriterinin ya da ölçüm ilkesinin ne olduğu sorusu doğar. Hükümün ölçüsünün ne olacağı sorusu hakikat ile adalet arasındaki ilişkiyi de açık eder çünkü adil hüküm Dike’ye \*uygun hükümdür. Adil yargılamada (dikaion) uyulması gereken ölçüt olan Dike’yi Hesiodos, İşler ve Günler’de, kentin mutluluğu ve mutsuzluğuna dair bölümde, adaleti talep eden tanrıça olarak gösterir. Hesiodos, Zeus’un yeryüzüne gönderdiği ve sayıları otuz bine varan ölümsüzlerden biri olarak bahsettiği Zeus’un kızı Dike için “Biri saygısızlık etmesin ona, haksızlık edilirse hemen gider oturur dizleri dibine Babası Zeus’un, Kronos oğlunun ve dert yanar ona insanların haksızlığından. Ne yazık ki bütün halk çeker cezasını kötü karar veren yolsuz kralların” der. (Hesiodos, 2018: 258 - 261). Burada dikkat çeken unsur kralların adaleti Dike’ye uygun olarak dikaion

---

\* Hesiodos’ta Zeus ile Thesmis’in kızıdır; Horalar’dan biridir. “Dike, en haklı yargılar veren tanrıça.” (Hesiodos, 2018: 903).

ilkesine göre vermediklerinde adaletin kenti terk edip bütün halkın mutsuzluğuna neden olması, bir kişinin suçunun bütün kenti etkilemesidir.

Rüşvet yiyen kralların adaletsizliğine karşı talep edilen dikaion, alınan şeylerin tamı tamına ve zamanında iade edildiği adalettir. Dolayısıyla ortak ölçü, uzlaşma ve karşılıklı anlaşma bu adalet anlayışında öne çıkan unsurlardandır. Bu yeni adalet anlayışında adalet, tanrıların belirsiz bir zamanda gerçekleşecek intikamı olarak değil, yükümlülüklerden, borçlardan ve tahsilâtlardan oluşan ölçümle ilgili bir sistemde ve kamusal alanda meydana gelir. Ayrıca bu adil ve ölçülebilir borç düzeni zamanın, hasatların, gökcisimlerinin, günlerin ve çalışmanın düzeni olarak evrenin ölçülebilir düzenine de bağlıdır.

Dayanağı adalet olan krinein'in adil olma özelliğini belirleyen unsurlar yemine dayalı ve meydan okumayla gerçekleşen eski tip adaleti düzenleyen unsurlardan farklıdır. Tamamen usule dayalı ve biçimsel kuraldan oluşan eski tip adalet karşısında krinein'de dünya düzenine bağlılık, döngülerin ve iadelerin belirli bir zamanda ve bir ölçüye göre gerçekleşmesi söz konusudur: "Komşudan ödünç aldığımı tanesi tanesine say, tastamam da geri ver, mümkünse fazlasıyla. Böyle yaptın mı darlıkta yardım görürsün." (Hesiodos, 2018: 349 - 352). Foucault'ya göre, meydan okuyucu yeminle ortaya çıkan hakikat sistemindeki adaletten farklı olarak ölçü, komşuya verilmesi istenen fazlalık, zaman ve tekrar gibi unsurlar adli yargılamanın içkin kurallarını şekillendirip adaleti tesis eden unsurlardır. Burada her iki durumda da adaletin belirli bir iktidar ilişkisinde ortaya çıktığına ve krinein'de yeni bir iktisadi ilişkiler içinde olunduğuna dikkat edilmelidir. Birinde tanrıların hükmünün egemen olduğu iktidar ilişkileri diğerinde sitenin iktidarı söz konusudur. Ayrıca politik özelliğinin yanında adalet zemin oluşturan ve onu talep eden köylüler arasındaki borç sistemi olduğundan buyargılama yeni bir iktisadi ilişkiler içinde gerçekleşir.

Zamanın belirli dönüşlerine ve şeylerin ölçüsüne göre gerçekleşen krinein'de eski adalet anlayışındakinden farklı olarak hafıza da anlam değiştirir. Meydan okuyucu yeminle gerçekleşen hakikat anlayışında hafıza, Zeus'un kuralları ve adetlerinin unutulmaması anlamında usul ve biçimle ilgili yorumlamaya; krinein'deyse zamanın dönüşümlerinin aynı ölçüyü yeniden ortaya koyması için ölçüyü zamanda saklamaya, aynı olanı korumaya, kayıt altına almaya yöneliktir. Bu anlamda yeni hafıza yazıdır.

Bu yeni adalet anlayışında hakikat olanı olduğu kadar olması gerekeni de söyler. Çünkü ölçüye dayalı yargılamada hükmün adil olması için ifade edilmesi gereken hakikat, hem aynı olan öğelerin, tekrar eden tarihlerin ve zamanın dönüşünün ifadesi olarak olanı hem de bölüşümlerin ve borçların nasıl yapılması gerektiğinin ifadesi olarak olması gerekeni söyler. Yapılması gerekenin söylenmesiyle dönemin Yunanlıları için çok da olumlu bir anlama sahip olmayan çalışma, evrenin düzeninin bir parçası olarak önem kazanır. “Çalış Perses kardeş, sersemlik etme, tanrıların insanlara verdiği işi yap. Yoksa günün birinde çoluğun çocuğunla kapı kapı dolaşır dilenirsin.” (Hesiodos, 2018: 399 – 402).

Hakikatin dönüşümünde dikkat çeken başka bir unsur yeni hakikatin şeylerin örtüsünün açılması olarak düşünülmesidir. Ayrıca Tanrı buyruğuna uygun olarak dünyanın düzeniyle de uyum içinde olan adalet anlayışında adil hükmün sitede düzenide sağlayacak olması, adaletin doğrudan doğruya politik işlevini gösterir. Bu anlayışta yasa yapıcı, dünyanın düzenini de dile getirmiş olduğundan adil olanın ifadesi aynı zamanda şeylerin düzeninin de ifadesidir. Sonuç olarak krinein’le birlikte adli söylem ve pratikte hakikatin öne sürülmesinin yeni bir türü ortaya çıkar ve bu yeni biçim adalet söylemini bir taraftan egemenliğin uygulandığı politik söylemle diğer taraftan dünyanın düzeninin ifade edildiği bilgi söylemiyle iletişime sokar. Foucault’ya göre bu söylem en yüksek ifadesini “birer adalet kralı, yazılı yasa şairi ve hakikat efendisi olan Solon ve Empedokles’te bulur.” (Foucault, 2016: s. 98). Ayrıca Parmenides’in Şiir’inin adaletle ilişkisi, söylemin bir şiir oluşu ve Parmenides’in yasa koyuculuğu onu da bu söylemin ifadecilerinden biri yapar.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, hüküm için kural işlevi gören hakikate dayalı adaletin (dikaion kai alethes) adli pratik içerisindeki konumundan taşması, adalet için gerekli olan ölçü ve zamanın akılda tutulmasıyla bu akılda tutulmayı barındıran bütün sözleri de adil kılmasıdır. Buna göre sadece ölçüyü ve zamanı akılda tutan yargıçların edimi değil, ona göre eyleyen her kişi de adil olabilecektir. Bunun sonucu olarak da adalet yalnızca kralın ya da yargıcın değil herkesin yapması gereken bir şey olur. Bu anlamda insan adil olana kulak verip onu hafızasında sakladığı ölçüde adil sayılır ve adalet sadece hüküm verenin değil ona kulak veren, onu dinleyen herkesin işi haline gelir. “Ey Perses, beni can kulağıyla dinle, haktan yana ol, zorbalığı sil kafandan. Budur buyruğu Kronos oğlunun insanlara.” (Hesiodos, 2018: 275 - 279).

Adli pratik içerisindeki konumundan taşarak gündelik hayatın kuralı haline gelen yeni adalet, dünyanın da düzenleniş biçimi olarak her gün yapılması gerekeni emreder, şeylerin izleyecekleri yolu çizer. Foucault, “Düzenle kurulan bu ilişki, bilgi biçiminialır” der. (Foucault, 2016: s. 111). Artık adalet yeminle öne sürülen ve riske atılan bir hakikatle değil, bilinen bir hakikatle ilintili hale gelir. Sorun krinein’in ihtiyaç duyduğu ve dayandığı bilgi biçimindeki bu hakikatin ne olduğu sorunudur. Foucault’ya göre, Hesiodos’un takipçileri için bu hakikat günlerin ve tarihlerin, uygun anların, gök cisimlerinin hareketlerinin, iklimin, rüzgârın ve mevsimlerin, belli bir kozmolojik bilginin bütünüdür. Foucault için bu aynı zamanda tanrıların ve dünyanın doğuşunun, tanrılar arasındaki öncelik ve sonralık düzeninin ve tanrıların dünyanıdüzeni olarak örgütlenişinin bilgisi olarak teogonyadır. (Foucault, 2016: s. 112). Dolayısıyla burada bir taraftan takvime ve kökene diğer taraftan döngülere ve başlangıca dair olmak üzere iki tür bilgi söz konusudur. Foucault’nun da dikkat çektiği gibi bu bilgiler, tarihsel ve coğrafi konumlanışları itibarıyla ve politik iktidarın biçimlenişleriyle doğrudan ilişkili olarak Fırat ve Yakın – Doğu’daki büyük imparatorluklarda, Hititlilerde, Mısırlılarda, Asurlularda, Babilde oluşmuş ve gelişmiştir.

Bu yönetim biçimlerinde karar almak, savaşmak, tohum ekmek ve çalışmak için uğurlu ve uğursuz günlerin belirtildiği resmi bir takvim tutulur. Ayrıca miktarların ölçümüne, vergilerin ve hizmetlerle ilgili aidatların toplanmasına yönelik bir denklik sistemine de ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla bu yönetim biçimlerinde hem politik hem büyüsel – dinsel bir yapı olarak politik iktidar, düzenli bir biçimde ve sabit tarihlerde yapılan törenlerle yeniden tesis edilir. Soyağacıyla, ataların ve kralların yaptıkları işlerle ilgili ezberden bir anlatının okunduğu bu törenlerde Foucault’nun ifadesiyle başlangıçtan hareketle yeniden bir başlangıç gerçekleştirilir. (Foucault, 2016: s. 117). Öte yandan vergi, aidat vb. üzerinden politik iktidarla ve devlet aygıtıyla bağlantılı olarak bu toplumlarda bilme, memurların ellerinde konumlanır ve bir devlet hizmeti ve politik bir araç olarak kullanılır. Foucault için bu toplumlarda bilginin gizli olma zorunluluğu da iktidarla bu tür bir ilişkiden kaynaklanır. (Foucault, 2016: s. 118).

Foucault günlere ve gök cisimlerine dair gözlem ve büyü bilgisi, miktarlara ve ölçülere dair bilgi ve kökenlere dair mitsel ve dinsel bilgi olmak üzere üç büyük bilgi biçiminin aslen Asurlularda geliştiğini ve bu bilgi türlerinin devlet aygıtının nispeten



gelişkin olduğu bir toplumda iktidarın nasıl uygulandığıyla ilintili olduğunu söyler. Ancak her ne kadar Doğu'dan alınıp kullanılsa da bu bilgi Antik Yunan toplumunda yeni bir biçim alarak iktidarın uygulanışından adaletin düzenlenişine doğru bir yerdeğiştirmeye kamusal alanda yer alma eğilimi gösterir ve toplumsal konumu itibarıyla de politik iktidarı elinde bulunduranlardan, onu uygulayanlardan ya da onun aracı olanlardan uzaklaşır.

Antik Yunan toplumunda bilgi, memurların, kâtiplerin, muhasebecilerin ya da astrologların değil, her yurttaşın adil olmak ve adaleti talep etmek için ihtiyaç duyduğu bilgi haline gelir. Yunanistan'daki dönüşümüyle birlikte bilme, devlet aygıtından ve iktidarın uygulanışından ayrılır, Foucault'nun ifadesiyle “adil olanla yani doğal, tanrısal ve insani düzen anlamındaki dikaion’la karşılıklı bağlantısı bulunan bir unsura dönüşür.”(Foucault, 2016: s. 118). Böylece Doğu’da etkin iktidarın sırrı konumundaki bilme, Yunan toplumundaki dönüşümle, ölçülebilen, gündelik hayat içerisinde bütün hakikatiyle ortaya konulan dünyanın düzeni haline gelir. Meydan okuyucu yeminle göze alınan risk biçimindeki Homerosçu hakikat, şeylerin düzenini açığa çıkaran ve bu düzene uyum sağlayan bilme biçimine dönüşür ve hakikat şeylerin üzerindeki örtünün açılması olur.

Foucault, köken, ölçü ve düzen olmak üzere Doğu bilgisinin bu üç yöneliminin bir noktaya kadar Yunan ve Batı bilgisini düzenlediğini belirtir. \* Buna göre, kökenin, oluşumun ve verasetin bilgisi, kozmoloji, felsefe ve tarih bilgisi; miktarların, hesapların ve ölçülerin bilgisi, matematik ve fizik bilgisi; olayın, vesilenin, anın bilgisi, tarım ve tıba yönelik teknik bilgi ve büyü bilgisidir. Foucault’ya göre, köken ve ölçü, veraset ve miktar, zamanın düzeni ve sayısal düzen olarak ilk iki bilgi biçimi, Batı bilimini düzenlemiştir. (Foucault, 2016: s. 114).

Adaletin tanrıların buyurduğu biçimde dünyanın düzeniyle uyum içinde bulunan dikaion olarak düşünüldüğü hakikat ya da Hesiodosçu adalet, Foucault’ya göre bir

---

\* Yunanlıların Doğu'dan aldıkları bilgi yalnızca Foucault'nun örnekledikleriyle sınırlı değildir. Örneğin Herodotos'un anlattığına göre Yunan tanrıları da Atina'ya Mısır'dan geçmiştir. (Herodotos, 1991:II, 43). Ayrıca Martin Bernal'ın aktardığına göre Mısır'dan oldukça etkilendiği bilinen Platon'un örneğin Devlet diyalogu kendi zamanı içerisinde Mısır kurumlarını kopya etti diye alaya alınmıştır. (Bernal, 1987:s. 174). Aynı şekilde Marx da Platon'un Devlet'ini Mısırlıların kast sistemlerinin Atina tarafından idealleştirilmesi olarak değerlendirir. (Marx, 2011: s. 354).

saptamada yapmaz ama bir çağrıda bulunur. Saptama yapmaz çünkü onun adaleti ancak kralların elinde kurumsallaşır. Buna karşın çağırdığı şey, takvim ve doğal kronolojilerin bilgisinin, yani bir ölçüm pratiğinin, mübadelenin ve iadenin ölçümünün “para benzeri bir şeyin” ve iktidarın yeni bir dağılımının üzerinde eklemlenen adalettir. Foucault için Hesiodos’un çağrısı, egemenliğin baştan sona yeni ellere aktarılmasına yöneliktir. (Foucault, 2016: s. 116). Yunanlıların bu parasal ölçümün ve politik iktidar biçiminin modelini Doğu’da – Fırat’ta, Lidya’da ve Asya’nın Akdeniz kıyılarında bulduklarını söyleyen Foucault, politik biçim konusunda Asya’dan ödünç alınanın şeyin doğum esaslaristokrasiye dayanan mutlak bir iktidarın genel hatları olduğunu belirtir. Ancak ona göre, ödünç alınan bu politik biçim geçici ve kırılğan olacak, aristokrasinin imhasında vesite devletin kuruluşunda rol oynayacaktır. Asya’dan aldığı devlet bilgisiyle ödünç aldığını yine farklı kullanarak Yunan bilmesi bu kez tiranlığı çökertir ve Yunanistan site devletini kurar. Buna göre Asya’dan alınan devlet ve politik iktidarla ilgili gizliliktemelli bilme, devlet aygıtından ve iktidardan ayrılarak tanrısal ve adil olan dikanoin’le bağlanır ve politik iktidardan koparak kendi iktidarını kurar. Foucault’ya göre bu bağlamda dikaion bütün hakkaniyetiyle ortaya konulan dünya düzenini ve yeminle meydan okuyarak göze alınan risk biçimindeki hakikat düzenini açığa çıkaran ve bu düzene uyum sağlayan bilmenin biçimidir. (Foucault, 2016: s. 118).

Yeni dönüşümle hakikat, şeylerin, zamanın ve düzenin bilinmesi olarak ortaya çıkar ve bilme, iktidarın alanından adaletin alanında doğru kayar. Ancak burada hakikat olarak görülen adalet, bilgiler, uzmanlar, yorumcular tarafından hafızada tutularak doğru zamanda ve yerde uygulanması gereken genel kurallardan çok bütünüyle hakikate eklemlenme eğilimindeki bir adalettir. Buna göre adil olmanın talep edildiği yeni adalet anlayışında hüküm, adil ve doğru olan olarak dikaion ve alethes’i ifade etmek zorundadır. Bundan böyle adalet, doğru düzen, uygun dağıtım, belirli düzen ve döngü olarak hakikate bağlanır ve ancak onunla ayakta kalır.

Yeni anlamı ve düzenlenişiyle adalet, dünyanın düzeniyle uyumlu olduğu sürece çiğnenemez haldeki yasa ya da nomos olmak zorundadır. Nomos kavramının merkezi bir önem kazandığı bu adalet anlayışında dünyanın düzenini bilen kişiye insanlar ve site için en iyi ve en adil olanın ne olduğunu söyleme olanağı verilir. Sonuç olarak yargılamahukukundan hareketle adalet ve yasayla dünyanın ve sitenin düzenleniş

biçimiyle bağlantılı bir söylem türü doğar. (Foucault, 2016: s. 97). Foucault için Krinein'in kurumsallaşarak nomos'un yazılı bir yasayla bir ölçüde sabitlenmesi, kararı belirleyen nitelikteki yemin anından hareketle belirlenen aristokrat ve savaşçı adaletin ilk büyük yenilgisidir. Galip gelen adli söz, tanrılar adına edilen yemin ya da bedduayı barındıran söz değil nomos'a uygun (eunomia) sözdür. Bu anda hakikatle bilme arasındaki ilişki adalet (dikaion) üzerinden yasaya (nomos) uygunluk (eunomia) biçiminde kurulur.

#### **1.2.1.2. Nomos – Thesmos**

Klasik Çağ Yunan toplumunda bir konuya dair tanıklığın yapılabilmesi için davalı ya da davacının celp ettiği tanığın adını, tanıklığın konusunu ve tanığın savunması gereken konuyu bir tabletin üzerine yazarak yargıca iletmesi; tanığın tablette yazılanın doğruluğu üzerine yasaların gösterdiği biçimde yemin etmesi gibi izlenmesi gereken birtakım kurallar söz konusudur. Tanığın tanıklığı yalnızca ve yalnızca şahit olmuş ya da görmüş olduğu olaylar için geçerlidir. Diğer taraftan tanık bilmediği şeyler üzerine tanık sayılamayacağını belirten bir yemin daha eder çünkü yalancı tanıklık durumunda karar bozulabilir ve yalancı tanık dava değerinin bir buçuk katını ödemeye mahkûm edilir. (Foucault, 2016: s. 72). Görüldüğü gibi Klasik Çağ Yunan toplumunda yargılamadaki kararın geçerliliği için birtakım doğru sözler söylenmesi, hakikatin dile gelmiş olması ve bunun belli bir biçime ve belli bir düzene göre ifade edilmiş olması gerekir. Ayrıca tanıktarafından söylenen ya da ifade edilen hakikat yargıç tarafından kabul edilmiş bir davayla ve doğruluğa ya da yanlışlığa tabi olabilecek olaylarla ilgilidir. Bu yargılamada hakikatin taşıyıcısı ya da ifade edicisi olarak tanıkların devreye girişi davayla herhangi bir çıkar ilişkisi içinde olduklarından ya da taraflardan herhangi biriyle kan bağı veya herhangi bir dayanışma içerisinde olduklarından değil, yalnızca ve yalnızca hakikatin özneleri olmaları, ona şahitlik etmeleri ya da onu ifade ediyor olmalarındandır. Dolayısıyla bir kişinin hakikatin ifadecisi olması, o kişinin doğa ya da hukuk gereği herhangi bir yetkisinin olmasından değil, bir şeyi görmüş ya da duymuş, bir olayatanıklık etmiş olmasındandır. Diğer taraftan başkalarından duyma yoluyla tanıklık, söz konusu sözleri söyleyen kişi ölmemişse yasaktır. (Foucault, 2016: s. 73). Sonuç olarak hakikat ifadesinin kurucusu davayla herhangi bir taraflılık ilişkisi bulunmayan fakat davaya

dair olaylarla ilgili bir bilme ilişkisi bulunan tanık ya da tanıklardır. Bu sistemde hakikat davalı ve davacı dışında üçüncü bir kişi olan tanık tarafından ifade edilir çünkü tanık hakikate şahittir. Hakikatin ifade edilmesini sağlayan bütün bu unsurlar Helenistik dönemin eşiğinde de geçerli olan unsurlardır.

Homeros'ta, yemin temelli mücadele oyununda ortaya çıkan hakikatin kuruluşu ile klasik hukuk döneminde ortaya çıkan hakikatin kuruluşu arasında Foucault dört temel farklılık tespit eder. Birincisi, yeminin de kurucu bir unsur olduğu, tanığın tespit ettiği hakikat tanık tarafından söylenip bir saptama biçiminde gerçekleşirken diğer durumda hakikate yaklaşılmaması söz konusudur. İkincisi, klasik hukukta hakikat üçüncü bir kişinin ifadesi olarak söylenen şeyken yeminde hakikat, bir taraftan diğerine doğru meydan okuma olarak "var mısın yok musun?" şeklinde fırlatılır ve hakikati açığa çıkarıp çıkarmamak savunmaya kalır. Klasik dönemde hakikat, tanığın söyleminde kurulurken arkaik dönemde bir söylemde değil, bir mücadelede kendini sunar ve o an gerçekleşmesi zorunlu değildir. Üçüncü fark, klasik dönemde hakikat yargıcın kararının bir ögesi iken arkaik dönemde hakikat kararı veren öğrenin kendisidir. Son olarak, klasik dönemde hakikat, hakemlik yaparak haklı haksız yönünde bir hüküm verip bir ayırım yaratırken arkaik dönemde ya da şiirsel söylemde iki rakipten birinin payıdır. Diğer taraftan Foucault'ya göre, bu iki hakikat anlayışının ortak noktası belli bir egemenlik uygulamasına ya da belli bir iktidar ilişkisine bağlı olmalarıdır. Çünkü klasik dönemde yargıcın kararının uygulanması nasıl belirli bir otoritenin uygulanmasıysa arkaik dönemde de yeminle meydan okuyarak kişinin dâhil olduğu tanrıların otoritesinin uygulandığı alan da bir tür egemenlik alanıdır. Demek ki her iki dönemde de hakikat iktidarın bir uygulanış biçimidir. Klasik Çağ'da hakikat, ifade edilmek ya da ispatlanmak üzere mevcut egemenliğin uygulanma alanı olan mahkemeye çağrılır, diğerindeyse sınırsız bir tanrısal egemenliği devreye sokar. Foucault, "Bu iki hakikat arasında değişen şey ise bütün bir iktidar sistemidir" der ve ona göre bu iki adli hakikat biçimi arasında söz konusu olan şeyin iktidar olduğunun ispatı, Helenistik çağda bile oldukça yaygın bir şekilde 'adli-öncesi' yemin türüne rastlanıyor olmasıdır." (Foucault, 2016: s. 78).

Ancak adli karar ve politik egemenlik sisteminde bir dönüşüm söz konusu olsa da arkaik dönem denilebilecek şiirde ya da Homeros metinlerinde de klasik dönem denilebilecek hukuk döneminde de hakikat yazılı olsun olmasın daima adli prosedürün

bir parçası olarak öne sürülür. Yazılı olanla olmayan arasındaki karşıtlık ancak V. yüzyıla ait olsa da Foucault'ya göre klasik dönemde birçok Yunan sitesinin niteliğini belirleyen nomos, yazılı olanla olmayanın karşıtlı üzerinden anlaşılamaz. Yazılı olmayanyasalar, biçim ya da usuller, gelenek ya da adet anlamında thesmos'tur. Bu anlamda thesmos'un yazılı olmaması hafızayla ilgilidir. Buna göre thesmos'un yazılı olmaması onun logos'a uygun telaffuz edilen söz ya da söylemde açıklanan sözlü kural olması değil bir hafızada saklanarak belli bir anda, belli bir olay karşısında ya da belli bir durumda hatırlanmasıdır. Bu anlamda thesmos'u kuran hafızadır ya da thesmos hafızada tutulan kuraldır denilebilir. Örneğin Akha ordusunu Yunan anayurduna geri götürmek söz konusu olduğunda konseyin toplanması gerektiğini söyleyen kural, bir tartışması sırasında tayin edici yemin sınavını devreye sokan kural ve iyi bir liderin uygun bir anda hatırlaması gereken kural Foucault'nun verdiği thesmos örnekleridir. Ayrıca thesmos'un işlerlik kazanması için belirli bir törensellik içinde telaffuz edilmesi gerekir ve ona asıl işlerliğini veren şey telaffuz ya da ifade değil, ifade edilişindeki törenselliğidir. Buna göre, thesmos'un iktidarı olay anında ya da olayın içerisinde tesis edilir. (Foucault, 2016: s. 148).

Thesmos'un bir başka özelliği yine hafıza üzerinden bir tür aidiyet ve sahiplik sistemi içerisinde gerçekleşmesidir. Arkaik Yunan'da hafıza bireysel ve kolektif bir bilinç sorunu değil bir mülkiyet ve iktidar sorunudur. Hafızada tutulmayı hak eden o kadar önemlidir ki onu hafızada tutanlara bir iktidar uygulama olanağı verir ve aynı nedenle korunmayı sürdürmesini ve hafızada tutulmasını sağlar. Örneğin birtakım ozan grupları hafızadakilerin aktarımını gerçekleştiren hafıza kurumları gibidir. Hafızada tutulmanın etki gücü ve önemi söylemi elinde bulunduranlara hukuk kuralları yoluyla iktidarı ve zenginliği de verir. "Kuralların hafızadaki kaydı" diyor Foucault, "büyük ailelerin zenginlikleri ya da birikimleri arasında sayılıyordu; bunlar iktidar icrasının bir kipi ve iktidarı korumanın şekliydi." (Foucault, 2016: s. 149). Diğer taraftan bir kuralın şu an uygulanıp uygulanmaması gerektiğini ya da kuralın ne zaman uygulanması gerektiğini yorumcular söyler. Bu anlamıyla yorum bir şeyin ne anlama geldiğini söyleyip o şeyin evrendeki yerini tayin etmek değil, anıyı, hafızayı ve kuralı karşılıklı ilişki içerisine sokup bunu bir iktidarın aracı yapmak olarak görülür. Sonuç olarak Foucault'nun tespitiyle thesmos'un ayırt edici özelliği yazılı olmaması değil olaylabirlikte etki gücünün gerçekleşiyor olması, iktidarını olayla zamandaş

olarak olayını içinde kurması ve mülkiyet ve hafızanın ikizi gibi bir iktidar icrasının aracı olmasıdır.

Buna karşılık ilk anlamlarından biri hakikatin İbranicedeki hakketmek anlamıyla da paralel bir biçimde taşta yazılmış yasa olan nomos'un asıl özelliği de yazılı olması değildir. Nomos'un herkesin bakış açısına sunulmuş bir biçimde kamuya açık olarak ve ihtiyaç duyulduğunda bakılabilecek şekilde taş tabletlere veya duvarlara yazılmış olması gerekir fakat Foucault'nun da belirttiği gibi örneğin yazılı olmayan Sparta yasaları da birer nomoi örneğidir. Bu yasalar eğitim, örnek, tavsiye ve davranışlardaki onur ve gurur kaynağı gibi alışkanlıklarla aktarılır. Buna göre yazı sadece nomos'un muhtemel biçimlerinden biridir ve nomos'un güvence altına alınması, korunup sürdürülmesi ve sabitlenmesi için eğitimle birlikte işlerlik gösteren unsurlardandır.

Ayrıca nomos'un karşısında hatırlanarak dayatılan thesmos, değişmez bir niteliğe sahipken ya da değişmez bir yasadan thesmos olarak söz edilirken, her ne kadar nomos yazılı olmaya ve yazı da yasanın değişmezliğine işaret etse de, yazılı bir yasa olarak nomos'un bazı tartışmalar sonrasında değişebilmesi söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla thesmos'un tersine nomos değişebilir ve karşıtlıkları yazılı olup olmamalarından çok değişip değişmemelerindendir. Ayrıca kamusal alandaki birtakım tartışmalar ya da akıl yürütmeler sonrası yasanın değişebilirliği onun söyleme açık olduğunu, dolayısıyla söylem tarafından erişilebilir ya da ondan hareketle elde edilebilir olduğunu da gösterir. Öte yandan nomos'un taşta yazılmış vaziyette herkesin bakışına açık bir biçimde kamusal alanda herkesin ortasındaki mevcudiyeti ona kendi gücüyle kendi adına konuşma olanağı da verir çünkü onun sahibi yoktur; çoğu zaman anonimdir. Nomos'un, kamusal söylemin, tartışmanın ya da sözün etkisine açık olması durumu, nomos'a herkesin ona sahip çıkabileceği, boyun eğebileceği ve onu değiştirebileceği gibi özellikler de katar. Nomos'un bu özelliklerinde thesmos'a niteliğini veren aidiyet ve sahiplik sisteminden bir kopuş söz konusudur. Doğaya ayarlanan ve ona bağlanan nomos'ta ayrıca thesmos'un olayın tekilliğinde gerçekleşen tekil iktidar icrasından ve tekil olaydan da kopulur. Foucault'nun da dediği gibi nomos bir anlamda hep oradadır çünkü taşta kaydedilmiş, alışkanlıkların çabasıyla aktarılmış ve doğanın içinde okunabilir haldedir. (Foucault, 2016: s. 152).

Foucault'ya göre nomos'un dayanağındaki yazı, doğa, pedagoji ve söylem yoluyla değişebilirlik gibi özelliklerin kendilerine has iç bağlantıları politik ve ekonomik nedenlerle kopmuş ve bu kopuş felsefenin tesisine yol açmıştır. Başka bir ifadeyle felsefe bu semantik düzenlemedeki iç bağların kopuşuna cevap olarak kurulmuş ve böylece Varlık – Hakikat çifti devreye sokulmuştur. Varlık - Hakikat çifti uyarınca söz hakikati dile getirdiğinde doğanın varlığıyla buluşmuş olur ya da doğanın varlığıyla buluştuğunda hakikati dile getirmiş diğer taraftan sözcükler varlığa iştirak ettiğinde de hakikat öğretilmiş olur. (Foucault, 2016: s. 153).

Foucault'nun açısından Batı'nın büyük felsefi sorunları da semantik alan dediği buaşamada şekillenmeye başlar ve hakikat bir sonuç olmaktan çıkıp koşula dönüşür. Buna göre ancak hakikatin elde edilmesiyle iyi yasalara sahip olunur, pedagoji doğayla buluşur, yazılı yasa söze ve söz de doğaya uygun sayılır. Nomos'un dayanak noktası olan doğa, yazı, eğitim ve söz bir takım politik ve ekonomik gelişmelerin etkisiyle birbirinden kopsalar da bu kopuş, nomos'un bazı özelliklerinin nasıl şekillendiğini görmeye olanak verir. Bu bağlamda nomos, doğa ve doğaya uygun davranış anlamına gelir. Nomos'un bu kullanımı doğa ile yasa arasındaki etkileşim düzeyinde ve yasayla doğanın uyumunun sınırında gerçekleşir. Yasa ile doğa arasındaki uygunluk, gerektiği gibi, uyumluluk, yakışırılık, ahenk biçimlerinde işler ve Foucault'ya göre hakikat de burada ve buradan hareketle ortaya çıkar. (Foucault, 2016: s. 151).

Nomos'un tesisi *economia*'dan türer. Heisodos'un Eirene ve Dike'nin kız kardeşi olarak konumlandığı *Eunomia*\* iyi yasa anlamına gelse de asıl olarak nomos'un türetildiği şeydir. *Eunomia* iyi bir anayasa ya da herkes tarafından kabul edilen yasalar bütününden çok, malların adil bölüşümü, zenginliklerin ve zenginlik döngülerinin uygun dağıtımı, harcamalar, iadeler ve borçlar oyununda yer alan düzenli bir harekettir. *Eunomia*'ya örnek teşkil eden Solon yasalarında \*\* *economia*'nın politik ve

---

\* Themis ile Zeus'un kızlarından ve Horalardan biri olan *Eunomia*, adalet tanrıçası Dike ile barış ve bereket tanrıçası Eirene'nin kız kardeşidir; "en iyi yasaların tanrıçası" dır. (Hesiodos, 902. s. 39)

\*\* Atina'nın en önde gelen yurttaşlarından olan Solon, İÖ 594'te yaptığı yasalarla borçluların ve gelecekte borçlu olacak kimselerin bedenlerini rehin göstermesini yasaklamış, böylece köleliği sınırlamıştır. Ayrıca yurttaşların hem birbirlerine hem devlete olan borçlarını silmiş, vergilendirmede yeni bir düzenleme yapmış ve devleti yeni bir biçime sokmuştur. Buna göre herhangi bir borçlanmadan dolayı köleliği yasaklamış, haksızlığa uğrayan birini herkesin korumasını sağlamış ve herhangi bir memurun verdiği karar karşısında yurttaşların mahkemeye başvurabilmelerini sağlamıştır. (Aristoteles, 2005: s. 5- 13)

iktisadi olmak üzere iki boyutu vardır. İktisadi boyutta örneğin toprak yeniden dağıtılır, ticaret ve zanaat teşvik edilir; politik boyuttaysa iktidarın zenginliğin bölüşümüne göre dağıtılması ve yurttaşların birbirlerine karşı dava açabileceği mahkemelerin kurulması gibi unsurlar söz konusudur. Bu bağlamda nomos, Foucault'nun ifadesiyle, “zenginliklerin nasıl verileceğine dair ilkeleri korumaya yarayan bir iktidar dağıtım ilkesine verilen addır.” (Foucault, 2016: s. 160).

### **1.2.2.Hakikat – Saflık**

Hakikatle ilişkisinde nomos'la devreye sokulan başka bir kavram arılık ya da saflıktır çünkü yeni suç kavramı uyarınca nomos'a uygun eylememek kirlenmektir ve kirlenmek hakikate erişim önünde engeldir; arınmayı gerektirir. İÖ. VII. ve VI. yüzyıllardaki dinsel yaşamda meydana gelen bir dizi değişim sonucu bir kabahat ahlakı ve belirli bir bilme istenci oluşur. Dinsel yaşamdaki değişimle halk arasında ayincilik güçlenir ve büyük tanrılara yönelik kültte ve onlara yönelik ayinlerde de birtakım değişimler gerçekleşir. Örneğin Homerosçu tanrılar ile Hesiodosçu tanrılar arasında bile farklılıklar görülür. Dünyayı egemenlikleri altına almış ve onu paylaşmış olan Homerosçu tanrılara karşılık Hesiodosçu tanrılar bir tür soyağacı temelli ayrıcalıklarla konumlandırılır. (Foucault, 2016: s. 173).

Dinsel yaşamdaki değişim, para ekonomisinin ortaya çıkışı ve yeni iktidar türü bireyi miras, cenaze ayinleri ve öldürme vakalarına dair tamamen ölümle ilgili olan yasalar üzerinden hukuka bağlayarak bireye yönelik belli bir hukuki tanımın yapılmasına yol açar ve böylece politik iktidar ölüm üzerindeki kontrolünü güvence altına alır; ölüm olaylarını ve sonuçlarını düzenleyerek bireye hukuki bir biçim kazandırır. (Foucault, 2016: s. 176). Politik iktidarın ölümün iktisadi ve toplumsal sonuçlarını kontrol etmesi, Foucault için Batı'nın bireysellik biçiminin ortaya çıkışınayol açar. Buna göre bireyin hukuksal tanımıyla saf olup olmama durumu masum- suçlu karşıtlığı üzerine oturtulur. Saflık – masumiyet ve kirlilik – suç bağıntıları Yunan hukuku ve yeni dinsel sisteminin içerisinde nispeten yeni oluşumlar olarak ortaya çıkar. Foucault'ya göre bu dönüşüm akılcılaşmanın ya da bireyselleşmenin değil bir dizi karmaşık sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. Bu karmaşık ilişkilerden biri de sitenin cinayet olaylarını takip eden tazminat işlemlerine müdahil olması ve öldürmevakalarında geleneksel kısas uygulamasının yerini ölüm



ya da sürgün gibi yasal dışlama önlemlerinin almasıdır. Dışlama saf olanla olmayanı tanımlayan hukuki ve dinsel nitelemenin dayanak noktası olarak bireyin oluşması ve kendi üzerine kapanması sürecinin tamamlanmasını sağlar. (Foucault, 2016: s. 181).

Hoş görülemeyecek, siteyi tehlikeye sokan ve yok edilmesi gereken bir şey olarak saf olmamanın hakikatle ilişkisi mekânsaldır. Buna göre saf olmayan ayinlerin yapıldığı mekândan, site yaşamının sürdüğü halk meydanlarından ve sitenin kendisinden uzaklaştırılır; nomos'un uygulandığı yerden ve biçimlerden dışlanır. Tıpkı modern zamanlarda delinin deneyimden dışlanması gibi Klasik Yunan döneminde de suçlu adaletindağıtım ilkesinin dışına itilerek hakikate erişimden mahrum bırakılır.

Homerosçu yargılamada olayın gerçekleşip gerçekleşmediği ya da kim tarafından gerçekleştirildiği değil de tazminin doğru yapılıp yapılmadığı söz konusuken yeni biçimlenişte saf olmamanın bireysel nitelikte oluşu ve temasla kötülüğün tüm nomos mekânına yayılabileceği tehlikesi hem suçun işlenip işlenmediğinin hem de kim tarafından işlendiğinin önem kazanmasına neden olur. Buna göre kirlenme ya da saf olmama durumu suçun oluşturduğu bireysel bir niteliktir ve sitenin bütününe yayılma tehlikesi taşıdığından suçun işlenip işlenmediği ve kim tarafından işlendiğini bilmek önem kazanır. Sonuç olarak, bu bağlamda “hakikatin ispatı politik bir iş haline gelir.” (Foucault, 2016: s. 183).

Suç ile saflığın dinsel ve hukuki olarak üst üste bindirilmesi konusunda Foucault'nun örneği Sophokles'in Kral Oidipus oyunudur. Buna göre Kreon, Oidipus'a Apollon'un ülkenin başında taşıyıp beslediği bir kirden kurtarılması gerektiğini emrettiğini söyler. Oidipus'un “kenti bu kirden nasıl temizleyeceğiz?” sorusuna Kreon'un cevabı, “Kan dökeni bu memlekette sürüp çıkarmakla yahut kanı kanla temizlemekle; başımıza gelen belalar hep bu yüzdenmiş” şeklindedir. (Sophokles, 1959: s. 30-31) Asıl önemli olanın ne olup bittiğine dair araştırmanın değil usulün ve telafinin gerçekleşip gerçekleşmemesinin olduğu Homerosçu mücadeledeki hakikat anlayışında tanığın rolü söz konusu değilken Oidipus'ta tanığı bulmak için bir çabanın sarf edilir. Oidipus Kreon'a katillerin nerede olduğunu, eski bir suçtan kalan bu görülmesi zor izi nerede bulabileceğini sorar, “Eskiden işlenmiş bir cinayetin kaybolan izlerini şimdi nasıl buluruz?” der. (Sophokles, 1959: s.31). Suçun kirlenmeye yol açığının ve kirliliğin siteye zarar vereceği ve bu nedenle suçlunun dışlanması gerekli olduğunun düşünüldüğü yerde suçun işlenip işlenmediği, kim tarafından ve

nasıl işlendiğinin bilinmesi gerekir. Hakikat bu haliyle de bir mücadele biçimine dâhil olmayı sürdürse de olayın gerçekliğiyle de ilişkilendirildiğinden burada söz konusu olan arkaik dönemdeki yemin edeni riske atan hakikat değil, şeylerin üzerindeki örtünün kaldırılması olarak hakikattir.

Saf olmama halinin sonuçlarının kısa zamanda bilginin tuzaklarını kurduğunu söyleyen Foucault'ya göre bu bilme “ne yapmalı?” sorusunun cevabı olarak uygulanması gereken kuralların bilgisi değil, “kim?” sorusunun cevabının bilinmesidir. (Foucault, 2016: s. 185). Foucault için Oidipus'taki bu failin kim olduğunu araştırmaktaki amaç faili bularak karmaşık bir saflaştırma ayini başlatmak değil, dışlama, sürgün ve ölümdür. Kim sorusunun cevabının Oidipus'un doğumunu görmüş ve Polybos'un ölümünü haber vermiş hizmetçi tarafından verilmesiyle, rahiplerle kralların bilmediği ve kâhinlerle tanrıların kısmen bildiği hakikat tanık tarafından tutulan ve onun ifade edilecek şeye dönüşür. (Foucault, 2016: s. 186) Bu durumda hakikat, “dışlamaya, tehlikeli bir biçimde karışmış olan şeyleri birbirinden ayırmaya, içsel olanla dışsal olanı gerektiği gibi dağıtmaya, arı olanla olmayan arasındaki sınırları çizmeye olanak sağlayan şeydir. Artık hakikat, site tarafından gerekli kılınan büyük hukuki, dinsel ve ahlaki ayinlerin parçası olur.” (Foucault, 2016: s. 187). Foucault'ya göre ayinde bir işin insanlardan tanrılara havale edildiği arkaik dönemde hakikat tanrısal intikamın ışığıyla olayın içinde parlarken artık ayin tarafından gerekli kılınır ve ayinin bir parçası haline gelir. Çünkü bu durumda saf olmayanın saf olandan ayrılması için hakikatin saptanması gerekmektedir. Sonuç olarak kirlenme ile hakikat arasındaki bağ, bir olgunun doğruluğunun saptanmasını gerekli kılarak hakikati şeylerin üzerindeki örtünün açılması olarak görür ve kirliliği hukuki ve toplumsal pratiğin temel bir unsuru haline getirir. Nomos'un açıklığında ve hâkimiyetinde suçun nedeni sitede ilan edilmiş ve doğanın düzeninde de okunabilecek bir yasanın istemli ya da istemsiz dikkate alınmamasıdır. Bu yapılanışta saf olmayan a-nomos'tur ya da suçlu nomos karşısındaki kördür. Nomos karşısındaki körlük saf olmamanın da nedenidir ve kişiyi dağıtım ve adil düzenleme ilkesi olarak nomos'a erişimin dışına iter.

Foucault saf olma ya da olmamanın nomos'a dört şekilde bağlandığını tespit eder. İlk olarak saf olmama hali kendini nomos'un mekânında gösterir ve bu durumda sürgün bölüşüm, ayırma, karışımı engelleme olarak bir tür saflaştırma işlevi görür.

İkinci olarak saf olmayanın nomos'tan dışlanması zorunludur. Üçüncü olarak yukarıda da belirtildiği gibi nomos karşısındaki körlük saf olmamanın nedenidir. Son olarak saf olmama ile yasaarasındaki ilişki yasayı ifade etmeyi bilmek için kirli olmamak ve saf olmak için de yasayı bilmek ve şeylerin düzenini görmek gerektiğinden bilgi ile kurulur. Foucault'ya göre bir takım kısık sesli yankıların ulaştığı bu süreç boyunca ilmek ilmek bütün bir hakikat etiği dokunur. (Foucault, 2016: s. 189).

Oidipus'ta saflık bilmeye iktidarı birbirine bağlar ve saf olmama bilgiyi karanlıktabırakarak iktidarı dışlar. Foucault için Oidipus, saflık ile hakikat arasındaki ilişki biçimini birleştirerek herkesin olgunun hakikatini öğrendiği yerde bilmemeyi sürdüren kişidir. Ona göre belki de Oidipus, Yunanistan'ın gerek hakikate gerekse hakikat ile özne arasındaki ilişkide hakikatin iktidar ve saf olmama haliyle olan ilişkilerine kazandırdığı yeni bir biçimin habercisidir. (Foucault, 2016: s. 192). Psikanalizin tersine Foucault, Oidipus'un itkilerimizin ya da arzularımızın yazgısını anlatmıyor olabileceğini, hikâyenin Antik Yunan'dan bu yana hakikat söyleminin Batı toplumunda riayet ettiği belli bir zorlamalar sitemini açığa vuruyor olabileceğini düşünür. (Foucault, 2016: s. 193). Foucault bu tarihsel zorlamaları, olayın ele geçirilip saklanan olgular haline dönüşmesi ve iktidarın dağılımının bilgelik yoluyla erişilen bir bilme üzerinden şekillenmesine yönelik politik, hukuki, dinsel talep olarak değerlendirir. Ona göre olay, herhangi bir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde zamansal ve mekânsal koordinatlar üzerinde konumlandırılacak bölünemez bir birim değil, daima yayılma eğilimi gösteren, burada ve orada meydana gelen çok başlı bir çoğulluktur. (Foucault, 2016: s. 195). “Olayın kıvılcımlarının saptanmış olguya dönüşmesi ve hakikate erişimin sadece nomos'a saygı duyan kişiye açık olması” Foucault için Antik Yunan'dan bu yana Batı toplumlarının doğru söylemine dayatılmış olan iki büyük tarihsel zorlamadır. (Foucault, 2016: s. 198). Bu nedenlerle Foucault'ya göre, Oidipus konusunda Freud hata yapmış, Oidipus'ta arzu ve hakikat arasındaki ilişkilerin izinde ilerlemiş ve Oidipus'un kendisine arzusunun evrensel biçimlerinden söz ettiğini sanmıştır. Oysa Foucault için Oidipus, “Freud'a Freud'un da mücadele ettiği hakikat sisteminin tarihsel zorlamalarını anlatmaktadır.” (Foucault, 2016: s. 193). Foucault'ya göre de Oidipusçu bir belirlenime tabi olduğumuz söylenebilir ancak ona göre bu tabiiyet arzu düzleminde değil, doğru söylemin bulunduğu düzlemde meydana gelir ve bu belirlenimde olay olgunun boyunduruğu altına sokulur ve iktidarın

dağılımına yönelik talep, yasanın arılaştırıcı bilgisine tabi kılınır. (Foucault, 2016: s. 193).

### **1.2.3.Hakikat - Para**

Foucault, Yunan toplumundaki düşüncenin dönüşümüne eşlik tarihsel gerçekliği, İ.Ö. XIII. ve İ.Ö. XII. yüzyıllardaki Dor istilaları ve onun sonuçlarına bağlar. Buna göre,Dor istilaları toprağı böler ve toprak birbirine eşit olmayan ve devredilemez nitelikte parçalara ayrılır. Böylece ilkesel olarak satılamayan ve elde edilemeyen durumdakitoprak mirasçısız kalarak terk edilir. Kısa sürede bu eşitsizliğin artması ve şiddetli çatışmaların meydana gelmesiyle en yoksul kesimler daha da yoksullaşır. Toplumun en zenginleriyse hayvancılıktan zeytinciliğe ve taşınabilir bir besin maddesi olarak zeytinyağı üretimine geçer. Bu durum Yunan toplumunu et ağırlıklı beslenmeden sebze ağırlık beslenmeye taşır ve Foucault’ya göre örneğin Homeros dönemindeki et ağırlıklı beslenmenin terk edilip sebze ağırlıklı beslenme biçimine geçiş o dönem Yunanlılardaki yoksullaşmaya tanıktır. (Foucault, 2016: s. 121). Foucault zenginlerin ve yoksulların bu durumu iyileştirmek amacıyla ortak çözüm olarak kolonileşmeyi gördüklerini ancakbunun durumu daha da ağırlaştırdığını düşünür. Buna göre, çeşitli bölgelerden gelen koloniciler örneğin Korintos ya da Milet gibi bir limanda toplanıp buğday yetiştirilen birtoprağa ya da bir ticaret merkezine gitmek üzere bir gemi sahibiyle anlaşır. Böylece esas itibariyle tarımsal bir niteliğe sahip olan koloni demografik bir ferahlamaya neden olsa da metropoldeki yağlarla yeni toprakların buğdayı arasındaki mübadeleye de yeni bir ivme kazandırıp en yoksulların yeniden yoksullaşmasına yol açar. (Foucault, 2016: s.122). Bu durum yoksulların sürekli topraksızlaşma durumunda kendilerini savunmak için hasadı ve ekimi yapacakları en uygun anı bilmelerini sağlayacak ve borçların belirlenen vadede ödenmesine yardımcı olacak bir zaman hesaplama sistemi olarak yılı bölümlere ayıran dinsel takvimin yerine meteorolojik olasılıkların hesaplanmasını da içeren yıldız takviminin geliştirilmesine neden olur. Aynı durum, o zamana kadar ölçümlerde birim olarak hayvan başı ya da zenginlerin sahip olduğu altın ve tunç gibi nesneleri dikkate alan köylülerin hasadı sayısal olarak ifade etmelerine, belirli bir mübadele oranının belirlenmesine ve borçların hesaplanmasına yönelik ihtiyaçlarını karşılayacak belirli bir ölçüm sistemi olarak parayı da yürürlüğe sokar. Böyle bir süreçte yoksul sınıflar

bir bilgi, bir ölçüm sistemi ve bir egemenlik biçimini aynı anda ve bir arada bulmaya çalışırlar.

Dor istilaların getirdiği sonuçlardan biri de Yunan zanaatının ve ona paralel olarak politik gücünün gelişmesi olmuştur. Örneğin Dorlar demir işleme sanatını getirdiklerinden demir madeni ucuzlamış hem sağlam hem ucuz askeri teçhizat sağlanmıştır. Bunun sonucu olarak aristokratların tasviyesinde ve yeni bir politik biçimlenişin ortaya çıkmasında etkili olan hoplitlerden oluşan silahlı bir güç doğmuştur. Sağ kolunda bir kalkan sol kolunda bir mızrak ya da bir kılıçlı piyadelerden oluşan bir ordu olarak hoplitler, iyi bir şekilde yan yana sıralanmış cephe oluştururlar ve girdikleri savaşta mücadele arabalı teke tek mücadeleden farklıdır. (Foucault, 2016: s. 139). Öte yandan bilmenin devlet aygıtının içinde politik bir işleve sahip olduğu Asya'da metalin işlenişini yalnızca köleler biliyordur ve köleler işin sırrını tekelinde tutmak zorunda olan politik kişiliklere zimmetlidirler. Oysa aktarma yoluyla dönüşüm tekniklerini öğrenebilen ve bu tekniklere ulaşma olanağı olan Yunan zanaatkârı bu konuda özgürdür.

Paranın kurumsallaşması, yeni bilme biçimleri, toprak krizi, ticaretin gelişimi gibi iktisadi ve tarihsel birtakım dönüşümlere efendi köle çatışmasından çok yoksullar ve zenginler grubunun mücadelesiyle şekillenen birtakım politik dönüşümler de eşlik eder. Çiftçilerin ve zanaatkârların lehine olan bu dönüşümlerin sonucunda toprak reformları yapılır, borçlar silinir, toprak daha eşitlikçi bir biçimde yeniden dağıtılır. Ayrıca ihracatayönelik zanaatkârlık kurulur, üretim tektipleştirilir, örneğin Korintos'ta ihracata yönelik seri çömlek üretimine başlanır. Zanaatkârların lehine olan dönüşümün politik sonuçlarından bazıları da işçiler için rakip teşkil eden köleliliğin sınırlandırılması ve kentsel bir uygarlığın gelişmesidir.

Çiftçilerin ve zanaatkârların lehine gerçekleşen dönüşümlerin getirdiği politik biçimleniş ya tiranlık şeklinde olur ya da Solon örneğinde olduğu gibi yasanın hâkimiyeti tesis edilir. Solon aileleriyle Atina'ya yerleşmek isteyen zanaatkârlara yurttaşlık verir. Onun döneminde pazar ekonomisinin gelişimiyle bir para birimi dolaşıma sokulur, her bir yurttaşın mülkiyeti yeniden tanımlanır, gelirin tahmini dökümü çıkarılır ve yurttaş zenginliği ölçüsünde iktidardan pay alır. Yunan toplumundaki büyük dönüşümlerin nedeni olan bu zengin yoksul karşıtlığının metinlerde de korunduğu görülür. Örneğin Platon, her sitede yoksulların ve

zenginlerinki olmak üzere birbirine düşman en az iki site olduğunu belirtirken (Devlet, 422e) Aristoteles bir devlette aralarında en büyük ayrım bulunan iki sınıfın yoksullar ve zenginler olduğunu söyler. (Politika, IV, 1291b). Sonuç olarak zanaatkarlığın gelişimi İ.Ö. VI. yüzyıl Korintos'u ve V. yüzyıl Atina'sının politik gücünün kaynağı haline gelir. (Foucault, 2016: s. 129).

Foucault, başlangıcı itibariyle kullanımı mübadele nesnesi olarak gerçekleşmeyen Yunan parasının üç işlevini tespit eder. Buna göre yurttaş parası ölçüsünde iktidardan pay aldığı için paranın kullanımı iktidarın icrasıyla ilgilidir. Diğer taraftan paranın kullanılmaya başlamasıyla varoluş nedeni mülkiyet rejimine ve borç/ödeme oyununa müdahale olan yeni bir iktidar biçimi gelişir ve iktisadi olanla politik olan birbirine bağlanır. Kurumsallaştığı dönem itibariyle para, iktidarın simgesi olan asa gibi politik bir simgeye sahip değildir; henüz klasik iktisadın gördüğü anlamda temsil de değildir ancak bir sınıf iktidarının sürdürülmesine olanak veren, “sınıf tahakkümünün sürmesini güvence altına alan bir iktidarın aracıdır.” (Foucault, 2016: s. 140). Dolayısıyla bir ölçü işleviyle zenginliğe ve yoksulluğa sınır koyan Yunan parası siteyi oluşturan farklı unsurlar arasında düzenleme yapan bir araçtır. Bu anlamda paranın ölçü olması ortak bir miktar belirlemesinden değil, zenginlik ve yoksulluk zıtlıklarının dışlanması sağlamasındandır. Böylece para klasik dönem Yunan adaletinin ve düzenin hüküm sürmesini sağlayan bir araç işlevi de görür. Bu dönemde para vergi, kesinti, birikim gibi değerleri sabitleyerek devletin kurumsallaşmasını sağlar ve bir şeyin değerinin ne olduğuna dair hakikatini belirleyerek hakikat temelli bir adalet tesis eder; dengeyi ve sitenin düzeninin devamını sağlar. Örneğin, Aristoteles, değiş tokuşu yapılan her şeyin belli bir şekilde karşılaştırılabilmesi için ortaya çıktığını söylediği parayı, aşırılık ve eksiklik dâhil her şeyi ölçen, gelecekteki değiş tokuşlar için de bir güvence görevi gören ve nihayet şeyleri denkleyip eşitleyen bir ölçü olarak konumlandırarak adaletle ilişkilendirir. (Aristoteles, 2011: V, 1133a 20-22, 1133b 10, 1133b 16). “Paranın bir hakikati dile getirmesinin nedeni” der Foucault, “şeyleri nicel olarak ölçmesi değildir. Para aşırılıkları dışta bıraktığı için şeylerin değer kazanmalarını ve kendi hakikatleri içinde açılanmalarını sağlar.” (Foucault, 2016: s. 143). Oysa zenginlik ve yoksulluktaki aşırılık sitenin yıkılma nedenlerinden biri olarak görüldüğü için bu düzlemde paranın hakikati Dike'ye ve nomos'a bağlıdır.

Sonuç olarak Yunan toplumundaki iktisadi ve politik birtakım dönüşümler sonucu adalet söyleminin bilme söylemiyle ve adil olanın ölçülü, düzenli ve doğru olanla ilişkisiyenden düzenlenir. Meydan okuyucu ve karar tayin edici yeminde tek bir ifade hakikati öne sürüp kararı belirlerken ve ifadenin sahibini tehlikeye açık hale getirip tanrıların intikamı için dikkatleri onun üzerine çekerek bir kahraman yaratırken yeni adalet anlayışında kahramanlar ölür; devreye ölçü, düzen, bilgi gibi unsurlar girer. Böylece bir kahramanın tayin edilmediği adalete dayalı yargılamayla tesis edilen hakikat, şeylerin üzerindeki örtüyü kaldırır, hükmü dayatır ve Foucault'nun ifadesiyle bir egemenlik sözü olur. (Foucault, 2016: s. 109). Adalete dayalı bu yeni hakikat anlayışında aynının ve ölçünün anısı olarak hafıza, egemenliğin icrası ve şeylerin üzerindeki örtünün kaldırılması olarak bilgi gibi üç temel nitelik söz konusudur. Foucault'ya göre bu aşama Sofistlerle Platon'un tartışma alanıdır. (Foucault, 2016: s. 110).

#### **1.2.4.Hakikat - Bilgi**

Hesiodosçu dönüşümle adalet ile hakikat ilişkide hakikatin şeylerin üzerindeki örtünün açılması olarak düşünülmesi, hakikatin felsefi olarak tartışılmasında bilgiyi (episteme) devreye sokar. Bilginin ne olduğunun tartışıldığı ilk metinlerden biri Platon'un Theaitetos diyalogudur. Theaitetos Platon'un bilgi kuramının tartışıldığı tek diyalog değilse de en önemlisidir çünkü diyalogda bilginin kaynağı, sınırları ya danelerin bilinebileceği değil, doğrudan bilginin kendisinin ne olduğu tartışılır. Ayrıca diyalog Platon'a kadarki geleneksel varlık anlayışıyla bir hesaplaşma yürütür. Hesaplaşılacak gelenek o zamana kadar ki Yunan düşüncesine egemen olan her şeyin hareketten meydana geldiği düşüncesidir. Diğer taraftan diyalog Platoncu doğru yaşam ya da bilgeliğe dair de önemli ipuçları barındırır. Ayrıca diyalogda, Sokrates'in felsefi faaliyeti, bu faaliyetin ebellekle ilişkisi, doğurtma kuramı, bilgi sancısı ya da felsefi ıstırap gibi Platon felsefesi ve felsefe tarihi için oldukça önemli olan konular da işlenir. Son olarak modern epistemolojin kavramlarından olan algı, deneyim, kanıtlama gibi kavramların da devreye sokulması diyalogun güncelliği açısından da önem arz eder. Bütün bu nedenler bu çalışma bağlamında bu diyaloga yakından bakmayı gerektirir.

Bilginin ne olabileceğine dair verilebilecek tanımların (algı ya da duyum, doğru sanı, kanıta dayalı doğru sanı) verilip bu tanımlar üzerinden bilgiye ulaşılamayacağını gösterildiği diyalogda böylece bilginin ne olmadığı da incelenmiş olur. Sokrates'in Theaitetos'a bilginin ne olduğuna yönelik sorusuna Theaitetos'un ilk cevabı yapmabilgisi olan tekhne'nin de alanına giren geometri, astronomi, müzik, kunduracılık gibi şeylerdir. (Platon, 1996a: 145d). Bilginin alanına ve aidiyetine dair olan bu yanıt, "balçık nedir?" diye sorulduğunda "suyla karıştırılmış topraktır" demek yerine "fırıncı balçığıdır", "testici balçığıdır" demeye benzer ve bilginin ne olduğunu değil en fazla konusunun ne olduğunu söyler. (Platon, 1996a: 147b). Böyle bir yanıtla ayrıca Antik Yunan düşüncesinin en çok sakındığı kavramlardan olan sonsuza düşülür çünkü "fırıncı nedir?", "testici nedir?" gibi soruları da doğurur. Oysa "balçık nedir?" örneğinde olduğu gibi "balçık su ile karıştırılmış topraktır" denilerek basit bir yanıt verilebilir ve budurumda onun kimin tarafından kullanıldığı da düşünülmez. (Platon, 1996a: 147d).

Bilginin özünün ne olduğu sorusuna yönelik yeni bir cevap olarak Theaitetos, bilenin bildiğini algılaması gerektiği düşüncesinden hareketle "bilgi algıdan başka birşey değildir" der. (Platon, 1996a: 151e). Sokrates'e göre bilginin algı ya da duyum olduğu tanımı Protagoras'ın (İ.Ö. 481 – İ.Ö. 420) da yanıtıdır.\* Buna göre Protagoras, "Her şeyin ölçüsü insandır, varolan şeylerin varlıklarının varolmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür" sözleriyle şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir demek istemiştir. (Platon, 1996a: 152a). Bu düşünce takip edildiğinde "esen aynı rüzgârın içimizden bazısını üşüttüğü, bazısına hafif bazısına sert geldiği" sonucu çıkar. (Platon, 1996a: 152b). Rüzgârın kendisine soğuk ya da soğuk değil denilemeyeceği, rüzgârın üşüyenler için soğuk ötekiler için soğuk olmadığının ya da rüzgârın kime nasıl görünüyorsa öyle olacağının söylenebileceği bu görelilikte görünme algılamadır ve bu durumda görünüş ile duyum aynıdır. Sokrates'e göre Protagoras'ın müritlerine gizlice söylediği başka bir gerçeğin söz konusu olabileceği bu yaklaşımda asıl anlatılmak istenen hiçbir şeyin kendinde ve kendiliğinden olmadığıdır. Buna göre büyük denilen küçük, ağır denilen hafif

---

\* Platon'un bu metinde yürüteceği neredeyse bütün çürütmeleri Aristoteles Metafizik'te tekrarlar. (Aristoteles, 1996: III, 999b 5-10, IV, 1010b 10-15, 35).



görünebilir çünkü bu düşünceye göre hiçbir şey ne bir şeydir ne de herhangi bir niteliğe sahiptir.

Her şeyin yer değiştirme, hareket ve birbirine karışma sayesinde olduğunu, hiçbir şeyin varolmadığını, her şeyin sürekli akış halinde olduğunu savunan bu düşünceye Sokrates “yanlış olarak varlık” der. (Platon, 1996a: 152d). Ancak bu düşünce o kadar güçlüdür ki bu düşünce Parmenides hariç bütün Antik Yunan düşüncesine hâkimdir. Sokrates’e göre örneğin Homeros’un “Okianos tanrıların yaratıcısı, Tetys de anneleri” sözü de her şeyin akıştan ve hareketten meydana geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Protagoras’tan Herakleitos’a bu düşünceye, Sokrates’in deyimiyle “Homeros gibi bir adamın başında bulunduğu böyle kocaman bir orduya kendini gülünç duruma sokmadan kimin karşı koyabileceği” gibi bir sorun söz konusudur. (Platon, 1996a: 153a).

Ayrıca hareketin varlığın ve oluşun, dینگinliğin ise yokluğun ve kötülüğün nedeni olduğu iddiasına güç veren birtakım kanıtlar söz konusudur. Sokrates’in örneğiyle bütün başka şeyleri doğurduğu, onlara göz kulak olduğu düşünülen ısı ve ateşin kendileri de yer değiştirme ve sürtünme sayesinde meydana gelir. Yaşayan varlık türleri ve ruh söz konusu olduğunda da hareket ve oluşun varlığa, dینگinliğin yokluğa denk geldiği görülür. Örneğin rahatlık ve tembellik bedeninin sağlığını yok edip idman ve hareket onunömrünü uzatıyorken ruh için de hareket sayılabilecek okuma ve araştırma ruha bilgi kazandırıp ruhun sağlığını korur; okuma arzusunun ve öğrenme ihtirasının yokluğusayılabilecek rahatlık ruhun öğrenmesine engel olmakla birlikte öğrendiğini unutmasına da neden olur. (Platon, 1996a: 153b-c). Böylece hareket ruh ve beden için iyi, rahatlık vekonfor kötüdür sonucuna da ulaşılır.

Protagoras’ın öğrettiği söylenen düşünceden çıkan sonucu açıkça kavrayabilmek için öncelikle hareketin ile algının ve bu iki kavramın birbirleriyle ilişkisinin incelenmesi gerekir. Sokrates, nicelik bakımından sınırlı, içyapıları bakımından etki ya da edilgi denilebilecek ve değişme ve yer değiştirme olarak iki türlü hareketin söz konusu olabileceğini söyler. Diğer taraftan Platon’a göre ruhların katılımından ve karşılıklı ilişkisinden sınırsız sayıda ürünler oluşur ve bunlar daima algılananla aynı zamanda meydana çıkarlar. Ayrıca algılar için görmek, işitmek, koklamak gibi birtakım sözler söz konusu olsa da adları olmayan sonsuz sayıda algı vardır. Öte

yandan algılananlar daima ayrı ayrı algılara tekabül ederler ve türlü görme algılarına göre türlü renkler, işitme algılarına göre sesler vardır. Sokrates bu göreliliğe “mitos” der ve ona göre bu mitosun demek istediği şey her şeyin hareket ettiğidir. (Platon, 1996a: 156 c- d).

Ayrıca harekette hızlılık ve yavaşlık da söz konusudur. Yavaş hareketler aynı yere ve yaklaşan şeye doğru hareket ederken bu yaklaşımla bir şey meydana getirirler ve meydana getirilen şeyin hareketi daha hızlıdır ve yer değiştirmekten ibarettir. Algı ve hareket ilişkisinde hiçbir şeyin kendiliğinden meydana gelmediği ve her şeyin karşılıklı temas ve hareketten meydana geldiği düşüncesine göre örneğin, göz ve ona tekabül eden başka bir şey yaklaşma dolayısıyla beyaz rengi ve bununla beraber algıyı doğurur. Burada meydana gelen yer değiştirme sonucunda görme algısı gözlerden, beyaz renk de beraberce rengi doğurdıkları konulardan çıkar. Bu andan itibaren görme algısıyla dolan göz görür ancak olan görme algısı değildir. Bu durumda, “sadece gören göz olur” diyen Sokrates, rengin oluşumunda da beyazın renge büründüğünü ama beyaz renk olmadığını, rengi taşıyan taş veya başka bir şey gibi beyaz bir şey olduğunu söyler. (Platon, 1996a: 156e). Sonuç olarak bu düşünceye göre edenle edilen birer varlık olarak kabul edilmezler çünkü ne eden ne de edilen birbirleriyle karşılaşmadan ya da birbirlerine rastlamadan önce bir şey olarak kabul edilmişlerdir. Bu düşünce gereği bir şeye kendiliğinden var denilemeyeceğinden “olmakta bulunmak”, “yapmakta olmak”, “değişmekte olmak” gibi sözler kullanılmalıdır. Aynı şey iyi ve güzel için de geçerlidir; hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığı düşüncesine göre hiçbir şeyin iyi ve güzel olarak varlık sahibi olmaması da gerekir. (Platon, 1996a: 157c).

Ayrıca bu düşüncenin rüyalar, hastalıklar, delilik gibi duyumların yanıltıcı durumları da açıklaması gerekmektedir. Delilik ve rüya halindeyken yanlış düşüncelere sahip olunduğunu yadsımayan Theaitetos, bunların bazılarının Tanrı olduklarını kurduğunu, bir kısmının kanatlı olduklarını ve rüyadayken uçtuklarını sandıklarını hatırlatır. (Platon 1996a: 158b). Sokrates burada daha sonra Descartes’ın

Meditasyonlar'da (İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler) soracağı soruyu sorar.\* Bu soru, “Acaba şimdi, şu anda, uyku halinde miyiz, bu konuşma uyanıklık halinde mi geçiyor? Bu duruma hangi kanıtlarla cevap verilmelidir?” sorusudur. Theaitetos’a göre, konuşmanın uykuda geçiyor gibi düşünülmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Sokrates’egöreysen uyku ve uyanıklık zamanları neredeyse birbirine eşit olduğundan ruh uyku ve uyanıklık durumunun her birinde o zamanki düşüncenin en gerçek olmasını ister. Aynı şey hastalık ve delilik için de geçerlidir. Bu durumda Sokrates, gerçeği tayin edecek olanın zamanın uzunluğu ya da kısalığı olup olmadığını sorar. Bunun gülünç olacağını düşünen Theaitetos’a Sokrates bu kez bu inançlardan hangisinin doğru olduğuna dair başka bir kanıtın olup olmadığını sorar. Theaitetos’un başka bir kanıtı yoktur. (Platon, 1996a: 158e). Sorunu benzerlik kavramıyla ele alan Sokrates’e göre, bir şeyin başka bir şeye benzemesi durumunda benzediği şeyle aynı, benzemediğinde başka denir. (Platon, 1996a: 159a). Bu ölçüyü kendisine uygulayan Sokrates, hasta Sokrates’le sıhhatli Sokrates’in birbirine benzeyip benzemediğini sorar. (Platon, 1996a: 159b). Hasta Sokrates sıhhatli Sokrates’e benzemediği kadar ondan farklıdır da. Ayrıca özü gereği eden her şeyin hasta Sokrates’e rastlamasıyla sıhhatli Sokrates’e rastlaması durumunda etkisi farklı olacaktır ve edilen Sokrates’le edilen şey farklı bir şey meydana getirecektir. Örneğin şarap, Sokrates sıhhatliyi onaylayarak hoş ve tatlı gelecek hastayken şarap içmesi durumunda farklı bir sonuç çıkacaktır. Dolayısıyla Sokrates’e etki eden şey başkası için değil, sadece Sokrates içindir. Sokrates’in algısı Sokrates’in varlığına dayandığından algı Sokrates’e göre gerçek olacaktır. Sonuç olarak geline nokta “bilgi algısıdır” önermesi doğru görünmektedir. (Platon, 1996a: 160d). Ancak Sokrates’in Protagoras’ta iyice kavrayamadığı şey, Protagoras’ın “neden bütün şeylerin ölçüsü domuzdur veya payvandır veya algı sahibi varlıkların aşağı türünden herhangi biridir” dememesidir. (Platon, 1996a: 161d). Ayrıca madem düşünceler herkesin kendisi içinse ve herkes kendi bilgeliğinin ölçüsüysen neden Protagoras’ın derslerine gidilsin gibi bir soru da açığa çıkar.

---

\* Doğru bilginin temeline kuşku götürmez kesinliği koyan Descartes’a göre her şeyden kuşkulanmaya karar verildiğinde düşte canlandırılan düşüncelerin uyanıkkenki düşüncelerden daha yanlış olduğunu bildirebilecek herhangi bir belirti bulunmaz. “Uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek kesin hiçbir alamet olmadığını pek açık olarak görüyor hayrete düşüyorum; öyle ki hayretim beni neredeyse uyuduğuma inandıracak.” (Descartes, 1942: s. 99). “Her şeyden kuşkulanmaya bu biçimde karar verdiğimiz anda, düşümüzde canlandırdığımız düşüncelerin diğerlerinden daha yanlış olduğunu bildirecek bir belirti de görünmüyor.” (Descartes, 1995: s. 55).

Bilgi ile algının aynı olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan başka bir soru, görme ve işitme yoluyla algılanan şeylerin aynı zamanda bilinip bilinmediği sorusudur. Böyle bir durumda örneğin bilinmeyen bir yabancı bir dille karşılaşıldığında ya o dili öğrenmeden konuşulanların işitilmediği ya da işitilip bilindiği söylenecektir. “Barbarların dilini öğrenmeden konuştuklarını işitmediğimizi mi iddia edeceğiz yahut söylediklerini işitiyor ve biliyoruz mu diyeceğiz?” (Platon, 1996a: 163b).

Bilginin algı olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak başka bir soru, “bir şeyi öğrenen biri o şeyi bilmeden hatırlayabilir mi?” sorusudur. (Platon, 1996a: 163d). Buna göre hatırlama, hiçbir şey hakkında değil, algılanmış, öğrenilmiş yeni bir şey hakkında olmalıdır. Görme, algı ve bilgi aynı şey ise “gören ve gördüğünün bilgisiniedinen gözlerini kapadığında onu hatırlar ama görmez” denecek ancak görüyor demek biliyor demek ise görmüyor demek bilmiyor demek olacağından “bilgisi elde edilen şey, gözler kapandığında bilinmediği halde hatırlanıyor” demek gerekecektir. (Platon, 1996a:164b). Sonuç olarak bu tür gerekçeler bilgi ile algının aynı şey olduğunu iddia etmenin önündeki engellerdir. Sorunun çözümünün bu düzeyinde Sokrates kendilerini “zafere erişmeden kavgayı terk edip öten adi bir horoza” benzetir çünkü henüz sadece henüz sözüygunlukları üzerine uyushulmuş ve meselenin bu şekilde halledilmesiyle yetinilmiştir. (Platon, 1996a: 164c). Öyleyse bilginin ne olduğu baştan incelenmelidir.

Sokrates sorunun babası Protagoras hayatta olmadığı için sorunun öksüz kaldığı vesorunu istedikleri gibi hırpaladıkları görüşündedir. Bundan sonra en müthiş soru olarak düşündüğü soruyu, bir şeyi bilen bildiği şeyi bilmemesinin mümkün olup olmadığı sorusunu sorar. (Platon, 1996a: 165b). Eğer görmekle bilmek bir tutulursa bu olanaksız değildir çünkü örneğin biri ansızın Theaitetos’un bir gözünü kapatsa ve bu gözle elbisesini görüp görmediğini sorsa Theaitetos ne cevap verecektir? “Bu gözle değil, ötekiyle yanıtını veririm” diyen Theaitetos’a Sokrates bu kez “O halde aynı şeyi hem görüyor hem görmüyor musun?” diye sorar. Theaitetos’un “Ancak bu koşulla” yanıtı Sokrates için görmenin nasıl olduğuna yöneliktir. Oysa soru bilinenin aynı zamanda bilinmemesinin mümkün olup olmadığıyla ilgilidir. Ortaya çıkan sonuç görülmeyen aynı zamanda görülür sonucudur.

Hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığı ve her şeyin hareket ve temasla meydana geldiği düşüncesinin somut ifadesi kabul edilen “insan her şeyin ölçüsüdür önermesi” bir başka açıdan bilgelik kavramıyla da eleştiriye açıktır. Herkese görünen şeyin kendisine görüldüğü gibi olduğunu düşünen Protagoras’a göre, bazı kimseler en iyi ile en kötüyü başkalarından daha iyi görmektedir. (Platon, 1996a: 169e). Platon’a göre de herkesbelirli konularda kendisini başkalarından daha bilge görürken geri kalan konularda aşağıda sayar. Örneğin büyük tehlikelerde, savaşlarda, hastalık durumlarında, baştaki kişilere ya da önderlere Tanrı gözüyle bakılır; onlar bilgileri bakımından diğerlerinden ayrı oldukları için kurtuluş onlardan beklenir. Bütün bunlar insanların kendilerinde hem bilgeliliğin hem bilgisizliğin varolduğuna inandıklarından ileri gelir. “Her şeyin ölçüsü insandır” yargısına göre, bir yandan birinin herhangi bir konuda bir yargıya varıp bunu başkalarına bildirmesi durumunda bu yargı düşünce sahibine göre doğru olabileceken öte yandan doğru düşündüğünü düşünen kişinin yanlış olduğuna inanan binlerce kişinin başka bir sanı ileri sürmesinin de olanaklı olduğu kabul edilmelidir. (Platon, 1996a: 170e). Bu durumda doğru düşündüğünü düşünen kişinin yargısı kendisi için doğru geri kalanlar için yanlış olacaktır. Aynı şey Protagoras’ın kendi yargısı için de geçerlidir. Öyleyse Protagoras, Sokrates’in ifadesiyle “ya birçoklarının inanmadığı gibi şeylerin ölçüsünün insan olduğuna inanmayacak ya da kendisi buna inanırken geri kalanlar bu inancı paylaşmayacaktır. İnanmayanların sayısı ne kadar çoksa yokluğun varlık üzerindeki etkisi o kadar fazla olacaktır.” (Platon, 1996a: 171a). Protagoras, ayrıca bütün insanların sanılarının doğru olduğunu kabul ederse kendi görüşünün yanlış olduğunu düşünenlere hak vermek zorunda kalacaktır. (Platon, 1996a: 171b). Bu durumda da Protagoras ona hatasını gösterenlerin sanılarını doğru, kendi sanısını yanlış olarak kabul edecektir. Son kertede kendisine karşı gelenlerin sanısını doğru kabul ettiğinde Protagoras, Sokrates’in deyişiyle “ne bir köpeğin ne de en yüksek bir insanın bilgisine sahip olduğunu, en küçük bir şey hakkında bile ölçü olamayacağını kabul edecektir.” (Platon, 1996a: 171c). Öyleyse Protagoras’ın hakikati kendisi dâhil kimse için doğru olmayacaktır.

Kendinde ve kendiliğinden şeylerin varlığını kabul etmeyip varlığın sonsuz bir değişmeden ibaret olduğunu düşünenler güzel ve çirkinin, adaletli ve adaletsizin, kutsal ve kutsal olmayanın da gerçek olmadığını ileri sürmek durumunda kalırlar. Platon’a göre bu kişiler adalet konusunda bir devletin iyi bularak ortaya koyduğu şeyin

yasa olarak varolduğunda o devlet için doğru olduğunu düşünürler. Ancak Platon için iyi konusunda hiç kimse devletin genel çıkarına yararlıdır diye ortaya koyduğu şeyin yasa olarak kendiliğinden yararlı olduğunu savunamaz. (Platon, 1996a: 177d). Öte yandan yasakoyarken yanılması mümkün olabilen devlet yasanın gelecekte de yararlı olacağını düşünür ve yasa koyarken geleceği de göz önünde bulundurur. Bu durumda, “insan gelecekle ilgili de hüküm verebilir mi? Gelecek olarak kabul ettiği şey o kabul ettiği içingerçekten var mıdır?” gibi gelecekle ilgili birtakım sorular ortaya çıkar. Platon’un örneğiyle, mesela ısı konusunda hasta ile hekimin yaklaşımının farklılığı göz önünde bulundurulursa ve hasta gelecekte ateşinin artacağını hekim ise tersini düşünürse gelecekle ilgili hekimin yargısı doğru kabul edilir. Aynı şekilde şarabın gelecekteki tatlılığı veya sertliği örneğin müzisyene değil, çiftçiye bağlıdır. Sonuç olarak Protagoras’ın devletin yasa koyarken en yararlı olan konusunda kusur işleyebileceğini, bir insanın diğerinden daha bilge olabileceğini ve daha bilge olanın ölçü olması gerektiğini kabul etmesi gerektiğinden herkesin sanısının doğru olduğu iddiası doğru değildir. (Platon, 1996a: 178c - d).

Platon’a göre varlığın sonsuz bir hareketten oluştuğunu savunan düşünce eskilerden kalmıştır. Mitosun bir hakikat taşıdığını düşünen bu yaklaşıma göre eskiler halkın gözünden saklamak için sorunu şiirle ifade etmişler örneğin Okyanus ve Tethys’in aktığı düşüncesiyle hiçbir şeyin dinginlikte olmadığını söylemişlerdir. Bunun yanında Parmenides gibileriye tersine her şeyin bir ve tek olduğunu, hareket edecek uzay olmadığı için her şeyin dinginlikte olduğunu savunmuşlardır. (Platon, 1996a: 181a-d). Platon için hareketi savunanlar nitelikle ilgili algıda eden ile edilen arasında bir geçiş olduğunu edilenin algı alan ama algı olmadığını edenin ise niteliği taşıdığını ama nitelik olmadığını düşünürler. Buna göre eden ile edilenin birleşimi algı ile algılananı meydana getirir. Bunlardan biri herhangi bir niteliği olan diğeriye algılayandır. Ancak nitelik bakımından değişim olmaksızın yer değiştirme de olmayacağından eden ile edilenin birleşimi de söz konusu olmayacaktır.

Hareketin sürekliliğini savunanlar için başka bir sorun dille ilgilidir. Varlık kendinde ve kendiliğinden değil de ilişki içerisinde ve hareketle birlikte açıklanıp iki biçimiyle birlikte genel hareket kabul edildiğinde herhangi bir konuyla ilgili herhangi bir yanıt doğru olmak durumunda kalır. Hareketin sürekliliğini savunanlar hangi konuyla ilgili olursa olsun verilecek yanıtları doğru saymalıdırlar çünkü bir şey için

böyledir ya da böyle değildir denilebileceği gibi böyle oluyor ya da böyle olmuyor da denilebilir. (Platon, 1996a: 183a). Ayrıca sözcükler akışı sabitlemeyeceği örneğin bir şeye beyaz denildiğinde beyazın da sürekli değişeceği ya da akış halinde olacağı için akışın sürekliliğini savunanların yeni bir dil kurmaları gerekmektedir. (Platon, 1996a: 183b). Sonuç olarak Platon’a göre hareketin sürekliliği kabul edildiğinde ve varlık sonsuz bir hareketle açıklandığında ne bilginin algı olduğu fikri kabul edilebilir ne de her insanın her şeyin ölçüsü olduğu fikri.

Hareketin karşısında dinginliği savunanların iddiaları da Platon’a hareketi savunanların iddiaları kadar ciddi görünür. Nasıl ki Homeros gibi birinin başını çektiği orduya karşı koymak gülünç duruma düşmek olacaksa yani Homeros’un komutanlık ettiği ordunun iddiaları o kadar güçlüyse diğer tarafta evrenin dinginlik halindeki Bir olduğu düşünülen Parmenides’in iddiaları da Platon’a bir o kadar güçlü gelir. Parmenides diyaloguna gönderme olarak da değerlendirilebilecek bir tarihsel notla Sokrates Parmenides’in kendisine saygıya değer olduğu kadar heybetli de görüldüğünü, henüz gençken onunla iletişime geçtiğini, onda yüksek bir soyluluk ve derinlik gördüğünü söyler. Bu nedenle Sokrates, Parmenides’in sözlerinin gerçek anlamını sorgulamakta aciz kalmaktan çekiniyordur. (Platon, 1996a: 184a).

Bir tür düşünce – duyum farklılığı tartışması olarak görülebilecek tartışma düşüncenin ne olduğunu ve işlevini gösterme girişimiyle başlar. “Sözcüklerle ifade şekillerinde gösterilecek ustalığın çirkin bir izlenim bırakmayacağını” söyleyen Sokrates, “gözlerle görüyoruz” ya da “gözler aracılığıyla görüyoruz” ifadelerinden hangisinin daha doğru olduğunu sorar. Theaitetos’a göre “aracılığıyla” “ile” den daha uygundur. (Platon, 1996a: 184c-d). “Sanki tahtadan bir atmışlar gibi birçok algının içlerinde yerleşmiş olmasını ve bunun tek bir kavram altında toplanmasını garip bulan” Sokrates, bu kavrama ister ruh densin ister başka bir şey onun aletleri olan algılarla algılanabilen şeylerin algılandığını söyler. (Platon, 1996a: 184d). Dolayısıyla bütün duyular ruhun algı aletleri olarak görülür ve ruh Alkibiades diyalogundaki gibi birtakım araçların kullanımıyla birlikte düşünülür. Buna göre, bir duyuyla algılanan başka bir duyuyla algılanamayacağı, farklı algılara ait olan bir şeyin belirlenmesinin ancak düşünceyle olanaklı olacağı fikrinden hareketle söz konusu ortak algının konusunun yanısıra düşüncenin algı araçlarından ya da duyularından elde edilemeyeceği sonucuna varılır. Örneğin ses ve rengin birbirinden farklı olduğu, birbirine benzeyip

benzemediği, kendi başlarına tek, beraberce iki ettikleri gibi unsurlar yani bunlara ait ortak şeyler ne işitme ne de görme aracılığıyla anlaşılır. (Platon, 1996a: 185b). Buradaki sorun bütün algılarda ortak olanı bildiren ve kişinin de onlara “dır” ya da “değildir”i katmasını sağlayan yetinin ne aracılığıyla işlediği, her şeyde ortak olanın neyle algılandığı sorundur. Bunun için bir organ söyleyemeyeceğini belirten Theaitetos, “belki de ruh kendi gücüyle her şeyde ortak olanı düşünerek algılıyor” der. (Platon, 1996a: 185e). Geline nokta ruhun düşünmelerinde hem beden yetileriyle hem de kendi gücüyle idare edildiği ancak bütün düşünceler arasında en genel düşünce olan varlığın bedensel yetilerle değil ruhun kendi gücüyle algılandığı görülür. Buna göre ruh, örneğin sertliği ve yumuşaklığı dokunma ile algılar ancak onların varlıkları, ne oldukları, karşıtlıkları, kendi başlarına teklikleri gibi konularda kendi başına inceleyerek ve karşılaştırarak bir yargı vermeye çalışır. (Platon, 1996a: 186b). Birinci türden algı yetisinin doğa vergisi olarak hayvanlar ve insanlarda ortak olduğunu söyleyen Sokrates’e göre bu izlenimler kıyaslanarak uzun bir eğitimle düşünceye dönüşürler. (Platon, 1996a: 186c). Bu anlamda algı düzeyinde insan varlığı algılayamayan bedensel yanıla henüz hayvandır ve hakikate erişemez ve bu konuda asla bilgi edinemez. Dolayısıyla varlığa dair bilgi duyularla alınan izlenimlerde değil bu izlenimler üzerine düşüncelerde bulunur. (Platon, 1996a: 186d). Artık bilginin algıda değil ruhun doğrudan doğruya şeylerle meşguliyetinde aranması gerektiğine kadar ilerlenmiştir. Theaitetos bu duruma doksa yani sanı der. (Platon, 1996a: 187a). Ancak yanlış sanının da olası olmasından “bilgi nedir?” sorusuna Theaitetos bu defa “doğru sanı” yanıtını verir. (Platon, 1996a: 187b). Bu durumda da öncelikle yanlış sanının ne olduğu gösterilmelidir.

Yanlış sanı bilip bilmeme, varlık yokluk gibi karşıtlıklar ve karıştırma kavramı üzerinden gösterilmeye çalışılır. Bilip bilmeme karşıtlığına göre, yanlış sanı bilinen bir şeyin bilinen başka bir şey sanılmasıdır. Oysa bir şeyi hem bilmek hem bilmemek olanaksızdır çünkü bu durumda bilinen iki şey de bilinmez olur ve bilip bilmeme karşıtlığında göre yanlış sanı imkânsızdır. (Platon, 1996a: 188d). Varlık yokluk karşıtlığına göre yanlış sanı, bir şeyde bulunmayan özelliklerin o şeyde varmış gibi düşünülmesidir. Ancak buna göre yokluğun düşünülmesi gerekmektedir ve sanısı olan kişi bir şeyi sanacağından yokluğu sanmak olanaksızdır. (Platon, 1996a: 189b). Öyleyse ne bilip bilmeme karşıtlığında ne de varlık yokluk karşıtlığında yanlış sanıda



bulunma olanağı yoktur. Düşüncede karıştırmaya göre yanlış sanı düşüncede bir varlığın başka bir varlıkla karıştırılıp birinin ötekine yerine konulmasıdır. (Platon, 1996a: 189c). Bu durumda sanı varolan bir şeyle ilgilidir ancak bir şey başka bir şeyin yerine konulmuş, örneğin güzel, çirkin sanılmış hedef şaşırılmıştır ve bu olay düşüncede gerçekleştiğinden yanlış sanıda bulunan şeylerden ya birinin ya da her ikisinin birden düşünülmesi gerekir. (Platon, 1996a: 189e). Öyleyse düşünce nedir?

Sokrates düşünceyi, pek emin olmamakla birlikte, ruhun incelediği konular hakkında kendi kendine konuşması olarak tanımlar. Ona göre bu konuşma sırasında ruh kendi kendine birtakım sorular sorar, sorduğu sorulara evet ya da hayır şeklinde cevaplar verir ve bir karara varır. Ruhun bu kendi kendine konuşması sonrası vardığı kararlar kendi kendisiyle uyuşması onun tereddütsüz bir hüküm vermesini sağlar ve böylece ruh sanıya sahip olur. Bu durumda Sokrates için ruhun kendi kendine konuşması ya da düşünme sanı, bu düşünme sonrası verdiği hüküm ya da yargı doğru sanıdır. (Platon, 1996a: 190a). Ruh bütün bu işlemleri kendi kendine yaptığı için bir kimsenin bir şeyi başka bir şey diye alması, bu şeyin başka bir şey olduğunu iddia etmesi de kendi kendine olur. Ancak rüyada ya da uyanık, bir kimse çelişkiye düşmeksizin çirkinin güzel, adaletsizin adaletli ya da tekin çift olduğunu iddia edilemeyeceğinden dolayı ruhun kendi kendisiyle konuşmasının sanıda bulunmak olduğu kabul edildiğinde de hiç kimse bir şeyin başka bir şey olduğunu düşünemez ve bir şeyin başka bir şey sanılması da imkânsız görünür. (Platon, 1996a: 190e). Sonuç olarak yanlış sanıya düşüncede karıştırma fikri üzerinden de ulaşılamaz.

Yanlış sanının incelemesi için son bir yol kalmıştır o da algıda yanılgının kabulüyle yanlış sanının bilip bilmeme karşılığıyla tekrar ele alınmasıdır. Yanlış sanı olarak görülen düşüncede karıştırma sorunu modern epistemolojideki John Locke'un zihnin doğuştan birtakım ilkelere sahip olmadığını, her şeyin sonradan öğrenildiğini, zihnin yapısının doğuştan boş bir levha olduğunu savunduğu tabula rasa tartışmasını andıracak bir biçimde balmumu örneğiyle yapılır.

Platon'un aşk, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin yaratılışı gibi oldukça zor konularda mitosa başvurusu gibi burada da bir kabul ve inançla bir mitosa başvurulur. Buna göre ruhta, kiminde daha büyük kiminde daha küçük, kiminde daha saf kiminde daha karmaşık ya da kiminde daha sert kiminde daha yumuşak olacak şekilde ve Musa'ların

anası Mnemosyne'nin bağışı olarak kabul edilen bir balmumu var sayılır. (Platon, 1996a: 191d). Görülenlerden, işitilenlerden veya düşünülenlerden hatırdan kalmasını istenenin, yüzüklerdeki kabartma resimler gibi, üzerine basıldığı var sayılan ruhtaki bu balmumu algı ve düşünceler için bir dayanak olarak kabul edilir. Buna göre basılan şeyin izinin levhada kalmasıyla o şey hatırlanır ve bilinirken izin silinmesi o şeyin unutulması ve artık bilinmemesidir. (Platon, 1996a: 191e). Bu durumda gördüğü veya işittiği şeyi düşünen biri bildiği şeyi bazen bildiği bazen bilmediği şey diye kabul etmekle hataya düşebilir. Ancak burada yanlış sanı için daha önce imkânsız olduğu kabul edilen bilip bilmeme karışıklığına geri dönülür ve yanlış sanı bilinen bir şeyin bazen bilinmeyen bir şey olarak alınması biçiminde tanımlanır. Sokrates burada hepsi de karışmayla ilgili ve karışması olanaksız olan ve bu nedenle yanlış sanıda bulunmayı da olanaksız kılan durumlarla ilgili bir sınıflama yapar. Örneğin, algılanmadan bilinen ve ruhta hatırası olan bir şey, bilinen ve izine sahip olunan ve algılanmayan başka bir şeyler karıştırılamaz. Bilinen bir şey bilinmeyen ve ruhta izine de sahip olunmayan bir şey olarak alınamaz. Bilinmeyen bir şey aynı şekilde bilinmeyenle karıştırılamaz. Algılanan bir şey algılanan başka bir şeyle ya da algılanmayan bir şey algılanmayan başka bir şeyle karıştırılamaz. Ayrıca bilinen, algılanan ve izine sahip olunan bir şey aynı durumdaki bir şeyle karıştırılamaz. Bilinen, algılanan ve izine iyice sahip olunan bir şey bilinen başka bir şeyle karıştırılamaz. (Platon, 1996a: 192a,b,c).

Yanlış sanıyı olanaksız kılan bütün bu durumlara karşı Sokrates, geriye yanlış sanının mümkün olabileceği üç durumun kaldığını söyler. Bunlar bilinen bir şeyin bilinen ve algılanan şeyle karıştırılması, bilinmeyen fakat algılanan bir şeyin bilinen ve algılanan başka bir şeyle karıştırılması ve bilinen ve algılanan bir şeyin bilinen ve algılanan başka bir şey diye alınması durumlarıdır. (Platon, 1996a: 192d). Sorun, burada yanlış sanının mümkün olduğu durumlar olarak sıralanan şeylerin yukarıda imkânsız olarak kabul edilen şeylerden olmasıdır. Nitekim meseleyi takip edemediğini söyleyen Theaitetos'un bu durumda akli büsbütün karışmıştır. (Platon, 1996a: 192d). Sorunu açıklamaya geçen Sokrates'in örneğiyle Sokrates, Theodoros ve Theaitetos'u bir kez tanımış ve hafızasında onların izine sahipse onlarla ilgili herhangi bir duyuma almasa da düşüncede onları karıştırmayacaktır. (Platon, 1996a: 193a). Öte yandan ikisinden birini tanıyıp diğerini tanımayan Sokrates, ikisini de algılamasa da yine

tanıdığını tanımadığıyla karıştırmayacaktır. Son olarak ikisini de tanımayan Sokrates tanımadığını tanımadığı başka bir şeyle de karıştırmayacaktır. (Platon, 1996a: 193b). Sonuç olarak yanlış sanının mümkün görüldüğü üç durumda da yanlış sanıda bulunmak ve düşüncede karıştırma olarak yanlış sanı olanaksız görünür. Geriye karıştırma olarak yanlış sanının düşüncede karıştırma olarak değil algı ile izlenimin karşılaştırılmasının yanlış yapılması olarak karıştırma biçiminde alınması kalır. Buna göre örneğin Theodoros ve Theaitetos'un her ikisini de tanıyan ve ruhundaki balmumu levhasında ikisinin de damgasına sahip Sokrates, örneğin karanlıkta bunlardan birini gördüğünde hafızasındaki izlenim ile görme algısını oranlayacak, gördüğü şeyi ait olduğu izlenime oturtmaya çalışacaktır. Eğer bu algıyı ait olduğu izlenime yerleştirme sırasında, sağ ayakkabısının sol ayağına giyenler gibi bir hata yapar izlenim ile algıyı ters yerleştirirse, Sokrates'in "sağın aynada sol oluşuna benzer" dediği olacak, yanlış sanıda bulunulacaktır. (Platon, 1996: 193d). Sonuç olarak yanlış sanı düşüncede tanınan, görülen ve algılanan şeylerin izleniminin algıya uygun düşmemesinden kaynaklanır ve Sokrates bu durumu kötü bir nişancının hedefini şaşırtmasına benzetir ve ona göre hata denilen şey de budur. (Platon, 1996a: 194b). Öyleyse bu durumun tersi olarak doğru sanı ya da bilgi izlenimlerin karşılaştıkları algılarla doğrudan doğruya uzlaşması durumu olacaktır. Böylece doğru bilgede uygunluk koşul olmuş olur.

Algı ve düşüncelerin birbirleriyle uygunsuzluğundan hareketle açıklanan yanlış sanı yalnız düşüncenin konusu olan şeylerdeki, örneğin sayılardaki karıştırma konusunda yetersizdir. Burada sayı, örneğin beş adam ya da yedi adam gibi algı nesnesine karşılık gelen bir şey olarak değil, "anıları balmumu levhasına kazılı olan beş ve yedinin kendileri" olarak düşüncenin konusu olan şeylerdir. Ve bu şeyler ne kadar büyük olursa hata ya da yanlış da o kadar büyük olur. (Platon, 1996a: 196b). Böyle bir durumda sayıları karıştırmak, algı ile izlenimleri doğru karşılaştıramamak değil, izlenimleri birbirine karıştırmak olacaktır. İzlenimlerin birbirine karıştırılmasındabilinen bir şey bilinen başka bir şey yerine konulmuş olur. Oysa bu durumda aynı şey hem bilinip hem bilinmeyeceği ve bunun da imkânsız olacağı için bilip bilmeme karşıtlığına göre yanlış sanı imkânsız olarak kabul edilmiş ve yanlış sanının olmadığını göstermek için zorlayıcı neden olarak sunulmuştur. (Platon, 1996a:

196c). Öyleyse yanlış düşünce ya da sanının, zihin ile algı ya da izlenim ile görme arasındaki uyumsuzluk olduğu fikrinden vazgeçilmelidir.

Olanaklı her durumda yanlış sanının mümkün olmadığı gösterildiğinde ya yanlış sanının yokluğu kabul edilecek, “yanlış sanı yoktur” denilecek ya da “bilinen bir şeyi aynı zamanda bilmemek de mümkündür” demek gerekecektir. Bunun her ikisi birden düşünülemeyeceğine göre Sokrates, “bir yüzüzlük edip”, bilginin ne olduğunu söylemeyi önerir. (Platon, 1996a: 196d). Ona göre bu durum yüzüzlüktür çünkü henüz bilgi kavramına ulaşmadan bilginin ne olduğundan söz edilecektir. (Platon, 1996a: 196e). “Bugün bilgiyi nasıl tanımladıklarını hiç işittin mi?” diyerek bilginin ne olduğunu kendi zamanının bilgi tanımı üzerinden açıklamaya girişen Sokrates, o zamanlar bilgiye “sahip olmak gibi bir şey dendiğini” söyler. (Platon, 1996a: 197b). Bu anlayıştan kısmen farklı olduğunu düşündüğü bir tanımla Sokrates, bilgiye “sahip olmaktır” der. Ona göre bir şeyin birinde bulunması ile bir şeye sahip olmak aynı şey değildir. Örneğin bir kıyafet alan biri o kıyafeti giymese de yani kıyafet onda bulunmasa da ona sahiptir. (Platon, 1996a: 197c). Kıyafete sahip olma örneğini kuşa sahip olma örneğine taşıyan Sokrates, bilgiye sahip olanın, sonradan edinmek anlamında, yabancı kuşları ve güvercinleri evindeki güvercinlikte besleyen kimsenin durumu gibi bilginin daima onda bulunup bulunmadığını sorar. Bu durumdaki kuş sahibinin başka bir anlamda aslında hiçbir kuşu yoktur çünkü onları yakalamıştır yani sonradan edinmiştir. Ruhlarda gördüğü balmumu benzetmesinden sonra Platon bu kez her ruhta içinde çeşitli türden kuşların olduğu ve bu kuşların kiminin sürü halinde, kiminin küçük kümelerle, kiminin de yalnız başına uçtuğu bir kafes varsayar. Kuşların bilgi olarak düşünüldüğü bu benzetmeye göre kafesin çocukken boş olması gerekir. Kıyafet almada olduğu gibi, kuşututup kafese koymak bilgi sahibi olmak ya da bilgiyi edinmektir. Sokrates kuşların yerine bilgi düşünüldüğünde bu bilgiye sahip olanın, onu kafese kapatanın bilginin ait olduğu şeyi öğrendiğini ve onu bulduğunu söyler. (Platon, 1996a: 197d). Ancak burada sorun kuş sahibinin kafes üzerindeki tasarrufundan dolayı istediği kuşu salıp istediğini yakalaması gibi istenilen bilgiyi tekrar yakalama, elde tutma sonra da salıverme yetisinene ad verileceği sorunudur. (Platon, 1996a: 198a).

Bu durumda güvercinlere sahip olmak, onları avlamak konusundaki benzetmede çifte bir av kabul edilecektir. Bunlardan biri güvercinlere sahip olmadan önce gelen ve

onu hedef tutan av, öteki sahip olduktan sonra çoktandır sahip bulunduğu şeyi yakalamak ve elde tutmak isteğiyle yapılan avdır. (Platon, 1996a: 198d). Sokrates bu çifte av örneğini bir öğrenme faaliyetine taşıyarak uzun zamandır sahibi olunan fakat bilmekte kullanılışa hazır olmayan tek tek bilgileri yeniden yakalayarak çoktandır öğrenilmiş olan bir şeyi yeniden öğrenmenin mümkün olduğunu söyler. Sayıların bilgisine sahip aritmetikçinin saymaya; dil bilgisine sahip öğretmenin okumaya hazırlanması durumu da bunun gibidir. Bu durumdaki kişi bilmesine karşın bildiği şeyi yeniden öğrenmiş olur. Böylece bilgiye sahip olmak ile bilgiyi kendinde bulundurmak arasındaki fark saptanır. Sahip olunan bir şeye sahip olmamak ve bilinen bir şeyi bilmemek imkânsız olsa da bu konuda yanlış düşmek mümkündür çünkü tıpkı evcil bir güvercin yerine yabani bir güvercini yakalamak gibi herhangi bir bilgi kovalanırken başkası yakalanabilir ve istenilen değil de başka bir bilgi elde edilebilir. Böyle birdurumda düşüncede yanlışlık olanaklı görünür ve örneğin on bir sayısı on iki sayılır. Yine de on bir de on iki de evcil de olsa yabani de kuştur ve istenilen kuş yakalandığındayani istenilen bilgi edinildiğinde hatadan kurtulunmuş, hakikate erişilmiş olur. (Platon, 1996a: 199b-c).

Sokrates'e göre tüm bu sorunların nedeni yanlış sanıyı bilgiden önce inceleyip bilgiye yüz çevirmeleri, bilgiyi tam olarak kavramadan yanlış sanının ne olduğunu kavramaya çalışmalarıdır. Theaitetos'a göre, çelişkiye düşmeden bilgi olarak kabul edilebilecek en makul şey onun doğru sanı olduğudur fakat "kendilerine özellikle mahkeme hatipleri denilen en büyük bilgelik üstatlarının sanatı" olan ikna ya da kandırma sanatı bilginin doğru sanı olmadığını gösterir. (Platon, 1996a: 201a). Sanıyı kabul ettirmek olan iknayla karşıdaki kandırılabilir çünkü bu sanatla karşıdakilerde istenilen sanı yaratılabilir. Sokrates bilgi ile doğru sanı arasındaki farkı yargıçlar üzerinden gösterir. Buna göre yargıçlar ancak gözle görmekle bilinebilecek şeyler hakkında gerçekten kandırılırsalar sonra da sanı hakkında işittiklerine göre yargıya varsalar, sorun hakkında doğru bir düşünce elde ettikleri için doğru yargı verirler. Theaitetos bu kez kanıt olarak düşünülen logos'a dayanan doğru sanının bilgi olduğunu söyler. (Platon, 1996a: 201d).

Antik Yunan düşüncesinde hakikatin uygulandığı kavramlardan olan logos, Platon'un doğru bilgi anlayışına kanıt olarak girer ve doğru bilgi için söz, açıklama ve farkı gösterme anlamlarıyla yardıma çağrılır. Logos'a ya da kanıta dayalı doğru

sanının bilgi olduğu anlayışının genel bir düşünce olduğunu söyleyen Sokrates’e göre, şeyleri oluşturan ilk öğelerin kanıtları yoktur, onların biricik mülkleri adlarıdır. (Platon, 1996a: 202b). Bu ilk öğeler birleşik değildirler ve onlara hakkıyla bir varlık yüklenip “bu” denilemez. Kendilerinden başka şeylerin teşekkül ettiğı ve özleri gereğı bileşik olmayan ilk öğeler için bir kanıt olmadığı kabul edildiğinde onların ifade edilemeyeceğı de kabul edilir ve öğeyi basit ve bölünmez kılan neden de budur. İlk öğelerle onlardan teşkil olan bileşikler, parça bütün ve bütün toplam arasındaki ilişkiler bilginin logos’a dayalı doğru sanı olarak ifade edilmesine yönelik engellerdir. Örneğın yazıda bir kelimenin heceleri ile harfleri arasındaki hecelerin açıklanabilmesi ama harflerin açıklanamaması sorunu bunlardan biridir. Sokrates adının ilk hecesi hakkında “SO nedir?” sorusuna verilecek “Sile O” yanıtı hece hakkında bir açıklamadır ancak S’nin veya O’nun ne olduğunun açıklanması istendiğinde, bir öge başka bir ögeyle ifade edilemeyeceğı için S’nin veya O’nun yalnızca “sessiz bir harf, bir gürültü, dilin bir fısıltısı” olduğu söylenebilir. (Platon, 1996a: 203b).

Hece harflerin ya da öğelerin birbirine uygun diziliminden oluşan ama harflerden farklı ve başlı başına bir anlamı olan bir bütündür ama bütün toplam değildir ve bu nedenle parçalarının olmaması gerekir. Öyleyse parçası olmadığı kabul edildiğinde hece ile harf aynı türden olmalıdır. (Platon, 1996a: 205d). Ancak sayılar söz konusu olduğunda birtakım sorunlar ortaya çıkar. Örneğın, iki kere üç, üç kere iki, dört iki daha ya da beş bir daha ifadelerinin “hepsi” aynı şeyden söz etmektedir. (Platon, 1996a: 204d). Buradaki altı için geçerli olan her şey “stadion”, (yüz yirmi adımlık ölçü) “ordu” gibi “sayısının bütünü varlığının bütünü olan” her şey için geçerlidir. Ancak bir şeyin sayısı o şeyin parçasıdır ve parçası olan şey, parçalardan meydana gelir ve bütün değil, toplam olmalıdır. (Platon, 1996a: 204e). Parçaların toplamı bütün ise sayıların toplamı da bütündür ancak bütün parçalardan meydana gelmez çünkü öyle olsaydı bütün toplam demek olacaktı. (Platon, 1996a: 205a). Sonuç olarak söz konusu sayısı ise bütün ile toplam aynıdır. Ayrıca kendilerinden bir şey eksilmediğinde toplam yine toplam olacağından ve hiçbir şey eksik olmayan şey bütün olduğundan bu durumda toplam ile bütün aynı görünür. (Platon, 1996a: 205a). Diğer taraftan toplam ile bütün aynı ise ve hece birkaç harfin toplamından meydana geliyor ve harfler de hecelerin parçaları durumundaysa hecelerle harflerin aynı derecede bilinebilir ve ifade edilebilir olduğu kabul edilmelidir. Eğer tersi söz konusuysa yani

hece de harf gibi bir ve bölünemez ise hece de harf gibi bilinemez ve ifade edilemez olacaktır. Bu tür kanıtlamalar logos'un ne olduğuna daha yakından bakmayı gerektirir.

### 1.3. HAKİKATİN UYGULANDIĞI KAVRAMLAR

#### 1.3.1. Logos

Theaitetos diyaloguna göre kanıt olarak düşünülen logos'un üç anlamı vardır. İlki, düşüncelerin ses yoluyla ve fiillerin ve isimlerin yardımıyla ifade edilmesiyle ilgilidir. Bu anlamda logos, düşünceyi ifade eden ya da düşünceye uygun sözdür. Bu durumda sanı, Sokrates'in ifadesiyle, sesler selinde aynada ya da suda olduğu gibidir; sesler sanının yansımasını taşır. Sokrates, anadan doğma sağır ve dilsiz değilse herhangi bir kimsenin hızlı ya da yavaş bunu yapabileceğini, herhangi bir konu hakkında sanıda bulunabileceğini ve onu ifade bileceğini söyler. Logos'un bu ilk anlamına göre doğru sanısı olan herkeste logos bulunur çünkü doğru sanının bulunduğu yerde bilgi de bulunur. (Platon, 1996a: 206d-e). Ancak öğeler vasıtasıyla bir şeyin özüne dair henüz birtasvirin yapılmadığı bu aşamada bir şeyin özüne dair henüz bilimsel bir açıklama da verilmiş olmaz. Örneğin Hesiodos arabadan bahsederken onun yüz parçası olduğunu söyler ancak bu parçaların ne olduğunu yalnız kendisi bilir. Çünkü bu parçaların ne oldukları başkasına sorulduğunda yalnızca tekerlek, dingil, üst kısım, oturacak yer vb. gibi şeyler parça olarak düşünülüp soru buna göre yanıtlanabilir. Bu durum bir adın parçaları sorulduğunda, doğru sanıya dayansa da, o adın hecelerini saymakla yetinmeye benzer ve kişiyi gülünç bir duruma düşürür. Tıpkı bunun gibi araba hakkında da doğru sanıya sahip olursa da arabanın özünü tam anlamıyla belirleyen kişi bu doğru sanıya sahip olanlar değil, Hesiodos'un söz ettiği yüz parçayı da sayarak arabanın özünü belirleyen kişidir. Bu durumdaki kişi doğru sanısına logosu da katmış sadece sanıda bulunan kişi olmaktan fazla bir biçimde arabanın özü üzerine uzman bir kişi olmuş olur çünkü öğeler ya da parçalar dolayısıyla bütünü incelemiştir. (Platon, 1996a: 207d). Buradaki öğeler yardımıyla tasvir ya da açıklama logos'un ikinci anlamıdır. Bir şeyin öğeler ya da parçalar vasıtasıyla tasviri kanıt olarak kabul ediliyorsa birleşiklere ve daha büyük parçalara göre yapılan tasvirler de kanıt olmalıdır. Ancak örneğin yazı yazma öğrenilirken bir heceye bazen bir harf bazen başka bir harfin ait olduğunu sanmak gibi hatalara düşülebilir. Öğeler yardımıyla tasvire sahip olan kişi harfleri hecelere doğru yerleştirir ve bir adı doğru

yazar ancak bunu henüz gerçek bilgiye sahip olmadan doğru sanıyla yapar. Ayrıca bu doğru heceleri doğru yerleştirme işini aynı zamanda ögeler yardımıyla tasvire sahip olduğu için yani açıklama ile de yaptığından bu aşamada da henüz açıklama ve doğru sanı vardır ama bilgi yoktur. Öyleyse bilgi denilemeyecek ama kanıta dayalı doğru sanının mevcudiyeti söz konusudur. Böylece bilginin en sağlam kanıtı olarak kabul edilen logos'a dayalı doğru sanı tanımı da elden kaçmış olur. Sonuç olarak logos'un birinci anlamı olan doğru sanı olarak ifade edilen söz ve ikinci anlamı ögeler vasıtasıyla tasvir düzeyinde henüz bilgi edinilemez. Bakılması gereken logos'un üçüncü anlamıdır.

Logos'un üçüncü anlamı farkı göstermektir. Fark herkesin düşündüğü konuyu, bütün başka şeylerden ayıran işarettir. Buna göre bir şeyi başka şeylerden ayıran farkı kavrayan kimse açıklamayı da kavrayacaktır. Öyleyse bilginin yeni tanımı, sanısına sahip olunan şeyin farkının açıklanması olacaktır. Ancak farkın ne olduğu ve nasıl kavranacağı gibi yeni bir sorun doğmuştur. Çünkü örneğin Theaitetos düşünüldüğünde düşünülen başkalarında da olan ortak işaretlerdir. (Platon, 1996a: 209a). Theaitetos ağzı, burnu olan insan olarak düşünüldüğünde onunla ilgili bilgi düzeyi ya da sanı onu başka bir Theaitetos'tan ya da Theodoros'tan daha iyi tanıtmaz. Theaitetos bu kez biraz yassı burnu, parlak gözü gibi daha kendine has özellikleriyle düşünüldüğünde bu bilgi düzeyi ya da sanı, bu kez onu kendisine benzeyen Sokrates'ten daha fazla tanıtmaz çünkü bu durumda Theaitetos, örneğin karanlıkta Sokrates sanılabilir. Sonuç olarak insan türünün bir bireyi ya Sokrates'in benzeri biçiminde kaşı, gözü ya da yassı burnuyla düşünüldüğünde Theaitetos'un farkı düşünülmüş olmaz. Theaitetos'la ilgi sanıda bulunmak için balmumu benzetmesine göre ona has özelliklerin ruhta izlenim bırakması gerekmektedir ki onunla karşılaşıldığında ona has özellikler hafızayı canlandırsın, algı ile izlenim karşılaştırılsın ya da oranlansın ve onun hakkında sanıda bulunulabilinsin. Onun hakkındaki doğru sanı ise ona has farkın deneyimin koşul haline geldiği sanıya katılmasıyla olur ki bu da onun tanımını verir. Ancak farkın sanı yardımıyla katılması gülünçtür çünkü bir şeyin başka şeylerden farkı hakkında doğru sanı sahibi olduğundabu kez bu şeyin başka şeylerden nasıl ayrıldığına dair bir doğru sanının katılması da gerekecek, doğru sanı başka bir doğru sanıyı gerektirecektir. (Platon, 1996a: 209e). Farkın doğru sanıya katılamaması böylece bilgi için son ve en



mükemmel tanım olarak verilen kanıta dayalı doğru sanı tanımını da geçersiz kılar. Bir şeyi geri kalan bütün şeylerden ayıran şeyin, o şeyin bireyselliğinin ya da farkının sanıya katılamamasıyla artık bilginin ne algı ne doğru sanı ne de kanıta dayanan doğru sanı olduğu söylenebilir. (Platon, 1996a: 210b). Sonuç olarak kanıt olarak ve üç anlamıyla birlikte düşünüldüğünde logos'tan hareket edilse de bireysel olanın ya da şeylerin bilgisine ulaşamaz.

Akılla kavramaya, düşünüp taşınmaya işaret eden leg kökünden gelen legein'den türetilen logos, çok anlamlı bir isim sözcüğüdür. Leg kökünden türeyen bütün bu anlamlar birbirinden farklı olsa da logos'un yalın ve ilk anlamı "söz"dür. Taşıdığı çok anlamlılık nedeniyle herhangi bir dile tam olarak çevrilemeyen logos aynı anlamlar nedeniyle felsefenin temel kavramlarından. Antik Yunan düşüncesinde söz, bilim, akıl, düşünme, düşünme yetisi, açıklama, ayırma, saygınlık, ün gibi birçok anlamları vardır.

Logos sözcüğü bir filozofla ilişkisinde düşünüldüğünde klasik bir felsefecinin aklına ilk olarak Ephesoslu Herakleitos (İ.Ö. 535- İ.Ö. 475) gelir. Platon'un, düşüncelerinden oldukça etkilendiği görülen Herakleitos, Aristoteles tarafından doğa filozofları arasında konumlandırılır. Bir doğa filozofu olarak düşünülürse onun için ilkilke ya da arkhe ateştir. (Aristoteles, 1996: I, 98a-5).

Aristoteles için Herakleitos, tözün tek olduğunu savunan ancak henüz Parmenides'in keşfettiği nedeni keşfedemeyen filozoflardandır. Platon'un Herakleitos'un öğrencisi Krathylos aracılığıyla gençliğinden beri tanışık olduğu Herakleitos'un düşüncelerine ikna olmasıyla idealar öğretisini ortaya attığını söyleyen Aristoteles için Herakleitos'un düşünceleri kabul edilebilir değildir. Aristoteles'e göre, şeylerin hakikatine yönelik Herakleitos'un sonsuz hareket ya da sürekli akış düşüncesi duyusal şeylerin biliminin olamayacağı sonucunu doğurmuş ve Platon da bu doğrultuda bir şeyin biliminin ve bilgisinin olabilmesi için duyusal şeylerin dışında başka gerçekliklerin varolması gerektiğini düşünerek idealar kuramını oluşturmuştur. (Aristoteles, 1996: XIII, 1078b-15). Diğer taraftan dil ile gerçeklik arasındaki ilişki konusunda da Platon, dil ile gerçeklik arasında bir bağ olduğunu düşünürken Herakleitosçudur. Herakleitos'un radikal bir öğrencisi olan Krathylos'un adını taşıyan ve konusu dil ile gerçeklik arasındaki ilişki olan diyalogunda Platon

Herakleitosçu görünmekte, uygun bir kullanımla dilin gerçekliği ifade edeceğini düşünmektedir.

Herakleitos'un Platon üzerindeki etkisi yalnızca Platon'un felsefesiyle sınırlı değildir. Nietzsche'ye göre Platon'un kişiliği üzerinde etkili olan üç figürden biri Herakleitos'tur. Platon'un felsefi öğretisinde Sokrates, Pythagoras ve Herakleitos tarzı öğelerin birleştiğini söyleyen Nietzsche insan olarak da Platon'un bu üç figürden etkilendiğini belirtir. Nietzsche'nin deyişiyle Platon kişiliğinde "şahane bütüncül ve herşeye yeten Herakleitos'un çizgileriyle melankolik, merhametli ve yasa koyucu Pythagoras'ın ve ruhtan anlayan diyalektikçi Sokrates'in çizgilerini birleştirir. (Nietzsche, 2015: s. 52).

Aristoteles'in bir şeyin hem olduğunu hem olmadığını düşünen çok sayıda doğa filozofundan biri olarak gösterdiği Herakleitos'un varlık hakkındaki düşünceleri, Aristoteles'e göre çelişkisizlik ilkesini ortadan kaldıracağı oysa aynı özne hakkında çelişik önermelerde bulunmak mümkün olmayacağı ve çelişkisizlik ilkesinin reddi bu reddin kendisinin reddini de gerektireceği için kabul edilebilir düşünceler değildir.

Aristoteles'in Metafizik'in birçok yerinde çelişkisizlik ilkesiyle ilişkisi üzerinden eleştirdiği Herakleitos'un düşüncesi ona göre bir şeyin ya hem olduğunu hem olmadığını da her şeyin doğru olduğunu söyleyecek yahut kendisinin de hem doğru hem yanlış olduğunu kabul ederek kendi kendini ret edecektir. Aristoteles'e göre Herakleitos'un böyle düşünmesinin nedeni öznenin neyi içerdiğini anlamamasındandır. (Aristoteles, 1996: XI, 1062a - 35).

Nietzsche için Miletli Anaksimandros'un\* kabullenmeye zorlandığı iki dünya anlayışını reddeden, fiziksel olan dünya ile metafiziksel dünyayı ya da belirli özellikleri olan dünya ile belirsiz özellikteki dünyayı birbirinden ayırmayan Herakleitos'un "her şeyin karşıtını içinde taşıdığı" fikri, sezgisel bir tasarımdır ve bu tasarımın gücü Herakleitos'un düşüncesindeki zenginliği verir. Nietzsche'ye göre bu

---

\* İÖ 610-545 yılları arasında yaşayan Anaksimandros, Thales'in öğrencisidir. Arkhe olarak sınırsız (aperion) kavramını düşünen filozofa göre, madde sonsuz olarak yeniden kendi kendine biçim verir. Ona göre zaman her varlığa belirli bir yaşam ölçüsü ayırmış, varlığı hükmetme dileğinin cezası olarak ölüme yazmıştır. Doğa üzerine bir yazı yayımlama cesaretini ilk onun gösterdiği düşünülür. Diogenes Laertios, Güneş saatini ilk onun bulduğunu, yerin ve denizin çevresini ilk onun çizdiğini yazar. (Laertios, 2007: s.68)

sezgisel tasarım şimdiki, “her türlü deneyimde bize gelen renkli ve değişen dünyayı” ve deneyimin gelişini mümkün kılan koşulları, zamanı ve mekânı kapsar ve bütün bunlar her türlü deneyimden bağımsız olarak salt sezgiyle alınıp görülebilir. (Nietzsche, 2015: s. 63).Aristoteles’in Herakleitos eleştirisi mantık ilkelerinden birinin ihlal edilmesi üzerine kurulur oysa Nietzsche’nin de dediği gibi onun “her sözünde mantığın merdivenlerine tırmanmış hakikatin değil, sezgiyle kavranmış hakikatin gururu ve şahaneliği” dile gelir. (Nietzsche, 2015: s. 74). Herakleitos her ne kadar bilgide deneyime önem veriyor görülse, örneğin “görme ve işitme yoluyla öğrenileni tercih ederim” (Herakleitos, 2005: s. 141) dese de onun için asıl olan bilgi, deneyimle edinilen şeylerin bilgisi olarak yığmabilgi değil, her şeyi bilmek her şeyde olanı bilmek anlamındaki sophon ya da bilgeliğin bilgisidir. Bu nedenle Herakleitos için önemli olan öğrenmek değil, öğrenmeyle edinilemeyecek anlayış sahibi olmaktır. “Çok şey öğrenmek anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi, Hesiodos ile Pythagoras ve de Ksenephones ile Hekataios’a öğretirdi” diyenHerakleitos, bilgeliği tek olarak görür ve onu her şeyi her şeyle yöneten düşünciyi bilmek olarak tanımlar. (Herakleitos, 2005: s. 110).

Nietzsche’ye göre Sokrates öncesi Yunan filozoflarının hiçbirisi “oluşa bakıyorum” diyen Herakleitos kadar varlıkların “sonsuz dalga vuruşunu ve ritmini” dikkate almamıştır. (Nietzsche, 2015: s. 62). Buna göre Herakleitos, evrene çağının filozoflarından daha yakından bakmış ve onu bütünlüklü olarak daha ciddiye almıştır. Herakleitos’un oluştta gördüğü şeyler yasa, “yasanın çiğnenmesiyle gelen intikam perileri”, evrensel bir uyum, birlik ve düzendir. Ölçülülük olarak düşünülen yasa Herakleitos için de o kadar önemlidir ki Apollon’un simgelerinden olan Güneş bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa Dike’nin yardımcıları Erinyesler (Öç Tanrıçaları) onun peşinden ayrılmazlar. (Herakleitos, 2005: s. 223). Ona göre, “bütün insan yasaları, tanrısal olandan beslenir. Bu tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye yeter.”(Herakleitos, 2005: s. 265).

Sokrates öncesi felsefe doğa felsefesi ve filozofları da doğa filozofu olarak değerlendirilir. Bir doğa filozofu sayılan Herakleitos Miletli filozofların olduğu anlamdabir doğa filozofu değildir. Herakleitos doğa düşüncesine bir ekleme yapar, düşünceye insanı da katar. Miletli Thales (İ.Ö. 624-545) her yerde tanrıları görse de onun ilgisi bütünüyle doğaya ve evrenedir. Yıldızları gözlerken nerede olduğunu

unutup uçuruma d   t  kten sonra   ld    s  ylenir. (Laertios, 2007: s. 68). Aynı Şey Miletli diğer filozoflari in de geçerlidir. Anaksimandros oluşun açıklanmasında ilke olarak sonsuzluğu görse ve böylece oluşu açıklamaya mistik bir hava katsa da asıl olarak düşüncesi doğa üzerinedir. Örneğin yerin ve denizin çevresini ilk o çizmiş, dünyanın k re olduğunu söylemiş, Güneş saatini ilk o bulmuŐtur. Aynı Şekilde Anaksimenes (İ. . 585 - 525) her ne kadar varolmayı, olmaması gereken bir Şey olarak görüp ona bir diyet yüklemiŐ ve bunu da ölüm olarak belirlemiŐse; o da oluşun a ıklanıŐına mistik bir örtü gerse de temelde doğayı ve bütün olarak evreni düşünür. Pythagoras’a yazdığı bir mektuptag kbilimci olarak bahsetti ı Thales’in ölümünü hüzünle anlatır, onun   rencisi olduklarını onu hep hatırlayacaklarını ve onun sözlerini benimsediklerini s yer, “her konuŐmamızın başı Thales’e adansın” der. (Laertios, 2007: s. 69). Sonuç olarak bu filozofların düşüncesini belirleyen ana unsur do adır ancak Herakleitos söz konusu olduğunda tek sorun doğa olmaktan çıkar; bugün dini denilebilecek bir düşünce, politikave etik gibi konular felsefi düşünceye dâhil olur. Felsefi düşüncenin geniŐlemesi olarak da değerlendirilebilecek bu katmalar Herakleitos’un logos anlayışından gelir. Herakleitos’ta logos, mutlak bir zorunluluğun hâkim olduğu hareketten oluşan evrenin düzenleyici ilkesidir. Platon’un bilgiyle ilişkisinde logos’u tanıtma olarak alıp düşünceye uygun söz, açıklama ve farkı gösterme biçiminde    anlamıyla de erlendiriŐi gibi Herakleitos da logos’u    anlamda kullanır: Söz, yasa, saygınlık.

İlk ve yalın anlamı söz olan logos’un hakikatle ilişkisinde sözün devreye girişi hakikatin ona uygun bir sözle gösterilebileceği, hakikate uygun sözün kurulabileceği anlamını taşır. Ancak bu her sözün hakiki olduğu ya da hakikati ifade ettiği anlamına gelmez. Öyleyse hakikati ifade edecek söz kendinde ya da kendiliğinden değil, kurulması, inşa edilmesi gereken sözdür. Ona göre çağının egemen söylemi şiirle ya da şiir diliyle hakikate ulaşılamaz. “Nedir ki onların anlayışı ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabulediyorlar” der. (Herakleitos, 2005: s. 245).

Homeros ve Hesiodos’a karşı olumsuz anlamdaki fragmanları ve ölü gömmenin gelenek olduğu bir toplumda “Cesetleri gübre gibi atmalı” (Herakleitos, 2005: s. 227) deyişi, çağının egemen din anlayışıyla sorunlu olduğunu gösterir. “Homeros’u yarışmalardan kovmalı ve sopalamalı, aynı şekilde Arkhilokhos’u da.” (Herakleitos,

2005: s. 113). Başka bir fragmanda, gece ile gündüzün aynı ilkedен meydana geldiğini ve ikisinin de güneşin hareketlerinden doğduğunu bilmemekle suçladığı Hesiodos için “çoğunluğun öğretmeni olan ve çok bildiği söylenen Hesiodos, gece ile gündüzün ne olduğunu bilmezdi. Gece ile gündüz birdir” diyerek Hesiodos’un, Hesiodosçu söylem vebakış açısının doğal şeyleri açıklayamadığını ya da doğayla ilgili yanlış şeyler söylediğine işaret eder. (Herakleitos, 2005: s. 145). İşler ve Günler’e yönelik bir eleştiri olarak Hesiodos’un gece ile gündüzün güneşin hareketlerinin takibiyle oluştuğunu bilmediği için, günlerin kimine uğurlu kimine uğursuz dediğini söyler. “Hesiodos her günün doğasının bir ve aynı olduğunu anlayamadığından bazı günlere bazı günlere kötü demiştir.” (Herakleitos, 2005: s. 249).

Hakikatin ifşası için insani bir faaliyet olarak ona uygun sözü felsefesinin temel kavramlardan biri yapması bile felsefeye insanın ve insani sorunların dâhil edildiğini gösterir. Diğer taraftan Ephesos’lu politikacılarla olan sorunu bilinen bir şeydir ve yalnızca politikaya değil, bilgeliğe ve etiğe dair fragmanları da Herakleitos’un doğa üzerine düşünürken insani ve toplumsal sorunları da kendine sorun ettiğini gösterir. “Konuşmasını ve dinlemesini bilmiyorlar.” (Herakleitos, 2005: s. 67). “İnsanın yapısına değil, tanrısal olana özgüdür derin kavrayış” (Herakleitos, 2005: s. 188). “Logos her şeye ortak olmasına karşın çoğunluk kendine özel düşünceleri varmış gibi yaşar” (Herakleitos, 2005: s. 33) gibi sözleri, konuşulmasının ve dinlenilmesinin bilindiği durumlarda ya da çoğunluğun düşüncesinin dışında kalan kimi düşünce ve sözlerle hakikate ulaşılabileceğine yöneliktir; pedagojiden politikaya, ontolojiden etiğe neredeyse bütün söylem alanlarına yönelik ve eleştireldir. Felsefe tarihi açısından bu durum, yaygın olan insanın ve insani sorunların felsefeye ilk kez Sokrates’le dâhiledildiği düşüncesine itiraz olarak sunulabilmesi açısından önemlidir.

Homeros ve Hesiodos’a yönelik eleştirileri şiirsel söyleme olduğu kadar döneminin egemen din anlayışına da itirazdır ancak doğal olarak yine de Tanrı fikrinden vazgeçemez. “Tanrı, gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. (Bunun anlamı: Bütün karşıt şeylerden oluşur.) Ancak o (tanrı), ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır” (Herakleitos, 2005: s. 165) sözleri de evrende karşıtların birliğinden oluşan bir düzen gördüğünü ve ona göre her şeyin bu düzene göre olup bittiğini gösterir. Ona göre her şey mutlak bir zorunluluk dâhilinde gerçekleşiyordur ancak söz konusu insan yaşamı

olunca birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır çünkü insan hybris'tir. Densizlik, aşırılık olarak da çevrilen kavram kaderlerin belirlediği sınırların aşılmasına, kibire ve şirk koşmaya, “doygunluk hybris doğurur” atasözüne işaret eder. Logos'un üçüncü anlamında da beliren bu sorun logos'un yaşamla (bios) ilişkisinde ortaya çıkar.

Buna göre düşünme herkeste ortak olsa da insan, yasaya aykırı davranabilir ve bu nedenle adaletsizliğin kaynağı olabilir ama insanların çoğu kavrayıştan yoksun olsa da yaşamlarıyla övgüye ait insanlar da söz konusudur. “Yaşam, taşları ileri geri sürerek oynayan çocuktur. Krallık çocuğundur.” (Herakleitos, 2005: s. 135) sözlerinde taşların ileri geri sürülmesi yaşamla ilgili bir tür zorunluluğa; oyunda krallığın bebeğe, ergene ya da yaşlıya değil de çocuğa ait olması da yaşamda bir tür strateji ve taktiğin gerekliliğine ve Herakleitos'un nasıl yaşanılması gerektiğine yönelik düşünceleriyle ilgili ipucu verir. “Ateş gelecek ve her şeyi yargılayıp mahkûm edecek” (Herakleitos, 2005: s. 163). “Her şeyi yıldırım yönetir” (Herakleitos, 2025: s. 159) derken simgesi yıldırım olan Zeus'u yasa koyucu tayin edip kosmos'u yöneten dağıtıcı ve yargılayıcı ilke olarak ateşe ve onun dönüşümlerine işaret ediyor olabilir ama logos'un ün olan üçüncü anlamının da ortaya çıktığı yerlerde bir tür eşitsizlik, sosyal bir inşa ve kurulan bir dünya olarak yaşam da görülür. Örneğin, “Theutamas oğlu Bias Priene'de yaşadı. Onun logos'udigerlerinden daha çoktu” (Herakleitos, 2005: s. 107) ya da “Büyük paylar büyük ölümlerin hakkıdır” (Herakleitos, 2005: s. 79) diyerek hem Bias üzerinden övünülesi bir yaşam örneği verir hem de davranışların ya da yaşamın logos'a uygun olabileceği gibi olmayabileceğine işaret eder. “Tanrı için her şey iyi, güzel ve hakçadır. İnsanlar için ise bazı şeyler hakçadır, bazı şeyler hakça değildir.” (Herakleitos, 2005: s. 241). “Adaletin adı bilinmezdi bu şeyler olmasaydı” (Herakleitos, 2005: s. 75) derken adaletin ne olduğunu bilmeyi sağlasa da insani olarak adaletsizliğin de olduğunu söyler. Örneğin, Ephesosluların içlerindeki en değerli kişi olan Hermodoros'u sürmeleri, iyi bir yaşam biçimine olduğu kadar Ephesosluların kendilerini asmalarını gerektirecek bir adaletsizliğe de örnektir.

Sonuç olarak Platon'da bilimsel anlamda doğru bilgiye ulaşmak için kanıt olarak kullanılan logos epistemolojik bir kavram iken Herakleitos'ta gerçek bilgiye ulaşım ilkesi anlamında epistemolojik olduğu kadar doğanın işleyişindeki düzen, ona uygun yasa, söz ve eylem olarak ontolojik, politik ve etik anlamlar da taşıyan bir kavramdır.

Bu anlamda logos yalnızca doğru bilgiye ulaşma olanağı veren ilke değil, aynı zamanda, bios’la ilişkisi nedeniyle, yaşamın da sınındığı ilkedir.

### 1.3.2.Bios

Bios, Antik Yunan düşüncesinde öznellik kavramı olmasa da bugün öznellik denilen şeyin kurulduğu alan ya da mekândır. Antik Yunan’da genel olarak yaşamak anlamına gelen zen ya da zoe fiilinden farklı olarak bios, mutlu ya da mutsuz, iyi ya da kötü şeklinde değerlendirebilir yaşama ya da varoluşa karşılık gelir. Buna göre hayvan ya da bitki yaşamı zen fiiliyle karşılanırken insansala işaret edecek şekilde yaşam sürmek bioun anlamına gelir. Bu fiil insanın “söz konusu yaşamı yaşama biçimine, nasıl bir yaşam sürdürdüğüne, yaşamı nasıl yönlendirdiğine, mutlu veya mutsuz olarak nitelenebiliyor olmasına işaret eder.” (Foucault, 2015: s. 33). Öyleyse bios, doğa tarafından verilen ve insanın yaşayan bir varlık olarak sürdürdüğü biyolojik varolmaya karşılık kazaları ve gereklilikleriyle insanın kendisinin kurduğu şekliyle nitelenebilir yaşamdır.

Antik Yunan düşüncesinde bios’la kastedilen biyolojik anlamda yaşam değil, bir tür irade ve bilgi kullanımı gerektiren yaşamdır. Modern düşüncede Foucault’ya göre ikinedenden dolayı Yunanlıların bios’la neyi kastettiklerini anlamakta güçlük çekilir. Bunlar Hristiyanlığın iki dünya anlayışı ve yaşamı meslekler ve statüler üzerinden düşünmedir. Ona göre bir taraftan Hristiyanlığın iki dünya anlayışının dünyadaki yaşamı öte dünyadaki yaşamdan ayırması diğer taraftan yaşamın toplumsal ayrışmalar, meslek ve statü olarak düşünülmesiyle bir meslek olmayan Yunan bios’una özgü birlik ve içkin anlam kaybolur. (Foucault, 2015: s. 14).

Foucault’ya göre, kavramın ne anlama geldiği en açık şekilde Diogenes Laertios’un Pythagoras’a ayırdığı, Pythagoras’ın yaşam hakkındaki görüşünü bildirdiği yerde ifade edilir. Buna göre Pythagoras, yaşamı rekabet, ticaret ve seyir için gelenlerin katıldığı bir şenliğe benzetir. Şenliğe katılanlar gibi katılma nedenlerine uygun bir biçimde yaşama katılanların da kimi ünün kölesi kimi kazanç avcısı kimi de hakikat arayıcısıdır. “Yaşamı büyük şenliklere benzetiyordu” der Laertios, “kimi bunlara yarışmak için katılır, kimi alışveriş için; ama en iyiler seyirci olarak gelirler; aynı şekilde yaşamda da kimileri ünün kölesi ve kazanç avcıları olarak doğarlar, kimileri de gerçeğin peşinde filozoflar olarak.” (Laertios, 2007: s. 384). Bu yaşam

tanımı, politik, ticari ya da ekonomik ve felsefi olmak üzere Antik Yunan düşüncesinde geleneksel olarak kabul edilen üç büyük yaşam kipinin tanımıdır. Örneğin Aristoteles, Nikamakhos'a Etik'te, aradığımız şey zenginlik değil diyerek ticaret yaşamını bir kenara koysa da haz yaşamı, politik yaşam ve teorik yaşam olmak üzere üç büyük yaşam modeli öngörür. (Foucault,2015: s. 20 - 21).

Pythagorasçı yaşam metaforuna göre şenliğe mücadele etmek üzere katılıp yaşamı şanın kölesi olarak sürdürmek politik yaşama; ticaret için katılıp zenginlik karşısında açgözlülük ekonomik yaşama; şenliğe seyir için katılıp şenliğin tadını çıkarmak hakikatin peşindeki filozofun yaşamına denk gelir. Bios'un hakikatle ilişkisinde söz konusu olan bu farklı yaşam biçimlerindeki yaşamların ne anlama geldiği ve asıl olarak hangi yaşam biçiminin yaşanmaya değer olduğu ya da en doğru yaşam modeli hangisi olduğudur. Bu yaşam metaforunda her üç yaşam kipi için de ortak olan ya da o yaşam modelini tanımlayan şey erektir. Şenlik, herkes için bir kutlama olarak birçok insanı bir araya getirir de bios'u, herkes gibi şenliğe katılan kişinin şenliği algılayışı, oturttuğu bağlam ve edindiği erek tanımlar. Bu anlamda bios mevcut işlerin ya da uğraşların doğasıyla değil istenen, arzulanan ya da aranan şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Buna göre birinin avukat ya da yargıç olması onun politik yaşam sürdürdüğü anlamına gelmeyeceğigibi zengin ya da tüm zamanının çalışarak geçirmesi de ekonomik yaşam sürdürdüğü anlamına gelmez. Aynı şekilde, bir kişinin meslekten felsefeci olması ya da felsefe mesleğini yapması filozof olduğu ya da felsefi yaşam sürdürdüğü anlamına gelmez. Bu metafora göre bilgiye ya da hakikate sahip olunan değil, hakikatin peşinde olunan, hakikatin arandığı, erek olarak hakikatin konduğu yaşam felsefi yaşamdır. Sonuç olarak bios, etkinlik ya da toplumsal statüye göre değil, insanın kendisiyle şeyler arasındaki ilişki kurma, kendini şeylere göre konumlandırma ve şeyleri kendisi için erek olarak tanımlama biçimidir; şenlikteki ereksellik olarak Antik Yunan özneliğidir.

Yaşamın üç büyük modele göre sınıflandırılması ve erekle belirlenmesi her ne kadar Yunan özneliği olarak görülsede örneğin Spinoza'nın Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme'de sonuçlarından dolayı vazgeçtiği servet, itibar ve ihtiras bu üç yaşam modelinin ikisinden birinin seçilmesiyle ortaya çıkar. (Spinoza, 2019: s. 25). Aynı şekilde Spinoza'nın mutlak iyiyi erek edinerek kurmaya çalıştığı yaşam felsefi



yaşamdır. Foucault'ya göre Spinoza felsefe projesini felsefi yaşam sorununa oturtan son büyük şahsiyettir. (Foucault, 2018, s. 205).

Sonuç olarak Hristiyanlığın iki dünya anlayışı veya yaşama bakış açısındaki değişimler gibi birtakım tarihsel nedenlerle Yunan bios'unu anlamak güçleşmiş olabilir ancak Spinoza örneğinde olduğu gibi bu onun ortadan kalktığı anlamına gelmez; olsa olsa yaşam sorunun felsefede gölgede bırakıldığı ya da kenara itildiği söylenebilir.

Foucault, Antik Yunan bios'unu Batılı ya da Hristiyan öznellikten ayıran üç temel özelliğe dikkat çeker. Buna göre, Batılı ve Hristiyan öznellikten farklı olarak Yunan bios'u hakikate ulaşma imkânı ya da buyruğu üzerinden değil, kendilik üzerine sürekli bir çalışma üzerinden tanımlanır. Ayrıca Yunan bios'u ne bir öteki dünya ne de mutlak ve ortak bir varış noktası çerçevesinde düşünülür. Son olarak Antik Yunanlılarda bios saklı bir hakikatle ilişki olarak değil, varoluşun sınırları dâhilinde ereği hem erişilebilir hem erişilemez olan sonlu bir arayış olarak düşünülür. (Foucault, 2015: s. 222). Antik Yunan düşüncesindeki Hades fikrinden dolayı bios'un öteki dünyayla ilişkilendiği düşünülebilir ancak Yunanlılar için Hades, Hristiyanlıktaki öteki dünya gibi dünyadaki ereğin kuruluş ilkesine değil bios'un iyi veya kötü kurulmasına göre yaşamın başka bir mekânda sürdürülmesine işaret eder.

Bios'un neye göre kurulması gerektiği sorusu, yukarıda da görüldüğü gibi, Herakleitos'ta logos olarak yanıtlanır ve bios'la ilişkisinde logos ölçü, düzen ve adalet olarak belirir. Logos'u bios'un sınındığı ilke olarak düşünenlerden biri de Sokrates'tir. Sokrates'le kurulan ilişkide muhatap, Sokrates tarafından yönlendirilerek bir açıklamayatabii tutulur. Buradaki yönlendirme muhatabın edilgenliğine işaret etse de bu edilgenlik meclisteki dinleyicinin pasif edilgenliği değil muhatabın dinlediği şeye ikna edilmesiyle ilgili bir edilgenliktir. İkna nedenli edilgenlikte örneğin Lakhes diyalogunda olduğu gibi kişi, yaşamına dair bir açıklama vermeye yönlendirilir. Diyalogda, Sokrates'le ilişkisi olup konuşmak için ona yaklaşan herkesin, söz nereden açılırsa açılsın dönüp dolaşıp sırlarını dökmeye, şimdi nasıl yaşadığını, eskiden nasıl yaşamış olduğunu anlatmaya sürüklendiğini söyleyen Nikias işin buraya varması durumunda Sokrates'in söylenenleri kılı kırk yararcasına elekten geçirmeden muhatabın yakasını bırakmadığını belirtir. (Platon, 1996b: 188a). Ancak Sokrates'in sürüklemesi ya da yönlendirmesiyle kişinin bios'uyla ilgili açıklama ne otobiyografik bir açıklamadır ne de hataların itiraf edildiği bir pratik türüdür. Foucault'ya göre, bu

tür metinler “Hıristiyan gözlüklerle okunduğu için” Sokrates’in muhatabından muhatabın kendi yaşamına dair açıklamanın otobiyografik bir açıklama ya da bir itiraf pratiği olduğu düşünülür. “Oysa” der Foucault, “Platon’un ya da Xenophanes’in Sokrates portresi çizdikleri metinlerden hiçbirinde onun vicdanın sorgulanmasını ya da günahların itiraf edilmesini talep ettiğine rastlamayız.” (Foucault, 2005a: s. 77). Sokrates’in muhatabı olarak kendi bios’u hakkında açıklama vermek yaşamında başına gelen tarihsel olayları anlatmak değil Foucault’nun ifadesiyle, “kullanabildiğin akılcı söylemle yani logos ile yaşam tarzın arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığını ispat etmektir.” (Foucault, 2005a: s. 77). Dolayısıyla Sokrates muhatabının nasıl yaşadığını sorgularken kişinin yaşamında başına neler geldiğinden, ne yaşadığından çok logos’un bir kimsenin yaşamını nasıl biçimlendirdiğini, kişinin ne değil, nasıl yaşadığını sorgular. Onun ilgisini çeken sorun, “bios’la logos arasında uygun bir ilişki olup olmadığını keşfetme” sorunudur. Örneğin Lakhes’ten cesaretinin nedeni olarak öğrenmek istediği şey Lakhes’in savaştaki başarılarını aktarması değil, cesaretine açık ve anlaşılabilir bir biçim kazandıran logos’u açığa çıkarmayı denemesidir. Sonuç olarak bios’un logos’la ilişkisinde muhatabından talep ettiği şey, kişinin kendi hayatında akılcı bir açıklamadır.

Buradaki sorun Sokrates’in, muhatabının bios’u ile logos arasındaki ilişkiyi sınavabilecek kişi olduğundan nasıl emin olunacağı sorunudur. Bunun için Sokrates’in yaşamıyla sözleri ya da söyledikleri (logoi) ile eyledikleri (erga) arasında bir uyum olup olmadığına bakılır. Sokrates’e bu rol, bir altının gerçek olup olmadığını anlamak için altının sürüldüğü ve değerinin onda bıraktığı ize göre ölçüldüğü siyah bir denektaşısı olan basanos\* (denek taşı) kavramı üzerinden verilir. Sokrates’in bir basanos örneği oluşu Platon’un Lakhes diyalogunda armonik bir uyumdan hareketle

---

\* Platon’un Georgias Diyalog’unda Sokrates ile Kallikles arasında geçen bir konuşma’da da bu tema işlenir.

Sokrates: Ruhum altından olsaydı Kallikles, altını ayırt etmek için kullanılan taşları bulunca sevinmez miydim? Onlardan birini ruhuma sürtüvermek işten bile olmazdı; böylece taş, ruhumun iyi olduğunu gösterirdi, ben de anlardım; artık başka bir şeyi düşünmeden rahata ererdim

Kallikles: Ne demek istiyorsun Sokrates?

Sokrates: Söyleyeyim. İstedğim o taş sende buldum sanıyorum.

Kallikles: Nasıl?

Sokrates: Çünkü benim ruhumun doğurduğu herhangi bir düşünceyle birlik olursan, hakikati gerçekten buldun demektir. Düşünüyorum da, ruhunun iyi olup olmadığını anlamak isteyen bir adamda bulunması gereken üç özellik sende var: bilgi, iyi niyet ve açık sözlülük (parrhesia). (Platon, 1998: 486e)

gösterilir. Buna göre, erdem ya da bilgeliliğin herhangi bir biçimi üzerine tartışan, argümanının hakkını veren birini dinlemekten büyük bir zevk alan Lakhes için böyle biri “dünyanın en güzeluyumunu, lir ya da herhangi bir eğlence aracılığıyla değil, yaşamını sözleriyle uyuşturarak yaratan usta bir müzikçi” gibidir. Lakhes’e göre böyle biri yaşamıyla sözleri arasındaki müzikal uyumu, “İonya, Phrygia ya da Lidya tarzlarıyla değil, tek Yunan tarzı olan Dor tarzı ile yaratmaktadır.” (Platon, 1996b: 188e). Lakhes, Sokrates’in daha önce nasıl konuştuğunu duymamıştır ancak savaşta\* davranışına bakarak ona değer biçmiş ve onu güzel sözler söylemeye layık biri olarak görmüştür. (Platon, 1996b: 189a). Sonuç olarak Sokrates’e karşı duygularını savaşta yanı başında tehlikelere göğüs gerdiğinde, erdemini gerektiği gibi kanıtladığında edindiğini söyleyen Lakhes için Sokrates, Dor modunda bir armoniye sahiptir. Sokrates’in yaşamının Dor moduna uygun oluşun yani yaşamındaki söz ile eylem arasındaki uyum, ifadesini Delium savaşında gösterdiği cesaretle gösterir. Cesaret konusunda Sokrates’i bir sofistten ayıracak şey de sofistin cesaret üzerinde söylemde bulunabilip kendisi cesur olmayabilecekken Sokrates’in Dor akordu sayesinde söz ile eylemi birleştirmesidir. Böylece Sokrates, denemeye tabi tutulan muhatabının bios’u ile logos arasındaki ilişkinin ayarının ya da gerçekliğinin belirlenme düzlemidir. Sokrates’in sözleriyle eylemleri arasındaki uyum ona bir basanos rolü verir ve hakikatle ilişkisi logos’a uygunluğuyla sınanan yaşamın doğruluğu özün sözün bir olup olmamasıyla ilişkilendirir. Bu durumda özü sözü bir yaşam hem gizleyecek bir şeyi olmadığından hakikatin açıklık ilkesine hem de logos’la uyumu nedeniyle hakikatin uygunluk ilkesine göre doğru bir yaşamdır. Yaşamın hakikatle ilişkisi felsefede politik etik için önemli bir tema olan doğru yaşamın ne olduğu, hakikatin hangi yaşam kipinde ortaya çıkacağı ve nasıl yaşanması gerektiği gibi soruları yalnızca dini değil, felsefi açıdan da yanıtlamayı olanaklı kılar.

Platon diyaloglarında doğru yaşam, aletheia’nın dört farklı anlamından birine uygun bir yaşam modeli olarak gösterilir. Anlamlar birbirlerini çağırırlar; açıklık yalınlıkla olur, düzgünlük uygunluğu çağırır, açıklık düzgünlüğü vb. ama anlamlar

---

\* İ.Ö. 424’te Atinalılar ile Spartalıların müttefiki Boeotianlılar arasındaki Delium Savaşı. Pelepones Savaşı olarak da bilinir.

özdeş değildirler. Metinlerinde Platon doğru yaşamı genellikle ilkelerle, kurallarla, yasayla veakılla çakışmayan yaşam olarak sunar.

Kriton diyalogu, bireysel yaşamla (bios) yasanın (nomos) olası bir çakışması, yasanın en radikal biçimde ölüm cezası olarak çıkması örneğin Sokrates'in idama mahkûm edilmesi gibi yasayla ölümcül bir karşılaşma durumunda nasıl davranılacağıyla ilgili başvurulması ve uyulması gereken ilkeyi ve o ilkeye neden uyulması gerektiğini tartışan, konu bağlamında hakikati uygunluk ilkesine göre ele alan diyaloglardandır. Sokrates idam cezası almıştır ve diyalogda idam cezası karşısında kaçma olanağı varken kaçmanın mı kaçmamanın mı doğru olduğu tartışılır. Üç gün kalmış cezasının infazını bekleyen Sokrates'i Kriton'un kaçmaya ikna etmek için sunduğu argümanlar masraf ve ekonomi, kamuoyu ve aile temelli argümanlardır. Buna göre eğer dostları gerekli kefaleti ödeyebilecekken Sokrates buna izin vermezse, insanlar onu kurtarabilecekken kurtarmadığını düşüneceklerdir. Ayrıca dostları onun gibi bir dostu kaybedeceklerdir. Başka bir olumsuz olası durum kaçmaması durumunda Sokrates'in çocuklarının iyi bir eğitimden mahrum kalacağıdır. (Platon, 1996c: 45c – 45d). Sokrates için yasayla bu koşullar altında bir karşılaşma durumunda ne yapılacağına dair başvurulması gereken ilke akıl olarak logos'tur. Kriton'un kaçma teklifi karşısında, Sokrates “Teklif ettiğin şeyi yapıp yapmamak gerektiğini incelemeliyiz bu yüzden; çünkü yalnız bugün değil öteden beri, ilkem, içinde tek bir sesi, incelediğim zaman bana en iyi gibi görünen aklın sesini dinlemektir” der. (Platon, 1996c: 46b). Akıl, Sokrates'in öteden beri içinde incelediğinde ona en iyi görünen sestir ve o bunu dinlemeyi ilke edinmiştir. Herakleitos'taki hakikatin dinleme ve işitmeyle ilişkisi gibi burada da hakikat kulak verilmesi gerektir.\* Sokrates kaçacakken yasalar ve devletle bir karşılaşma kurgusu üzerinden yaptığı akıl yürütmelerle kaçmaması gerektiğini gösterir ki buna göre, doğru yaşam için gösterilen ilke olarak akıl kamuoyunun da ekonominin de ailenin de önüne geçebilmektedir.

---

\* Hakikatle ilişkisinde dinleme ya da Pythagorasçılarda da önemli bir temadır. Pythagorasçı cemaatlere yeni katılanlara beş yıllık bir sessizlik zorunlu kılınır. Bu sessizlik, cemaate katılanların beş yıl boyunca hepten sustukları anlamında değil doğru söylem ve pratik idmanlarında henüz acemi olanın konuşmaması anlamındadır. Bu beş yıl sessizlik kuralına Foucault'nun verdiği anlam cemaate katılanın, müdahale etmeden, kendi fikrini söylemeden ve ders vermeden yalnızca ve yalnızca dinlemesi gerektiği yönündedir. (Foucault, 2015: s. 286). Dolayısıyla öznenin hakikatle ilişkisinde sessizlik, susmak, kulak vermek ve işitmek gibi temalar hem (unutulmuş) bir iletişim biçimi olmaları hem de hakikatin ortaya çıkışında merkezi işlevleri nedeniyle eski ve köklü temalardandır.

Önemli olanın yaşamak değil iyi yaşamak olduğunu düşünen Sokrates için hiçbir durumda eğri davranmamak, kötülüğe kötülükle cevap vermemek gerekmektedir. (Platon, 1996c: 48b, 9a). Burada uygunluk ilkesinin düzgünlük ilkesini çağırdığı görülür.

Doğru yaşamın ilkelere uygunluk olarak alındığı metinlerden bir diğeri VII. Mektup'tur. Burada Platon'un Sicilyalılar için düşündüğü doğru yaşam kendisinin veya felsefenin kurallarına göre düzenlenmiş olan yaşamdır. Platon'un burada anlattığına göre daha önce gitmekte tereddüt ettiği Sicilya'ya gitmesine vesile olan ya da onu gitmeye ikna eden şey, Sicilya Kralı Dion'un Platon'un sunduğu ilkeleri kabul etmesi veyaşamını bu ilkelere göre düzenleyeceğini Platon'un fark etmesidir. "Çünkü" diyorPlaton, "tüm bilgi biçimlerini özümlediği gibi benim öğretimi de hızla kavrayan Dion, beni başka hiçbir gençte bir benzerini daha görmediğim bir coşkuyla dinledi ve hazza ve bencilliğe karşı erdemi yeğleyip ona bağlandıktan sonra gelecek için İtalya ve Sicilya Yunanlıların çoğunluğundan daha iyi bir yolda yaşamaya karar verdi." (Platon, 1997: 327b). Dikkat çeken iki unsurdan biri doğru yaşamın koşulu olarak kabul edilen Platon'un veya felsefenin ilkelerinin yalnızca birey olarak Dion'un yaşamına uygulanmakla sınırlı kalmadığı, toplumsal bir alana yayılarak tüm ülke için geçerli olduğu diğeryse kendisine uyulması durumunda ilkenin bir toplumun gelecekte Yunanlıların çoğundan daha iyi yaşamasına olanak vermesidir.

Politik olduğu açık olan bu ilkenin ikinci unsuru onu dinle ilişkiye sokar; uyulması durumunda getireceği mutluluğu Hades'e yayar. Ölümden sonrasının dünyadaki yaşama göre belirlendiği fikri Yunanlılarda da eski bir temadır. Örneğin Gorgias'ta Sokrates, Kronos'un gününden kalan ve halen devam ettiğini, öldükten sonra da süreceğini düşündüğü alinyazısıyla ilgili bir yasadan bahseder. Buna göre, yaşarken doğruluktan, dinden ayrılmamış olanlar ölünce kötülüklerden uzak tam bir mutluluk içinde olacakları Mutlular Adası'na; doğruluktan ayrılp günah işleyenler Tartares denilen oç ve ceza evine gönderilecektir. (Platon, 1998: 532b). Ancak Zeus'un hükümranlığı yeni başladığı sıralar insanlar tam ölecekleri gün yargılandığı, yargılanan da yargılayan da sağ olduğu için yargılar iyi verilmiyor ruhlar yanlış yerlere yönlendiriliyordur. Ölmeden yargılanan insanlar, yargıç katına giyinik çıkıyor, yargıçlar yanıliyordur. Ayrıca yargıçlar da giyinik oldukları için bedenleri ruhu örtmekte ve adalet tesis edilememektedir. Zeus çareyi, insanları ölümün geldiğini,

insanların ne zaman öleceklerini bilmekten alıkoymaktabudur. Bundan böyle insan ne zaman öleceğini bilemeyecek, yargılamada yargılananlar da yargıçlar da çırlıçıplak olacak, yargılama öldükten sonra yapılacaktır. Zeus, insanlardan ölümün ne zaman geleceğinin bilgisinin alınması için Prometheus'u görevlendirir; ölümden sonrası için bir seremoni hazırlanır. İnsanlar öldükten sonra onları yargılamak üzere Zeus'tan olma Asya ve Avrupa'dan doğma Minos ile Rhadamathos ve Aeacos yargıç olarak atanır. Buna göre, Rhadamathos, Asya'dan; Aeacos Avrupa'dan gelenleri yargılayacak ve son sözü Minos söyleyecektir. Zeus böylece insanların son yolculuğunda yapılan yargılamanın elden geldiğince doğru olacağını söyler. (Platon, 1998: 523 c,d,e – 524a).

Sokrates'in aktardığı inanışa göre öldükten sonra ruh ve beden kendine ait birtakım özellikleri bir süre daha taşımaya devam eder. Nasıl ki yaşarken vücudunda kamçı izleri, yaraları olan bir kişinin bu izler öldükten sonra bir süre de olsa vücudunda kalacak onu belli edecekse aynı şekilde yaşarken her istediğini yapan birinin ruhu da eğri büğrü olacak, kişiyi belli edecektir. Yargıç katına çıkan bir Asyalının kim olduğunu bilmeden kötü biri olduğunu Rhadamathos, ruhun bu eğriliğinden anlayacaktır. (Platon, 1998: 524e). Sağ iken her istediğini yapmaktan biçimsizleşen bu tür ruhlar, tutuklular evine gönderilirken sağlığında dine ve hakikate bağlı kalan ruhlar tanrıların da hayranlığında Mutlular Adası'na gönderilecektir. Sokrates'e göre bu ruh, sağlığındakendi işiyle gücüyle uğraşmış, başkalarının yaptıklarına karışmamış bir filozofun ruhudur. (Platon, 1998: 526c). Sonuç olarak uygulanması durumunda Sicilya ve İtalya'yı Yunanlıların en iyilerinden yapacak olan Plâtoncu politik ilke ölümden sonra Mutlular Adası'na gönderilme nedeni olarak teolojik bir vaade dönüşür.

Aletheia'nın yalınlık, saflık veya karışmamışlık ilkesine göre doğru yaşam Platon'da özdeşlik ilkesi gereği her türlü bozulmadan, değişimden muaf kendi varlığına özdeş kalan yaşamdır. Özdeşlik, bir taraftan yaşamın değişimden kalmasına olanakvermekle birlikte onu hâkimiyetine alacak şeylere karşı bir özgürlük durumu da temin eder. Burada da yalınlığın özdeşliği, özdeşliğin değişmezliği çağırıldığı görülür. Böyle birdurumda kendi kendine değişmeden kalan yaşam mutluluğu da garanti edecektir. Foucault'ya göre, bir hakikat ilkesi olan özdeşliğin yaşama uygulanması durumunda güvence altına alınan mutluluk, "kendinin kendisi üzerine hâkimiyeti ve kendinin kendisinden keyif alması olarak anlaşılır." (Foucault, 2018: s. 196). Kritias diyalogundaki Atlantislilerin yaşamı buna örnek olarak gösterilir.

İdeal yaşam modeli olarak tasvir edilen ve çökmesiyle katıksız yaşamın bozulmasına da örnek teşkil eden bu yaşam, Poseidon'un kurduğu Atlantis'teki yaşamdır. Buna göre, tanrılar vaktiyle dünyayı aralarında paylaşıncı Poseidon da kendisine düşen Atlantis adasına birlikte olduğu ölümlü bir kadın olan Kleito'yu ve ondan olan çocuklarını yerleştirmiş, kendi elleriyle bir ülke kurmuştur. Tanrı soyundan gelen Atlantislilerin ideal yaşamı, yasalara boyun eğmek, erdemden başka her şeyi küçük görmek, mala mülke değer vermemek, zenginliğin zevkine kapılmamak, ölçülü olmak, kendine hâkim kalarak doğru yoldan ayrılmamak olarak anlatılır. Bu yaşam biçiminin sürdürüldüğü sürece tanrısal özün de sürdüğünün belirtildiği diyaloga göre bozulma dünyevi unsurlarla birleşmedir. Atlantislilerin birçok ölümlüyle sık sık birleşmeleriyle tanrısal öz git gide azalarak insanlık özü üstün gelmeye başlamış ve böylece Atlantisliler içinde yaşadıkları refahı hazmedemeyerek soysuzlaşmaya ve çirkinleşmeye başlamışlar ve Zeus akıllarını başlarına getirmek için onları cezalandırmaya karar vermiştir. (Platon, 2001a: 121b).

Aletheia'nın yalınlık ilkesi gereği yalın, saf ya da katışık olmayan yaşam iştahların, arzuların, dürtülerin tutsağı olmayan yaşamdır. Bunun karşısında hakikatten uzak, birlikten yoksun ve kendini çokluğa kaptırmış katışık yaşam ebrulidir; renkten renge, şekilden şekle girer. Devlet'in Sekizinci Kitap'ında demokratik kişinin yaşamı olarak betimlenen bu yaşamda kişi bir gün şarap içip türküler dinlerken bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar oynar bir gün dünyayı umursamadan tembel tembel oturur. Katışık veya ebruli yaşamda kişi bir gün kendini felsefeye verir, bir gün devlet adamı olur. Arada askerliğe özenip savaştan yana bulunduğu, arada ticarete döküldüğü bu yaşamda kişi "kendini ne düzene sokar ne de sıkıya... Böyle gelişigüzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işine gelir, hoşuna gider. Başka türlü yaşamak da istemez." (Platon, 1980: 561d).

Theaitetos diyalogunda da Plâtoncu bilgenin yaşadığı doğru yaşam tanrısal vekutlu olarak tasvir edilir. Felsefi yaşam olarak görülen bu yaşam bütün zamanın pratik yaşamın sorunlarıyla ilgilenerek geçtiği, gündelik yaşamın gerekliliklerine göre belirlendiği ve onlarla başa çıkmanın yollarının bilindiği yaşam ile karşıt olacak şekilde kurulur. Bu iki yaşam biçimi birbirlerine karşıttır çünkü felsefeyle ilgilenenlerin özgür yaşamlarının karşısında ikincilerin yaşamı kölecedir. Gündelik yaşamın pratik sorunları için harcanan zaman karşısında filozofların yaşamı boş zaman

olarak görülür. Gerçek bir özgürlük ve huzur içinde yetişen filozofun sükûnet içinde kurduğu yaşamı, yabancı olduğu diğerlerine sersem, yabancı ve gülünç gelir. (Platon, 1996a: 172d – e). Thales’in düşüşü karşısında Trakyalı bir hizmetçinin gökteki şeyleri bilmeye çalışırken burnunun ve ayaklarının dibini görmüyor diye alay edişi Platon için, kendini felsefeye vermiş olan herkese yöneliktir bir alaydır. Filozofça yaşam karşısında geri kalan herkes alaycı bir hizmetçidir ve kuyuya ya da yaşamın herhangi bir girdabına düşen filozof, yalnızca Trakyalı hizmetçi önünde değil bütün halk karşısında gülünçtür. Çünkü Platon için filozofun ilgilendiği, yakını ya da komşusu ya da bunların neyle uğraştıkları değil, sorunun özünün ne olduğudur. Yakınından da komşusundan da haberi olmayan filozof, onların ne ile ilgilendiğiyle değil, insanın gerçek özünün ne olduğu ve etki ve edilgenlik bakımından başkalarından nasıl ayrıldığıyla ilgilenir. (Platon, 1996a: 174b). Filozofça yaşamda dikkat çeken unsurlardan biri de filozofun kınanmayı umursamaması, Kiniklerde daha net karşılaşılabilecek olan hakaret karşısındaki mutlak ilgisizliğidir. Gündelik yaşamın pratik sorunlarına son derece yabancı olan filozof yaşamı aynı zamanda tam bir özgürlük ve tanrısallık içerisindeki yaşamdır. Sersem ve yararsız görülmesine aldırmayan filozof, kölelere özgü işler yapmak durumunda kaldığında örneğin bir seyahat çantasını bile hazırlayamaz. Tatlı yemekler yapmasını ya da ince sözler söylemesini de bilmeyen filozofun karşısında diğerleri bu tür şeyleri çabucak ve zamanında yapabilirler ancak onlar da “ne giysisini, özgür bir adam gibi sağ omzuna atmasını ne de sözlerini ahenkli kılmasını ve tanrılarla mutlu insanların yaşamını doğru olarak düzenlemesini bilir.” (Platon, 1996a: 175e).

Son olarak aletheia’nın açıklık ilkesi gereği açık yaşam hiçbir karanlık yan barındırmayan, hiçbir şeyi saklamayan herkesin görüş açısına girebilir olan, gizlenmeyen yaşamdır ve Foucault, Platon’un Küçük Hippias diyalogunda Odysseus ve Akhilleus arasındaki zıtlığı konu alan ve Akhilleus’un karakterine yapılan göndermeyi açık yaşam örneği olarak görür. Burada açıklık sözün açıklığı ve doğruluğu üzerinden tartışılır. (Foucault, 2018: s. 193). Sorun Odysseus ile Akhilleus arasındaki kurnazlık ve açık sözlülük karşıtlığından hangisinin daha üstün olduğu sorunudur. Bilerek mi yoksa bilmeden mi söylenen yalanın, adaletsizliğin ya da haksızlığın daha iyi olduğunun tartışıldığı diyalogda, Sokrates, Hippias’a Akhilleus’un mu yoksa Odysseus’un mu daha üstün olduğunu ve bu üstünlüğün nedenini sorar.



(Platon, 2011: 364b). Hippias, İlyada'nın IX. Kitap'ında dayanarak, Homeros'a göre, Truva'ya gidenler içinde en bilge kişinin Nestor, en kurnaz kişinin Odysseus, doğruluğu ve açık sözlülüğünden dolayı en iyinin de Akhilleus olduğunu söyler. (Platon, 2011: 365a-b). Akhilleus'a en iyi olma niteliğini veren bilgelik ya da kurnazlık değil, doğruluk ve açık sözlülüktür. Buna göre, savaştan çekilen Akhilleus'u ikna etmek için gönderilen Odysseus'a Akhilleus, "Çok akıllı Odysseus, tanrısal Laertes oğlu, bin dereden su getirip şişirmeyin kafamı, ne yapmak istediğimi, ne yapacağımı söylemeliyim size dobra dobra, Hades kapılarından tiksindiğim gibi tiksindirir yüreği başka sözü başka adamdan. Ben doğruyu söyleyeceğim size içimden geleni" der. (Homeros, 1981: IX, 310). Bu sözler Foucault'ya göre Platon'da hakikatin açıklık ilkesine uygun olan doğru yaşam modelini örnekler. Foucault, Akhilleus'un bu özelliğini doğru yaşam modeline örnek olarak gösterse de Sokrates'in Akhilleus Odysseus karşıtlığında hangisinin üstün olduğu konusunda kafası karışıktır. Yalancıların yalanı sağduyu eksikliğinden değil, zekâlarından hareketle söylediklerini, dolayısıyla bilgili olduklarını; hesaplamada, geometride, astronomide en iyi yalancıların bu alanların bilgisine sahip olanların olması üzerinden gösteren Sokrates'e göre Odysseus yalancıysa aynı zamanda doğru söyleyen, Akhilleus doğru ise aynı zamanda yalan söyleyen olacaktır. Ayrıca, "yüreği başka sözü başka adamdan Hades kapılarından tiksindiği kadar tiksindirir" diyen Akhilleus, pek de sözünün eri değildir çünkü ertesi günü Zeus ve bütün tanrılara kurbanlar keseceğini, gemilerini yükleyip sulara indireceğini ve erlerinin Phthie'ye kürek çekeceğini de söylemiştir. Akhilleus'un ne pahasına olursa olsun sözünü tutmadığını gösteren bir başka örnek Akha kralı Agememnon'a, savaşa devam etmeyeceğini, artık evine döneceğini söylediğinde görülür. Çünkü Akhilleus, söylediklerinin hiçbirini yapmamış ne gemilerini sulara indirmiş ne de evine dönmüştür. Böyle bir durumda Sokrates, Akhilleus'un da bir yalancı olduğunu ve Odysseus'la ikisinin mükemmel insanlar olduğunu, iyilik ve doğruluk konusunda onları birbirinden ayırmanın zor olduğunu düşünür. Akhilleus'un bilmeden yalan söylediğini, ordu bozguna uğrayınca arkadaşlarına yardım etmek için orada kaldığını oysa Odysseus'un bilerek ve isteyerek yalan söylediğini iddia eden Hippias'a karşı Sokrates, işin tam tersi olduğunu da gösterir. Buna göre Akhilleus gün doğmadan gemilerini denize indireceğini söylemiş ancak Odysseus gittikten sonra, Aias'a gitmeyeceğini söylemiş, "tanrısal Hektor, Akıllı Priamos oğlu, Myrmidonların barakalarına, gemilerine varmadıkça, Argosluları

öldürüp gemilerini ateşe vermedikçe, kanlı savaşa girmek için sormam kafamı” demiştir. (Homeros, 1981: IX, 650-655). Bu nedenlerle Sokrates Homeros’un, Akhilleus’u bilerek kandıran, iki türlü konuşabilen ve kurnazlıkta Odysseus’u geride bırakan biri olarak tanıttığını düşünür. Zaten öyle değilse de yani Akhilleus bilmeden yalan söylüyorken Odysseus bilerek yalan söylüyorsa, bilerek yalan söyleyenin bilmeden yalan söyleyenden daha iyi olacağı sonucu gereği Odysseus, daha iyi biri olacak ve Hippias’ın tezi bir kez daha çökecektir. Bu sonucu kabul etmeyeceğini söyleyen Hippias’a karşı Sokrates, “zaten kendimde kabul etmiyorum. Ancak araştırmamızın sonunda birlikte bu sonuca ulaştık. Daha önce de söylediğim gibi bu konuda kafam karışıyor” der. Sonuç olarak Foucault’nun doğru yaşam modeline atıf olarak gösterdiği ve gerekçe olarak İlyada’dan alıntılacağı pasaja göre Akhilleus’un doğruluğu fikri Sokrates’e değil, Hippias’a aittir. Hakikatin açıklık ilkesiyle ilişkisinde de doğru yaşamın tanrısal yaşam olduğuna Foucault’nun başka bir örneği Devlet’in II. Kitap’ındaki tanımlanan Tanrı’nın varoluş biçimidir. (Foucault, 2018: s. 194). Burada Sokrates, Tanrı’nın eylediğinde de söylediğinde de açık ve gerçek bir varlık olduğunu, biçim değiştirmedikçe, insanı uyanırken de düşerken de değişik görüntüler ve sözlerle aldatmadığını söyler. (Platon, 1980: 382e).

### 1.3.3.Eros

Antik Yunan düşüncesinde aletheai’nın uygulandığı ve bir tanrısallıkla birlikte düşünülen dönemin kozmolojisiyle ilgili olduğu kadar etik ve politikayla da ilişkili kavramlardan biri de Eros’tur. Aşk Tanrısı Eros gerek Orpheusçu gerek Hesiodosçu yaratılış mitinde varolanların varlık nedeni olarak evreni yaratan Tanrı olarak tanımlanır. Orpheusçu yaratılış mitinde çift cinsiyetli dört başlı ve altın kanatlı olarak tasvir edilen Eros bazen boğa ya da aslan gibi kükrer, bazen yılina gibi ıslık çalar bazen de kuzu gibi meler. Orpheusçuların Phane (açığa çıkaran) de dediği Eros Rüzgâr’ın Gece’nin rahmine bıraktığı gümüş yumurtadan ortaya çıkarak ve evreni yaratır. Buradaki Rüzgâr’ın Gece’nin rahmine bıraktığı gümüş yumurta, gümüş Ay’a ait bir metal olduğundan Ay’ı temsil eder ancak Eros Orpheusçuların aydınlanmanın sembolü olarak düşündükleri Güneş’tir. Dört başı da dört mevsimi temsil eder.

Hesiodos, Eros'u Theogonia'da en baştaki tanrılardan biri ve tanrıların en güzeli, canlıların elini ayağını çözen, insanlardan da tanrılardan da yürek, akıl ve istem güçlerini alan bir Tanrı olarak tanımlar. "Khaos'tu hepsinden önce var olan, Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak, Sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin. (...) Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların" diyerek Eros'un yerini ve konumunu belirleyen Hesiodos, onun ihtişamı ve güzelliği için "O Eros ki elini ayağını çözer canlıların ve insanların da tanrıların da ellerinden alır yüreklerini, akıl ve istem güçlerini" sözlerini kullanır. (Hesiodos, Theogonia 116-123).

Werner Jaeger'e göre Hesiodos, Eros'u tanrıların doğum dizisinin başına yerleştirerek bütün halkların teolojik düşüncesinde bulunabilecek bir ilke ortaya koymuştur. Ona göre, örneğin Tekvin anlatısında Yehova'nın her yaratıcı hamlesinde "Ve Tanrı şöyle buyurdu" ifadesini alıp yaratıcı Kelam ya da Logos şeklinde dinsel bir ilke ya da temel haline getiren ve onu kendi başına ezeli bir varlık olarak görüp kendisinden kaynaklanan bütün yaratıcı hamleler dizisinin başına yerleştiren Yahudi teologlar da aynı şeyi yapmaktadırlar. (Jaeger, 2011: s. 29). Yahudi teologlar Kelam'ı yaratıcı bir ilke olarak dinsel bir temel haline getirseler de Yunanlara özgü evrenin kurucu ilkesi Eros ile Yahudi yaratılış anlatısındaki Kelam arasında dolayısıyla iki halkın yaratılışa ya da evrene yönelik bakış açıları arasında köklü ve derin bir farklılık söz konusudur. Yahudi yaratılış anlatısındaki Kelam dünyanın dışında konumlandırılan ve iradesiyle dünyayı meydana getiren Tanrı'nın ussal varlığının ve gücünün cisimleşmesiyle Yunan tanrılarının dünyaya herhangi bir aşkınlığı söz konusu değildir.

Eros'un felsefi olarak tartışıldığı ilk metinlerden olan Platon Şölen ve Phaidros diyaloglarında da Eros Hesiodos'un konumlandığı yere paralel bir biçimde bir Tanrı olarak kabul edilir. Aşkın iyi ve tanrısal olduğunu göstermeye başlarken Sokrates, "Ne demek! Sence Eros, Aphrodite'in oğlu bir Tanrı değil midir?" der. (Platon, 1990: 242e). Felsefeye bu düşünce elbette mitolojiden geçmiştir ve ilk ifade eden filozof Parmenides olarak görülür. "Tüm tanrılar içinden ilk olarak tasarladı Eros'u" diyen Parmenides'in düşüncesi de Hesiodosçu konumlanışla uygunluk halindedir. (Parmenides, 2019: s. 115). Ayrıca Şölen'de aşkın önemini belirtmek için Phaidros da onu, anası babası olmayan, hayvanların ve insanların hayran olduğu, en eskilerden büyük bir Tanrı olarak sunduktan sonra Eros'un büyüklüğüne tanık olarak Hesiodos ve

Parmenides'i gösterir: "Hesiodos'un anlattığına göre ilk önce Khaos vardı. Daha sonra geniş göğüslü Yer meydana geldi, sonra da tüm canlılara verilen en önemli dayanak olan Aşk" der ve Parmenides'in evrenin oluşumu hakkındaki yukarıdaki sözünü aktarır. (Platon, 2018: 178b). Buna göre, ister anası babası olmayan en eski tanrılardan biri isterse evrenin ortaya çıkışında yaratılan bir Tanrı olarak düşünölsün Eros, her durumda, canlılığın dayanağı olarak görölür. Bu durumda Eros'un varolan üzerinden hakikatle kurduğıköklü ilişki ontolojiktir.

Aristoteles'e göre, Eros'un bu biçimde konumlandırılması, "var olan şeyler arasında, ta başından itibaren onları hareket ettirecek ve birleştirecek bir nedenin olması gerektiğı düşüncesini içerir." (Aristoteles, 1196: I, 984b). Felsefenin hayretle başladığınıdüşünen Aristoteles için filozoflar, önce açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşler, daha sonra yavaş yavaş ilerleyerek ay, güneş, yıldızlara ilişkin olayları ve en sonunda dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Sorunları ele alış tarzları ilknedenin bilgisini edinmeye yönelik olmuştur. Aristoteles için ilk neden ya da ilke, geri kalan her şeyin kendinden çıktığı ancak kendisinin sürekli olarak varlığını koruduğışeydir. (Aristoteles, 1996: I, 983b - 15)

Aristoteles'e göre, insanlar bilgide ilerledikçe olayların kendileri onların yolunu çizmiş ve kendilerini daha derin bir araştırmaya zorlamıştır. O, buna, "hakikatin zorlaması" der ve ona göre hakikatin bizzat kendisi tarafından araştırmaya zorlanan filozoflar, yeni bir neden aramaya koyulurlar. (Aristoteles, 1996: I, 984b - 10). Filozoflar, şeylerin gerek varlıklarında gerek meydana gelişlerinde bir iyilik ve güzellik görür ve bunun nedeninin aşağı bir unsur olabileceğini akla aykırı bulurlar. Dolayısıyla onlar muhteşem bir eser olarak dünyanın ne bir rastlantının ürünü olduğunu ne de kendi kendine ortaya çıktığını düşünürler. Şeylerin varlıklarının bir nedene göre gerçekleşmesi düşüncesi ya da şeylerin varlıklarında ve meydana gelişlerinde iyiyi ve güzeli görmek, bir anlamda ereksel nedenin keşfidir. Aristoteles'in belirlediğı varolan bir şeyin varlığında gördüğü dört nedenden (maddi, formel, fail, ereksel ) biri olan ereksel nedene göre, diğ er her türlü oluş ve değişmenin nedeni İyi'dir. (Aristoteles, 1996: I, 982b - 33).

Diğ er taraftan şeylerin varlıklarının meydana gelişinde şeyleri harekete geçiren ilke olarak Eros'un düşünölmesi yine Aristoteles'in belirlediğı hareket ettirici neden olarak fail nedenin de keşfidir. Ancak Aristoteles Parmenides hariç doğ a filozoflarının

fail nedeni keşfedemediklerini düşünür. Çünkü onlar ilk nedeni maddi bir form olarak düşünmüşler ve oluş ve yok oluşun dayanağı olarak aynı maddi formu konumlandırmışlardır. Böylece bir şeyin oluşundaki dört nedenden maddi nedende takılı kalmışlar, oluş ve yok oluşun kaynağını ya da dayanağını söyleyebilmişler ancak nedenini ve niçinini söyleyememişlerdir. Çünkü ona göre dayanak maddi neden düzeyindeyken, değişimin ya da hareketin nedeni olamaz. Aristoteles'in örneğiyle tahta ya da tuncun değişmesinin nedeni, tahta ya da tunç değildir çünkü yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunç değildir. Bu değişimin nedeni tahta ya da tunçtan başka bir şeydir ve bu şeyi yani hareketin kendisinden çıktığı şeyi aramak maddi neden dışında başka bir neden aramaktır. (Aristoteles, 1996: I, 984a - 20). Bu arayış fail nedenin arayışıdır. Sonuç olarak Aristoteles için varolanların varlığında ve meydana gelişinde bir uyum gören düşünce, hareket ettirici ve birleştirici neden olarak Eros'u konumlandırmış, onu yaşamın ilkesi olarak görmüştür. Ona göre, Eros ve arzuyu var olan şeylerin içine bir ilke olarak yerleştiren ilk kişinin Hesiodos olduğu söylenebilir. Phaidros'un Şölen'de andığı yukarıda belirtilen Hesiodos metnini Aristoteles de anarak Hesiodos'un, "Her şeyin öncesinde Khaos vardı, sonra geniş göğüslü Toprak ve Bütün tanrılar arasında parlayan Aşk (Eros)" dediğini söyler. Yine Phaidros gibi o da Parmenides'in evrenin oluşumunda Eros'a verdiği yeri anımsatır, Parmenides'in Eros'un varlıklar arasındaki yeriyle ilgili sözünü aktarır. (Aristoteles, 1996: I, 984b - 25).

Diğer taraftan Aristoteles için tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamaları verenlerin, bunlar Hesiodos, Homeros'tur,\* doğa hakkındaki açıklamalarının ilkel olup olmadığı da tartışma götürülen bir konudur. Çünkü örneğin Hesiodos'ta Styks bir yeraltı ırmağıdır ve tanrılar o ırmak üzerine yemin ederler. Aristoteles, bu 'teologların' doğa hakkında söyledikleriyle filozofların doğa hakkında söylediklerinin benzer olduğu görüşünün buradan kaynaklandığını söyler. Bu görüşe göre, tanrıların Styks adını verdikleri su üzerine yemin etmeleri suyun en eski ve en fazla saygıya değer şey olmasındandır ve Thales'in ilk neden hakkındaki ileri sürdüğü görüş aslında budur.

---

\* Herodotos da kendisinden yaklaşık olarak dört yüz yıl önce yaşadıklarını belirttiği Homeros ve Hesiodos'un "Yunan tanrılarının soy zincirlerini tertipleyen, tanrıların sıfatlarını, görevlerini, kendilerine özgü niteliklerini belirten, görüşlerini anlatan" ilk kişiler olduğunu söyler. (Herodotos, 1991: II, 52).

(Aristoteles, 1996: I, 983b - 30). Platon da benzer bir şekilde hareketle varlık ve bilgi arasındaki ilişkiyi tartışırken Homeros örneğini veriyor ve Homeros'un "Okianos tanrıların yaratıcısı, Tetys de anneleri" sözünün her şeyin akıştan ve hareketten meydana geldiğini ifade ettiğini söylüyordu.

Homeros ve Hesiodos metnlerinin Türkçeye çevrilmesine öncülük edenlerden Azra Erhat da Hesiodos'un Eros'a bir ilke niteliği tanıdığını düşünür. Buna göre, ancak bu ilkeyle Khaos'un bir düzene gelmesi ve üretim sürecinin başlaması söz konusu olmuştur. Erhat'a göre, "felsefe kafası olan fakat felsefe görüşleri dile getirmeye gücü yetmeyen Hesiodos bu tanrıyı öbür lirik ozanları gibi betimler." (Erhat, 2018: s.228). Erhat'ın bu yorumu, tanrılarla ilgili konuşan Hesiodos'un doğa filozoflarının söyledikleri şeyi söylemeye çalıştığı ya da onların söyledikleri şeye benzer şeyler söyledikleri düşüncesine güç kazandırır. Çünkü aslında Hesiodos'un Eros'u Theogonia'da konumlandığı yerle Parmenides'in evrenin oluşumunda konumlandığı yer Eros'un canlılığın ve evrenin ilkesi olması bakımından aynıdır. Hem bu durum hem de İşler ve Günler'in içeriği denilebilecek doğaya uygun olarak belirli işlerin belirli günlerde yapılması, borçların zamanında ödenmesi, komşuluk ilişkileri gibi toplumsal ve dünyasal konularla ilgili fikirleri Hesiodos'u bir teolog olmaktan çok bir kozmolog kılar. Ayrıca Antik Yunan tanrıları yukarıda da bahsedildiği gibi semavi dinlerin tanrısı gibi dünya dışına konumlanmış ve evrenin yaratıcısı olan bir güç değil, dünyaya içsel, doğa yasalarına tabi ve Eros'un gücüyle üremeye devam eden doğal ve manevi kuvvetlerin birer kişiselleştirilmesidirler.

Canlılığın ve evrenin ilkesi olarak Eros'un Theogonia'da, Aphrodite'in doğup da tanrılara doğru yürüyüşünün anlatıldığı yerde sarsıldığı görülür. Theogonia'da Aphrodite, Kronos'un kestiği babası Uranos'un hayalarından türer. Theogonia'da Uranos Toprak'la birleşmesinden meydana gelen oğullarından iğrenerek onları doğar doğmaz Toprak'a gömer. Bunun böyle devam etmesi Toprak'ı zorlar ve o da Uranos'a karşı bir plan kurar. Önce çeliği yaratır, sonra o çelikten bir tırpan yapar ve oğullarına bütün kötülüklerin ilk tasarlayıcısının babaları olduğunu söyler, "suçlu bir babanın cezasını verelim" der. (Hesiodos, 2018: 165). Bu görevi Kronos üstlenir. Kronos, anasının planı gereği elinde tırpanla pusuya yatar ve "geceyle gelip arzuyla Toprak'ı boydan boya saran" babasının hayalarını keserek denize atar. Hayalardan fişkıran kanlar Toprak'a gömülür ve bunlardan öç tanrıçaları, uzun kargılı devler, orman

perileri doğar. Ak köpükler çıkan denizdeki hayalardan ise Aphrodite türer.\* Hesiodos'un tanrısal niteliklerini, "kız cilveleri, gülüşmeleri, oynaşmaları, sevmenin, sevişmenin tadı, büyüü" biçiminde sıraladığı Aphrodite'in doğup da tanrılara doğru yürüyüşü esnasında Eros'la Himeros (Aşk ve Arzu) onun peşine takılırlar. (Hesiodos, 2018: 201). Aşk ve varolanların varlığıyla ilişkisinde bu durum iki şeye işaret eder. Bunlardan ilki yaşamın ve canlılığın ilkesi olarak aşkın dolayısıyla varolanların varolmasının Aphrodite'in tanrısal niteliklerine uygunluk arzusu ve ona doğru yönelimidir. İkincisi ilkenin buniteliklere doğru harekete geçmesiyle mevcut sabit konumunu kaybetmesi veya değiştirmesiyle gerçekleşen sarsılmadır. Sarsılmanın nedeni Aphrodite'in tanrısal nitelikleridir.

Aphrodite, ölümsüz savaş Tanrısı Ares'le birlikte olmuş, ondan korku ve bozgunluk tanrıları Phoibos ve Deimos'la birlikte Harmoniayı da doğurmuştur ancak Aphrodite, ölümlülerle de evlenen tanrıçalardandır. Örneğin Troyalı önder Aineias'ın anasıdır. (Homeros, 1981: II. 820; Hesiodos, 2018: 1010). Aphrodite'in bir diğer özelliği baştan çıkarıcılığıdır. Örneğin Güneş'in oğlu Aietes ile İdyia'nın evlenmesinde İdyia'nın gönülünü çelen Aphrodite'tir. (Hesiodos, 2018: 960). Öte yandan Okeanos'un kızlarından olan Kallirhoe ile Hesiodos'un ifadesiyle azgın yürekli Khrysaor'un birleşmesinde de neden, "Altın ışıklı Aphrodite'in dürtüsü"dür. (Hesiodos, 2018: 980). Başka bir örnek Nereus'un kızı Psamathe ile Aiakos'un sevişme nedeni "Altın Aphrodite'in büyüü" dür. (Hesiodos, 2018: 1005). Menelaos'un karısı Helene'i o baştan çıkarmıştır. (Homeros, 1981: III, 399; Homeros, 1984: IV, 260). Görüldüğü gibi Aphrodite, Homeros ve Hesiodos metinlerinde gönül çelen, baştan çıkarıcı, dürtü ve sevişmeye neden olan büyü gibi kadınsı ama sarsıcı özellikleriyle öne çıkmaktadır. Ancak her ne kadar Aphrodite karşısında sarsıntıya uğrasa, onun peşinden gitse de evrenin doğuşunda ve Khaos'tan çıkıp düzene girişinde birleştirici ilke Aphrodite değil, Eros'tur. Sonuç olarak Eros'un hakikatle ilişkisi, varolanların varlıklarında ve meydana gelişlerinde bir ilke olarak konumlanması itibarıyla köklü bir ilişkidir. Eros

---

\* Homeros'ta Aphrodite, Uranos'un hayalarından türeyen değil, Zeus ve Dione'nin kızları olarak geçer. (Homeros, 1981: V, 370-381). Bu nedenle Antik Yunan düşüncesinde Uranos'un ve Zeus'un kızları olmak üzere iki Aphrodite'ten söz edilir. Ayrıca Homeros, Aphrodite'i, diğer tanrılar ya da tanrıçalar gibi savaşı düzenleyecek kadar güçlü değil, zayıf ve narin bir Tanrıça olarak anlatır. (Homeros, 1981: V, 332 - 428)

ya da Aşk bir ilke olarak evrene düzen verir, uyumun kaynağıdır. Uyum ve düzen hakikatin asli iki temel unsurudur.

Platon'un aşk, yaratıcı faaliyet, bedensel olanla ruhsal olanın karşılaştırılması gibi konular hakkındaki görüşlerinin serimlendiği Şölen diyalogu, aşkın felsefeye tartışıldığı ilk metinlerden olmasının yanında başka nedenlerden dolayı da önem arz eder. Her şeyden önce diyalogdaki tartışma, düşünce tarihindeki bir eksikliği giderir. Metne göre bu eksiklik, o zamana kadar aşka dair bir övgünün yazılmamış olmasıdır. Diyalogda aşkla ilgili övgünün eksikliği düşüncesinin Phaidros'a ait olduğunu belirten Eryksimakhos, Phaidros'un kendisine insanların bütün tanrılar adına ilahiler ve şarkılar söylediğini ama kimsenin aşk için en ufak bir övgü şiiri bile yazmadığını, bir filozofun kitabını bulduğunu ve kitapta yararlı olduğu için tuzun övüldüğünü ancak aşk konusunu şimdiye kadar kimsenin hakkıyla incelememediğini söylediğini aktarır. (Platon, 2018: 177b-c). Burada aşk konusunun felsefi olarak ilk kez tartışılacak olmasının yanında dikkat çeken diğer bir şey bir filozofun kitabında tuzu övmesi konusudur. Bu konu önemlidir çünkü felsefenin yaşamla ne kadar içli dışlı olduğunu, nasıl yaşanılması gerektiğine dair söz söylediğini gösterir. Diyalogu önemli kılan nedenlerden bir diğeri, Şölen'e sarhoş gelen Alkibiades'in ağzıyla Sokrates'in etik karakterini belirleyen birtakım anekdotların sunulması ve Alkibiades vasıtasıyla Sokratik aşkın keşfi konusudur. Sokrates'in etik karakteri bu çalışma açısından o dönemin filozofunun bir etik karakterinin olması gerektiği nedeniyle önemli bir konudur.

Şölen tragedya yazarı Agathon'un bir eserinin ödül kazanması üzerine verdiği davette aşk üzerine yapılan konuşmaları içerir. Metin Platon'un diğer diyaloglarındaki gibi Sokratik diyalektik üzerinden bir tartışma biçiminden ziyade, davete katılanların konu hakkındaki görüşleri üzerine kurulur. Konuyla ilgili konuşanlar sırasıyla Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon, Sokrates ve son olarak Şölen'e sonradan katılan Alkibiades'tir.

Phaidros, nutuk ya da söylev derleyicisidir. Sokrates'e göre kimse onun kadar nutuklara hayran değildir ve Thebaili Simmias hariç kimse onun kadar nutuk toplamamıştır. (Platon, 1990: 242b). Phaidros, Eros'a verilebilecek en yüksek değerin verilmesi ve övgünün de bu yönde olması gerektiği görüşündedir. İlk ve en eski tanrılardan olan Eros Phaidros'a göre evrenin en yüksek ilkesini oluşturur. Ona göre



Eros insanı çirkinliklerden korkup güzel davranmaya yöneltir. (Platon, 2018: 178d). Ayrıca aşk insanı yalnızca iyi davranmaya yöneltmekle kalmaz insana tanrısal bir cesaret de verir. Çünkü en korkak kişi bile savaş alanında sevgilisini bırakıp kaçmaz ve ancak âşıklar başka biri uğruna ölebilirler. Dolayısıyla insan aşktan aldığı tanrısal cesaretle en cesurlar arasına katılır. (Platon, 2018: 179b). Aşkın insana verdiği avantajlaryalnızca bu dünyayla sınırlı değildir. Tanrıların aşk uğruna yapılan şeyleri her şeyden daha değerli kabul etmeleri âşık olanın öldükten sonra Mutlular Adası'na gitmesine vesile olur. Örneğin Truva Savaşı'nda Hektor'u öldürmesi halinde kendisinin de öleceği annesi tarafından bildirildiği halde aşığı Patroklos'un öldürülmesi sonrası onun intikamını almak için ölmeyi göze alan ve ölen Akhilleus Mutlular Adası'na gönderilmiştir. (Platon, 2018: 180a). Böylece daha ilk konuşmacıyla Eros bir Tanrı olarak konumlandırılır ve onunla ilişkinin hem bu dünyada hem öte dünyada getireceği avantajlar gösterilir. Tıpkı logos'un yaşamda davranışların ilkesi olarak konumlandırıldığında ölüm sonrasında da olsa mutluluk getireceği gibi hakikatle ilişkisinde de Eros ölüm sonrasında olsa da geleceğe yönelik mutluluğun bir tür garantisidir.

Phaidros, Platon'un aşkı da tartıştığı başka bir diyalogun da ismidir. Şölen'de konuşan Phaidros, Phaidros diyalogundan öğrendiğini anlatır. Orada başka bir şey tarafından, dönemin en önemli yazarlarından Lysias'ın âşıklara değil âşık olmayanlara lütf gösterilmeli konulu yazısından etkilenmiş olan Phaidros aşk hakkında yanlış bilgiye sahiptir. Phaidros'un Şölen'de aşkla ilgili söylediklerinin hepsini ona Phaidros diyalogunda Sokrates öğretmiştir. Platoncu ruh ve ruh göçü anlayışının, kendilik bilgisinin, kehanetin, aşkın doğasının, insan üzerindeki etkilerinin, bilgiyle, tanrısallıkla ve hakikatle ilişkisinin tartışıldığı Phaidros diyalogu ruh, bilgi, Tanrı, aşk gibi felsefe için zorlayıcı konularda Platon'un mitoslara başvurduğu ve klasik Sokratik sorgulayıcı yöntemin veya Sokrates'in daha çok dinleyici olduğu durumların dışında konu hakkında bilen biri olarak konuştuğu yerlerdendir. Şölen ile Phaidros diyalogu arasında Sokrates'le ilgili ortak özelliklerden biri doğru yaşamın ilkelerinden olan yalınlığa gönderim biçiminde Sokrates'in yalın ayağına yapılan vurguysa bir diğeri aşk hakkında bilen biri olarak nutuk atmasıdır. Phaidros'ta Sokrates, Lysias'ın metnini okuması için yolu bırakıp İlisos çayı boyunca yürümeyi önerince Phaidros, "Yalınayak olmam dahaiyi oldu desene! Sana gelince sen zaten her zaman yalınayak

gezersin” der. (Platon, 1990: 229a). Şölen’deyse Sokrates’e duyduğu aşk nedeniyle sürekli onun peşinde gezen ve onun alışkanlıklarını hayatına geçirmeye çalışan örneğin yalınayak yürüyen Aristodemos, Sokrates’i Şölen’e davet etmek için gittiğinde Sokrates’in duştan çıkmış, sandaletlerini giymiş olduğunu oysa bunu pek sık yapmadığını söyler. (Platon, 2018:174a).

Birine âşık olan güzel bir çocuğun başından geçenlerin yazıldığı Lysias’ın metnine göre adam çocuğa âşık değildir ve Lysias aşkla ilgili sevenden ziyade seilmeyene iltifatedilmesi, değer verilmesi gerektiğini savunur. (Platon, 1990: 227c). Konu Sokrates’in o kadar ilgisini çeker ki gezerken Megara’ya gidip gelse de Phaidros’u bırakmayacağını söyler.

Kendisine âşık olunan ama kendisinin âşık olmadığı biri adına yazılan metne göre, âşık değil diye kişinin kendisini sevenden istediği boşa gitmemelidir. Âşık olanların istekleri geçince sevgililerine yaptıkları iyiliklere pişman olduklarını savunan metin oysaâşık olmayanlar için böyle bir durumun söz konusu olamayacağını çünkü bunu bir zorunluluğun baskısı altında değil, kendi kendilerine ölçüp biçerek yaptıklarını savunur. Ayrıca âşıklar, aşkın işlerine verdiği zararı hesap ederek aşğa yaptıkları iyiliği vezahmeti de göz önüne alıp elde ettikleri lütufların karşılığını çoktan ödediklerini düşünürler. Oysa âşık olmayanların zorunluluğun yokluğu nedeniyle herhangi bir bahaneleri yoktur. Ayrıca âşık olanların tercih edilmesi, kime âşık olunacağını belirlenmesi gerekir çünkü tutuldukları kişinin hoşuna gidebilmek için başkalarının düşmanlığını kazanmak pahasına sözleriyle ve davranışlarıyla her şeyi yapmaya hazır görünürler ancak başka birine tutuldukları zaman bu kez onun için yanıp tutuşur, işi eski sevgiliye zarar vermeye kadar götürebilirler. Lysias’a göre zaten akıllı başında biri böyle bir hastalığa tutulmuş kimseye kendini vermez. Aşkın zihnin normal olmadığı, bir delilik ya da hastalık durumu olarak gösterildiği metne göre zaten âşıklar da kendilerinin hasta olduğunu kabul etmektedir. (Platon, 1990: 231b-c).

Halkın ne diyeceği konusunda ise âşık olanlar boşuna zahmete katlanmadıklarını göstermeye çalışırken âşık olmayanlar ise kendilerini tutar, halkın sözünü umursamaz, onun ne diyeceğine değil kendileri için en değerli neyse ona önem verirler. Ayrıcaâşıklar hakkında dedikodu yapılması ve onlarla ilgili kötü düşünülmesi de diğerlerine göre daha olasıdır çünkü sevgilileri konuşurken gördüğünde halk ya sevişmişler dönüyorlar ya da sevişmeye gidiyorlar diye düşünür. Diğer taraf için böyle

düşünülmesi söz konusu değildir çünkü insanların dost oldukları için ya da başka bir nedenle de sohbet edebilecekleri düşünülür. (Platon, 1990: 232a-b). Dostluğun zedelenmesikonusunda da korkulması gereken âşık olanlardır. Âşıklara dert olacak sebep çok olduğuiçin âşıklar her şeyin kendilerine dokunan bir yanı olduğunu düşünür, sevdiklerinin başkalarıyla olan her türlü münasebetini engellemeye çalışırlar. Zenginlerin paralarıyla sevgililerini ayartmasından kendilerinin de örneğin aydın kişilerin zekâlarının gölgesinde kalmaktan çekinir ve kendilerinden daha iyi kim varsa sevgiliyi ondan sakınırlar. (Platon, 1990: 232d). Öte yandan âşık olanlar sevgilinin doğasını ve huylarını,neyin nesi olduğunu araştırmadan sevgilinin bedenini özler dururlar. İstekleri geçtiği zaman durumun devam edip etmeyeceğinden kendileri de emin değildir. Oysa âşıkolmayanlar, bedensel isteklerini yerine getirmeden çok önce dostlukla bağlandıkları için bu tür bir ilişkinin dostluklarını zedeleyeceğini düşünmezler. Bu durumda daha üstün birdeğer kazanmak istiyorsa âşık olanın kendini sevene değil sevmeyen birine bırakması gerekmektedir. (Platon, 1990: 233b). Âşık olanlar için başka bir dezavantaj gerçekliği algılamalarındaki zayıflamadır. Başkalarının kederlenmeye değer görmedikleri bir aksilik durumunda âşık olan kara kara düşündürürken, başkalarının hiç keyiflenmeyeceği bir durum karşısında alabildiğine coşarlar. Tüm bunlardan âşık olanlara gıpta etmek değil, acımak gerektiği sonucu çıkar. Sevmeyen kişi kendisine âşık olana, âşıklarınaksine ilişkinin bedensel hazzı aştığını gösterircesine “kendini bana bırakmak istersen senin mahremiyetinde, her şeyden önce, şu anın geçici hazzını aramayacağım; sana gelecekte faydalı olmanın çarelerini arayacağım” der. (Platon, 1990: 233c).

Aşkın bir türlü bedensel ilişki barındırdığını düşünen Lysias bunun doğuracağı sorunlardan kaçınmak için aşka karşı dostluğu önerir. İki kişi arasında aşk yoksa kuvvetli bir dostluğun meydana gelemeyeceğini fikrinin karşısında ise onlarla ilişkinin bir aşk ilişkisi olmadığı çocuklar ve ana babalar hatırlanmalıdır. (Platon, 1990: 233d). Ayrıca bir iyilik yapılacaksa âşık olunan kişiye ya da en değerlilere değil, ona en çok ihtiyacı olanlara yapılmalı örneğin bir ziyafet verilecekse dostlar değil dilenciler ve açlarçağırılmalıdır çünkü onlar ne kadar büyük sıkıntıdan kurtulurlarsa o kadar nimet duyacaklardır. Sonuç olarak aşk ilişkisinden dostluk ilişkisi her iki taraf için de faydalıolacaktır. (Platon, 1990: 234c).

Phaidros'un aşk konusunda etkisinde kaldığı düşünceler Lysias'ın metnindeki bu görüşlerdir. Metni okuduktan sonra Sokrates'e onu nasıl bulduğunu sorduğunda aldığı yanıt metinden çok kendisiyle ilgilidir. Buna göre Sokrates tanrısallık karşısında hayretten donakalmıştır ancak nutkun Sokrates'e bu kadar dokunmasının nedeni Phaidrostur; o nutku okurken Sokrates ona bakmış, metni okurken Phaidros'un duyduğu heyecan karşısında bu gibi sorunlardan kendisinden daha iyi anladığını düşünmüş ve kendisini bırakarak Phaidros'la birlikte o da coşmuştur. (Platon, 1990: 234d). Sokrates'in şaka yapıp yapmadığını soran Phaidros, şaka yapan bir hali olmadığı cevabını alınca bu kez, bu konu üzerinde bundan daha iyi nutuk söyleyecek başka birinin olup olmadığını sorar. Kıt bilgisi yüzünden nutkun özünü kavrayamadığını söyleyen Sokrates, Phaidros'a olan sevgisinin hatırına onu biçim bakımından beğenmiştir. Nutukta Sokrates'in ilgisini yalnızca hitabet sanatı çekmiş, nutuğun özüne gelince Sokrates bundan Lysias'ın da memnun olmadığını düşünmüştür. Ayrıca Lysias sanki konuya az ilgi besliyormuş gibi aynı şeyleri birkaç defa tekrarlamıştır. Dolayısıyla Lysias'ın aşk hakkındaki nutkunun Sokrates üzerindeki etkisi aynı şeyi farklı yollardan birkaç defa söylemeye çalışan ve bunu güzel anlatmaya yetili olan bir gencin etkisi gibidir. (Platon, 1990: 235a). Sokrates'in sözlerini manasız bulan Phaidros içinse metninen önemli özelliklerinden biri ele alınan konunun ifade edilmesi gereken hiçbir yanını açıkta bırakmamasıdır. Phaidros'la aynı fikirde olmadığını belirten Sokrates, dediklerini onun hatırı için kabul etse bile bu konuyu geçmişte söz veya yazıyla incelemiş kadın ve erkek bilgelerin kendisini ayıplayacağını söyler. Bu bilgelerin kim olduğunu soran Phaidros'a hemen cevap veremeyeceğini söyleyen Sokrates, konuya dair Sappho \* veya bilge Anakreon\*\* ya da nesir yazarı başka birinden duymuştur ama muhakkak bundan daha iyi bir nutuk duymuştur. (Platon, 1990: 235c). Phaidros, Sokrates'ten ellerindeki metinden ilham almadan aynı konu üzerine başka bir yönden, daha kısa olmayan ama daha iyi olan bir nutuk söylemesini ister ve eğer bunu yapabilirse Delphoi'de Sokrates'e, boyunca altından heykelini yaptırma sözü verir. (Platon, 1990: 235e).

Sokrates Lysias'ın başarısız olduğunu söylemiştir ancak onun söylediklerinin tamamıyla aksini söyleyebileceğini de iddia etmemiştir. Sokrates yazarların en

---

\* İÖ 7. ve 6. yüzyıllarda yaşamış Yunanlı kadın şair

\*\* İÖ 570-488 yıllarında yaşamış Yunanlı şair

sönüğüyle ilgili bile böyle bir iddiada bulunulamayacağı için mevcut nutkun konusunu ele almayı önerir. Metin lütufların âşık olmayanlara verilmesi gerektiği konusunda sıradan ve her yazarın değinebileceği tema etrafında dönmüş durmuş, âşıkların taşkınlığını olumsuzlamış, âşık olmayanın temkinliliğini göklere çıkarmıştır. Sokrates için bu durum konu için esaslı bir kanıttır ve yazar bu nedenle hoş görülebilir ancak bu durumda icat değil tertip yani şekli övülmüş olur.

Sokrates'in sözlerini kabul ettiğini söyleyen Phaidros bir heykel sözü daha verir; eğer Sokrates âşık olanların âşık olmayanlardan daha hasta olduğu konusunda Lysias'inkinden daha zengin ve daha net kanıtlar sunarsa Olympos'ta Kypselos sunağının yanına altından heykelini dikecektir. (Platon, 1990: 236b). Sokrates'e konuşması konusunda ısrar etse de o, daha iyi bir nutuk veremeyeceğini söyler ancak Phaidros Sokrates'i tanıyor olsa gerek, "Bu yapmacık sözleri bırak; ben seni söyletecek sözü bulmuş gibiyim" deyince Sokrates, "Aman onu sakın söyleme" der. Bu bir yemindir ve Phaidros bulundukları ağacı şahit göstererek eğer konuşmazsa bir daha ona kimsenin nutkunu göstermeyeceğini söyler. Nutuk dinlemek kendisi için bir zaaf gibi olan Sokrates, "Ah çapkın! Nutuk delisi bir adama istediğini yaptırabilmenin en kestirme yolunu nasıl da buldun!" der. (Platon, 1990: 236c) Burada dikkat çeken şey yemin konusudur. Konusu Sokrates'in zaafi gibi görünen bir şey olsa da yemin Sokrates üzerinde bağlayıcı, onun hakikat anlayışının ortaya çıkarılması için önemli bir unsur olarak görülmektedir.

Mahcup olmamak için yüzünü kapatarak konuşacağını söyleyen Sokrates, Musaları yardımına çağırır ve Lysias'ın fikirlerinin doğrultusunda ancak ondan daha zengin ve daha net kanıtlar içermesi istenen nutka başlar. Temaya uygun olarak "Âşıkları pek çok olan güzel bir çocuk, daha doğru bir yeni yetme vardı" diye söze başlayan Sokrates, bu âşıklardan birinin cin fikirli olduğunu, çocuğa diğerleri kadar âşık olmasına rağmen ona hiçbir aşk beslemediğine inandığını, bir gün gene çocuğu arzuladığında onu âşık olandan ziyade âşık olmayana lütuf göstermelidir diye onu kandırdığını söyler. (Platon, 1990: 237b). Sokrates'in belirlemesi Lysias'ın metninin anakonusudur. Bir not düşen Sokrates, konu ne olursa olsun sonuca ulaşmak için iyi bir çıkış noktası olması gerektiğini, tartışılan meselenin ne olduğu bilinmeden bir sonuca varılamayacağını belirtir. Şeylerin özünün bilinmesi gerektiği yönündeki Platoncu – Sokratesçi felsefe anlayışı kabul olarak alınır. Öyleyse başkalarında

ayıpladıkları şeyi kendileri de yapmamalı, konu âşık olanla mı olmayanla mı dostluk kurmak olduğuna göre aşkı, doğasını ve sonuçlarını tespit etmelidirler. (Platon, 1990: 237c-d).

Bu düşünce doğrultusunda aşk bir istek olarak tanımlanır ancak âşık olmayanların da güzeli istedikleri görüldüğünden âşık olanla olmayanın ayırt edilmesi de gerekmektedir. İnsanlarda güden ve güdülen olmak üzere iki tür ilke olduğunu ve insanların bunların gösterdikleri yoldan ilerlediğini belirten Sokrates, bunlardan birini hazlara karşı doğuştan duyulan istek diğerini sonradan edinilen iyiye ulaşma isteği olarak tanımlar, bu ilkelerin bazen çatıştığını bazen de birinin diğerine ağır bastığını söyler. İyiye yönelik olanın aklın kılavuzluğuyla galip geldiği egemenlik durumunu Sokrates ölçülülük, tam karşıtı durumu ise ölçsüzlük olarak tanımlar. Ona göre ölçsüzlük türlü türlüdür ve bu türlerden hangisinin sözü geçiyorsa o ölçsüzlüğün hükmü altındaki kişi de ona göre adlandırılır. Örneğin çok yemek yiyene obur denir.

Doğruluğa yönelik düşünce hamlelerine gem vurarak insanları güzelliğin hazzına doğru sürükleyen akılsız istekten bahsedeceğini söyleyen Sokrates, aşkı da bu akılsız isteklerden biri olarak gösterir. Ona göre, doğruluğa yapılmak istenen düşünce hamlesini durduran bu akılsız isteğin güzelliğin verdiği hazzı yönelerek vücut güzelliğine yönelmiş aynı soydan başka isteklerle iyiden iyiye kuvvetlenip insanı istediği gibi yönetmeye başlamasına aşk denir ve aşk adını kuvvetinden alır. Phaidros'un ifadesiyle kendini böyle güzel bir konuşma çağlayanına kaptırdığı hiç görülmemiş Sokrates, verdiği tanımdan heyecanlanmış ve tanımı tanrısal görmüş olacak ki "kendimi tanrılık bir ruh hali içinde buluyorum Phaidros, sen de beni öyle bulmuyor musun?" diye sorar. (Platon, 1990: 238d). İlhamın kendisinden uzaklaşması ihtimaline karşı Phaidros'tan söyleyeceklerini iyi dinlemesini isteyen Sokrates, bu tanımı kabul ederek âşık olan ve olmayana gösterilecek uysallığın ne gibi faydalarının ya da zararlarının olacağını incelemeye geçer. Buna göre isteklerinin ve hazzının kölesi olan kimse zorunlu olarak sevdiğinden daha fazla haz almak isteyecektir çünkü "hasta bir ruh, kendine karşı koymayan şeylerden hoşlanır ve kendisine üstün veya eşit gördüğü şeylerden nefret eder." (Platon, 1990: 239a). Âşık olan da hasta olduğundan sevdiğinin eşitliğini ya da üstünlüğünü gönül rahatlığıyla istemeyecek aksine onu değerden düşürmeye çalışacaktır. Ayrıca âşık kıskanç olacak; sevgilisini onun için faydalı olabilecek işlerden ve ilişkilerden uzak tutmaya çalışacak böylece ona kötülük

etmiş olacaktır. (Platon, 1990: 239b). Öte yandan âşık kendisine dudak bükülmesini istemediği için sevgilisini felsefeden de uzaklaştıracak, sevgilisinin dünyada kendisinden başka hiçbir şeyden haberi olsun istemeyecektir. Sonuç olarak zekâyı ilgilendiren şeylerde ister idare edilmekte olunsun ister işbirliği yapılınsın âşık olanla birleşmek faydalı bir şey olmayacaktır.

Beden konusunda da hazzı arayan biri bir bedeni hükmü altına alınca yumuşak yapılı olacak, “erkekçe yorgunluk içinde kan ter içinde kalmak nedir bilmeyecek”, doğalgüzellikten mahrum olacak ve bu nedenle tuhaf renkler ve süslerle süslenecek ve örneğin bir savaş durumunda bu kadınsı yapısından dolayı düşmana cüret, aşığına korku verecektir. (Platon, 1990: 239d). İnsanı doğrudan doğruya ilgilendiren şeyler konusunda da “âşık olan, sevgilinin en aziz, en kutsal bildiği şeylerden mahrum kaldığını görmek kadar yürekte arzulanan bir şey olmadığını” bildiği için sevgilisinin ana babasından bile mahrum kalmasını isteyecektir. Ayrıca âşık olan sevgilisinin zenginliğini de kıskanacak, varını yoğunu kaybetmesine sevinecektir. Aşığın sevgilisinin mümkün olduğu kadar uzun bir süre evlenmemesini, yuva kurmamasını da isteyeceğini söyleyen Sokrates, bunun nedenini bencil zevke varma fırsatını mümkün olduğu kadar uzun elde bulundurma isteği olarak açıklar. (Platon, 1990: 240a). Diğer taraftan yaşlılık söz konusu olunca da sevgililer arasında sorun çıkacak, âşık sevmez olunca bir zamanlar ettiği yeminlere sadakatsizlik edecek ve sevgilinin akli başına geldiğinde kabuk ters çevrilmiş olacak, o zamana kadarki kovalayıcı artık kaçacak çünkü bu durumda aşkın ve deliliğin yerini akıl ve bilgelik almış olacak. (Platon, 1990: 241a-b). Sonuç olarak tüm bu nedenlerden dolayı âşık sevgilisine onun iyiliğini düşünerek bakmayacak, onu karnınıtika basa doldurmak istediği bir yemek gibi görecektir, kurdun kuzuya olan sevgisi ne ise âşıkların gence olan sevgileri de o olacak. (Platon, 1990: 241e). Sokrates böylece nutku tamamlar ancak karşı fikir olarak aşksız adama neden lütfedilmesi gerektiğini söylemez. Bir diythrambos\* edasıyla konuştuğunu söyleyen Sokrates daha fazla devam edersesöyleyebileceği şeylerden çekindiğini belirterek “Tutkun adamda ayıpladığımız her şeyin karşıtı aşksız adamda bir meziyet olarak görülür” der. (Platon, 1990: 242a). Görüldüğü gibi Şölen’de aşkı bir Tanrı olarak konumlandıran, en yüksek övgülerin ona yapılması gerektiğini

---

\* Şarap Tanrısı Dionysos onuruna yapılan şenliklerde Tanrı için söylenen ilahiler.

söyleyen ve aşkın bu dünyada da ölünce de mutluluk getireceğini düşünen Phaidros, Phaidros diyalogunda henüz aşkı Tanrı olarak konumlandırmak şöyle dursun, kaçınılması gereken bir tür hastalık olarak görmektedir.

Şölen'in ikinci konuşmacısı Pausanias konuyu Aphrodite üzerinden ele alır ve bir konunun sonucu itibariyle değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre nasıl ki yeme içme gibi şeyler kendi başlarına değil de uygulandıkları alana göre iyi ya da kötü olarak değerlendiriliyorsa aşkı da durum aynıdır ve aşk ancak insanı iyiye götürüyorsa övülmelidir. Pausanias'a göre, iki Aphrodite olduğundan iki tür aşktan bahsedilmelidir. Bunlardan ilki, Pandemos adı da verilen Zeus ve Dione'nin kızı olan Aphrodite'tir. Gençker ve kadınların etkilendiği, ilgi alanı ruhtan çok beden olan ve etkisine girdiklerinde yalnızca mutluluğa erişmeyi düşündürten bu aşk Pandemos'a bağlıdır. Diğeriyse Uranos'un kızı daha yaşlı olan göksel Aphrodite'tir. Ona göre aşkın göksel olanı kadınlıktan değil, erkeklikten pay alır. Dolayısıyla ondan esinlenenler güçlü ve akıllı olana yönelirler. (Platon, 2018: 181b-d).

Pausanias'ın bakış açısına göre göksel olan hakiki aşkı erkeklerle yönelme durumu eşcinsellikten ziyade eril ruha yönelme ve bedensel anlamda cinsellikten arınma durumudur. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi kadınların ve erkeklerin etkilendiği, daha çok bedensel olana yönelik aşkı Pausanias daha aşağıdaki aşk türü olarak görmektedir. Öte yandan Pausanias'ın betimlediği aşk, hakikatin açıklık ilkesine uygun olarak açıkça yaşanan aşktır. Bu aşk anlayışına göre açıkça sevmek gizlice sevmekten daha iyidir ve âşık olan kişinin hiçbir şeyden utanmasına gerek yoktur. (Platon, 2018: 182d).

Üçüncü konuşmacı, aynı zamanda bir hekim olan Eryksimakhos'tur. Pausanias'ın söylevinin eksik kaldığını düşünen Eryksimakhos'a göre, hakiki aşk sadece genç erkeklerin ruhuna yönelenlerde değil doğanın bütününde vardır. Hesiodos'un varolanların ortaya çıkışındaki ilke olarak konumlandığı aşk anlayışına uygun bir biçimde Eryksimakhos'a göre de Eros insanlar arasında da tanrılar arasında da her şeyi kapsayan büyük bir Tanrı'dır. (Platon, 2018: 186b). Eryksimakhos'un görüşü Hesiodos'unkinden çok kendisi gibi bir hekim olan Empedokles'inkine yakındır. Empedokles'te de aşk ya da sevgi (philia) kozmik güçler arasındaki birliğin etkin nedeni olarak düşünülür. Ancak Empedokles'te aşk evrenin



temel ilkesi değildir. Ona göre, hareketin kaynağı olarak fail neden Aşk ve Nefret olmak üzere ikilidir. Aristoteles'in de belirttiği gibi Empedokles, kendisinden önce gelenlere karşıt olarak tek bir hareketkaynağını değil, farklı, hatta karşıt hareket kaynaklarını kabul eden, Aristoteles'in deyişiyle, "nedenin ikiye bölünmesini ilk ortaya atan kişidir." (Aristoteles, 1996: I,984b - 30). Ayrıca ateş, toprak, hava, su olmak üzere evrenin yapısını oluşturduğu düşünülen dört maddi yapıdan ilk kez Empedokles söz etmiştir. "Doğa" adlı manzumesinde ilk öğelerin kökenini "Parlak Zeus, yaşam kaynağı Hera, Aiodoneus ve ölümlü yaşam kaynağını gözyaşlarıyla ıslatan Nestis" biçiminde sıralar. Diogenes Laertios, Empedokles'in burada Zeus'tan ateşi, Hera'dan toprağı, Aiodoneus'tan (Hades) havayı ve Nestis'ten suyu anladığını söyler. (Laertios, 2007: s. 406). Ancak Aristoteles içinse Empedokles bu dört öğeyi dört öğe olarak değil iki öğe olarak düşünmüştür. Buna göre Empedokles bir tarafta ateşi, diğer tarafta onun karşıtı olarak toprak, hava ve suyu konumlandırmış, bu üç öğeyi tek öğe olarak ele almıştır. Empedokles'e göre bu öğelerin birbirine kavuşup ışığa kavuşması doğum, ayrılması ise ölüm olarak düşünülmüştür. Oysa Pythagoras ve Parmenides'in etkisindeki Empedokles için ölüm yoktur; bir şeyin öldüğünü ya da yok olduğunu düşünmek budalacadır. Empedokles, bir düzenin sonsuzluğunda bu öğelerin sürekli değişiminin hiç bitmediğini düşünür, "Vaktiyle ben oğlan, kız, çalı oldum, kuş oldum, denizden sıçrayan dilsiz balık oldum" diyerek bir tür ruh göçüne işaret eder. (Kranz, 1994: s.103).

Empedokles düşüncesinde şeyleri hareket ettiren iki ilke sevgi ve nefrettir. Şeyler, sevgiyle birleşir, nefretle ayrılırlar. "Kâh sevgiyle toplanır bir olur bütün şeyler, kâh da ayrılırlar yine tek tek nefretin kınıyla." (Kranz, 1994. s.111). Ona göre sevgi ile nefretin dönüşümü sadece insan hayatına değil, bütün evrene hükmeder. Öte yandan insanların evveli zamanlarda bir altın çağının olduğunu düşünen Empedokles, "Onlar için ne Ares diye bir Tanrı vardı ne de Kydoimos, ne hakan Zeus ne Poseidon, yalnız Kypris hatun" diyerek o çağın tek Tanrısı olarak Aphrodite'i konumlandırır. (Kranz, 1994: s.105).

Empedokles'in bu görüşlerine paralel olarak Eryksimakhos'a göre de Aşk, Pausanias'ın iddia ettiği gibi yalnızca genç erkeklerin ruhuna yönelenlerde değil, bütün doğada vardır. Aşk'ı kendi hekimlik alanına dair bakış açısıyla tanımlamaya çalışan Eryksimakhos, Empedokles'in varolanların varlığında gördüğü ikili ilke gibi

bedenin de birbirine benzemeyen şeyleri sevip istediğini düşünür. (Platon, 2018: 186c). Dolayısıyla sağlık ve hastalığa ait Aşk birbirinden farklıdır ve beden söz konusu olduğunda hekimin işi sağlığı geliştirmektir. Eryksimakhos'a göre iyi bir hekim, soğuk, sıcak, acı, tatlı, kuru, yaş karşıtlığı gibi bir karşıtlık taşıyan ve birbirlerinden nefret eden beden öğeleri arasında ilişki kurar. Ona göre bu karşıtlıklar, Herakleitos'un birlik anlayışı gibi bedene birliğini verir. (Platon, 2018: 186d).

Eryksimakhos karşıtların birliğini müziğe benzetir, "Müzik ahenk ve ritim konusunda aşka benzer" der. (Platon, 2018: 187d). Bu uyum fikrinden hareketle Eryksimakhos'un Aşk'a dair görüşünde hakikatin uygunluk ilkesiyle ortaya çıktığı ya da hakikatin uygunluk ilkesiyle Eryksimakhos'un aşk anlayışında görüldüğü söylenebilir. Eryksimakhos, müziğin ahenk ve ritim konusunda aşka benzediği görüşünü Herakleitos'un zıtların birliği düşüncesinden hareketle açıklar. Herakleitos'un birliğin tıpkı yay ve lirin oluşturduğu ahenk gibi karşıtıyla ortaya çıktığı düşüncesi Eryksimakhos'a göre tiz ve pes arasındaki karşıtlığın giderek birbiriyle ahenkli hale gelerek, kulağa hoş gelen bir ses birliği oluşturup müzikte ortaya çıkmasını ifade eder. Aynı şey ritim için de geçerlidir çünkü ritim de yavaş ve hızlı karşıtlığının birliğinden oluşan bir tür uyumdur.

Müzikteki ahenk ve ritim gibi karşıtların birliğinden oluşan aşkın getirisi Eryksimakhos'a göre faydadır. Yukarıda bahsedilen karşıtlıklar iyi düzenlenmiş bir şekilde kavuşup doğru ölçüyle uyum sağlamaları halinde aşk insan, hayvan ve bitkilere fayda getirir. Aşkın getirdiği faydalar, mutluluk, birlikte yaşama yeteneği ve tanrılarla dostluk kurabilme becerisi gibi bireysel ve toplumsal olduğu kadar dini unsurlardır. Öte yandan Aşk'ın ölçsüzlükle beraber yol alması ona göre felaket nedenidir. Eryksimakhos'a göre, "salgın hastalıklar, hayvan ve bitkileri etkileyen diğer hastalıklar, don, dolu, yanıklar, bunların hepsi bitip tükenmeyen isteklerin ve bu aşk türündeki bozuklukların bir sonucudur." (Platon, 2018: 188c).

Aşk'ın hakikatin düzgünlük ilkesine göre tasvir edildiği söylev, Şölen'in dördüncü konuşmacısı ve Şölen'deki muzipliğiyle öne çıkan Aristophanes'in\* söylevidir. Tanrılar arasında insana en yakın Tanrı'nın aşk olduğunu söyleyen Aristophanes, onu mitsel bir insan doğası anlayışıyla açıklar. Buna göre insan önceleri

---

\* Atinalı komedi yazarı (İ.Ö. 444-388).

yalnızca kadın ve erkek cinsinden oluşmamakta ayrıca üçüncü bir cins olarak hermafrodit cinsi bulunmaktadır. (Platon, 2018: 189e). Hem erkek hem kadın olan çift cinsiyetli bu cins, kambur, bombeligöğüslü, dört elli ve dört ayaklı, farklı yönlere bakan ikiyüzlü, dört kulaklı, tek kafalı ve ikişer üreme organı olan bir canlıdır. (Platon, 2018: 190a). Bu cins, bir yere doğru yürüdüğü zaman sorun çıkmamakta ancak koşmak istediğinde takla atan cambazlarmisali tekerlek gibi dönerek ilerlemektedir. (Platon, 2018: 190b). Aristophanes bu cinsin bu biçimde olmasının nedenini Ay soylu olmasıyla açıklar. Buna göre, erkek Güneş’li, kadın Yer’li, bu üçüncü cins ise Ay’lıdır. Bu insanlar tanrılara saldırır, onlarla savaşmak için gökyüzüne çıkmaya çalışırlar. Güçlerinin, kabalıklarının ve kibirlerinin nedeni şekillerinin ve hareket biçimlerinin daire biçiminde olmasıdır. (Platon, 2018: 190c). Dairenin hareketi ya da dairesel hareket, Antik Yunan düşüncesinde mükemmel hareket olarak kabul görür; göksel hareketlerin tanrısal kabul edilmesi de göğün dairesel bir hareket izlemesindendir. Zeus bu insanların varlıklarını devam ettirecekleri ama eskisi gibi olmayacakları bir çözüm olarak onları güçten düşürmeye karar verir ve bu amaçla onları ikiye böler. Böylece bu üçüncü cins hem güçsüzleşirler hem de sayıca arttıklarından tanrılara daha fazla şey verecek hale gelirler. Bu insan türü ikiye ayrıldıktan sonra her parça diğerini özlemeye ve diğeriyi buluşmayı beklemeye başlar. (Platon, 2018: 190b).

Yaygın bir düşünce olan aşkın kendi yarısını arama fikrinin mitolojik anlatımı olan bu hikâyeyeyle ayrıca hem kadınların ve erkeklerin karşı cinse duydukları cinsel istek temellendirilir hem de eşcinsel arzuların nedeni gösterilir. Buna göre, ikiye bölünen bu yeni insanın her parçası diğerine sarılarak, tek bir canlı olabilmek için aç ve hareketsiz bekler, parçalardan biri öldüğünde diğeri kendisi gibi tek kalan başka bir parçaya sarılır. Bu sarıldığı bazen erkek bazen kadın olabilmektedir. Bu şekilde insanların gittikçe daha fazla zarar gördüklerini fark eden Zeus yumuşar ve yeni bir çözüm bulur. Zeus, o zamana dek üreme organları arkalarında olan ve üremek için birleşmek yerine ağustos böcekleri gibi toprağı döledikten sonra çocuk sahibi olabilen insanların üreme organlarını bedeninin ön kısmına yani şimdiki olduğu yere alır. (Platon, 2018: 191c). Aristophanes’in anlatımına göre Zeus’un buradaki amacı hem türün devamını hem de insanlar arasında cinsel doyumu sağlamaktır. Buna göre, erkek bir kadınla birleşirse çocuk sahibi olacak ve türün devamı sağlanacak, bir erkekle birleşirse yalnızca bir doyum yaşanacak ve yaşamın diğer gereksinimleri

giderilecektir. (Platon, 2018: 191d). Bir balık gibi ortadan ikiye ayrılan bu varlıkta parçalardan her biri diğer parçasını aradığından bu bütünleşme arzusu ya da diğer yarıyı arama sürecinde, kadın erkektürünün karması olan canlıların bir parçası olan erkeklerin bazıları erkeklerden bazıları da kadınlardan hoşlanır. Aristophanes’e göre zina yapanlar da bunlar arasından çıkarlar. Kadınların hemcinslerine ilgi duymalarının nedeni de kadınlara ilgi duyan kadınların kadının kesilmiş parçası olmasındandır tıpkı erkeklerin hemcinslerine ilgi duymasının nedeni de erkeklere ilgi duyan erkeklerin erkeğin kesilmiş parçasından olması gibi. Burada erkek eşcinselliğine bir övgü vardır. Çünkü erkeğin parçasından kesilmiş olan erkekler kendi cinslerine ilgi duyduklarından daha çocuk yaşta erkeklerle beraber olmaktan, onların kollarında yatmaktan hoşlanırlar. Aristophanes bu tür çocukların eniyi çocuklar olduğunu çünkü en çok erkeklige onların sahip olduğunu düşünür. Ona göre bu durumda yadırganacak bir şey yoktur; bu tür erkeklerin böyle davranmalarının nedenleri “terbiyesizlikleri” değil cesaret, yiğitlik gibi özelliklerden dolayı kendi benzerlerinden hoşlanmalarıdır. Bu erkekler yetişkin oldukları zaman siyasetle ilgilenerek gerçek erkek olduklarını gösterir, yaşlandıkları zaman da genç erkekleriseverler. Onlar için baba ya da koca olmanın hiçbir önemi yoktur çünkü böyle bir durumda kendi doğasına uygun olan erkekle bir olunduğunda birlik gerçekleşecektir. (Platon, 2018: 193 c-d ).

Bu aşk anlayışı da düzgünlük ilkesine göre ele alınır ya da başka bir deyişle hakikatin düzgünlük ilkesi Şölen’de Aristophanes’in aşk anlayışında ortaya çıkar. Uygunluğu da çağıran düzgünlük ilkesi türümüzün ancak kendisine ait bir sevgili bulmasıyla mutlu olabileceği, en mükemmel durumun bu olduğu, bundan dolayı kendi ruhumuza uygun bir sevgili bulmamız gerektiği düşüncesiyle ifade edilir.

Atinalı ünlü bir komedi yazarı olan Aristophanes, Sokrates’in tarihsel kişiliğine tanık gösterilebilecek üç dört figürden biridir. Diğerleri Platon, Xenophon (İ.Ö. 430 – İ.Ö. 354), Kinizmin kurucusu Anthisthenes (İ.Ö. 446 – İ.Ö. 366) ve Diogenes (İ.Ö. 412 – İ.Ö. 323) olarak gösterilebilir. Sokrates’in tarihsel bir kişilik olarak varlığına yönelik Aristophanes’in tanıklığı önemlidir ancak Sokrates’in nasıl bir kişilik olduğu konusunda bu tanıklık geri plana düşer. Çünkü Aristophanes’in metinlerinde anlattığı Sokrates kişiliği ve bu kişiliğin özellikleri diğer tanıklar tarafından örneğin Savunma’da Platon tarafından şiddetle reddedilir. Platon’a göre Aristophanes’in bahsettiği Sokrates’in Sokrates’le ilgisi yoktur. Savunma’da Aristophanes’in

komedisinde sahnede dolaştırılan Sokrates'in havada gezdiğini, kendisiyle alakasının olmadığını ve kendisinin hiçbir şekilde ilgi duymadığı şeyler hakkında saçma sapan konuşturulduğunu belirten Sokrates, oysa kendisinin tam tersi bir kişilik olduğunu söyler, "Beni dinleyenler, içinizde bu meseleler hakkında tek söz söylediğimi bilen varsa buradakilere söylesin" der. (Platon, 2001b: 19c - d). Aristophanes'in çizdiği Sokrates portresi ayrıca Sokrates'in kötü bir ün kazanmasına neden olur ve bu durum onun hakkında dava açılmasına etki eder. Bu nedenle Aristophanes, Sokrates'in eski suçlayıcıları arasındadır. Sokrates'e dava açanlar dışında onu eskiden beri suçlayanlar da vardır. Bu suçlamalar dava açılmasına etki eden nedenler arasındadır çünkü Sinan Özbek'in Tanıklarda Sokrates'te belirttiği gibi bu eski suçlayıcılar dilden dile dolaşan spekülasyonlarıyla kamuoyunu, Sokrates'e karşı olumsuz koşullandırmışlardır. (Özbek, 1992: s. 41). Aristophanes'in Şölen'deki muzipliği Platon'un onun komedi yazarlığına işaret edilmesi olarak düşünülebilir. Öte yandan Platon'un komik biri olarak gördüğü ve eserinde Sokrates'i gerçek Sokrates'ten farklı olarak komik biri olarak resmeden Aristophanes'in Şölen'de anlattığı aşk anlayışı, Platon'un aşk anlayışına göre komik bir anlayış olacaktır demek de yanlış olmaz.

Şölenin beşinci konuşmacısı ev sahibi Agathon'dur. Ona göre kendisinden önceki hiçbir konuşmacı Tanrı'ya övgüde bulunmamış, herkes Tanrı'ya borçlu olunan iyiliklerden dolayı insanları kutlamıştır. Yapılması gereken aşkın doğasını ve onun insanlara neler verdiğini anlatmaktır. Agathon'a göre tanrılar arasındaki en güzel, en iyi ve en genç Tanrı, Eros'tur. Bunun ispatı Eros'un yaşlılıktan kaçması ve her zaman gençliğin arkadaşı ve onun yanında olmasıdır. (Platon, 2018: 195c).

Agathon'nun aşk anlayışına göre Aşkın birtakım erdemleri vardır. Bu erdemler mitve gerçeklik arasındaki arabulucular gibidirler ve bu iki ayrık kutbu birleştirirler. Bunlar adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgidir. Buna göre örneğin aşkın asla kuvvet kullanmaması, bir şeyden etkilendiği zaman işini kuvvetle haletmemesi aşkın adaletli olduğunu ve adaletin aşkla tesis edileceğini gösterir. (Platon, 2018: 196c). Aşk'ın getirisi olan erdemlerden ölçülülük, zevklere ve isteklere hâkim olmakla ilgilidir. Aşk'tan daha büyük zevk olmaması da daha aşağıdaki zevklere hükmetmesinde görülür. Aşk'ın cesareti ise Aphrodite ile Ares arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Buna göre, Ares ile Aphrodite'in birlikteliklerinde alt eden Aphrodite'in aşkıdır ve en cesur kabul edilen Ares'i alt etmesi Aphrodite'in ondan daha cesur olduğunu gösterir.

(Platon, 2018: 196e). Aşkın insana kattığı erdemlerden olan bilgi ise örneğin aşkın âşık olan kişiyi şair gibi konuşturmasında ortaya çıkar. Buna göre, şairlik ancak aşkın bilgisinin bir sonucudur ve aşkın etkisindeki sıradan insan onun bilgisiyle şairane konuşurken aynı zamanda şiirin bilgisine sahip olur. Çünkü Agathon’a göre, kendinde olmayan ya da bilmediğin bir şeyi başkalarına öğretmenin imkânı yoktur. (Platon, 2018: 197a). Sonuç olarak Antik Yunan düşüncesinde bir Tanrı olarak konumlandırılan Eros, Hesiodos’ta ve Orpheusçularda olduğu gibi yalnızca kozmolojik bir kategoriye işaret etmez. Aşk aynı zamanda Şölen’deki aşk anlayışlarında da ifade edildiği gibi adaleti tesis edip cesaret verdiğinden politik ve etik, Agathon’un aşk anlayışında olduğu gibi bilginin de kaynağı olduğundan epistemolojik bir özelliğe de işaret eder. Bu yanıyları Eros’un Antik Yunan düşüncesinin şiirden felsefeye, etikten politikaya neredeyse bütün alanlarına yayıldığı ve hakikatle ilişkisinde aşkın hakikatin bütün özelliklerini barındırdığı görülür.

Phaidros ve Şölen diyalogundaki Phaidros’un yukarıda gösterilen düşüncelerinin farklılığından hareketle Şölen’deki fikirlerin sonradan geliştirildiği söylenebilir. İki diyalog arasında Sokrates’in aşkla ilgili düşüncelerinde de birtakım farklılıklar söz konusudur ancak Phaidros’unki kadar yanlışın düzeltilmesi biçiminde köklü bir farklılık değil bir tür düzenleme tarzı olarak farklılık söz konusudur. Örneğin ikisinde de Eros bir Tanrı olarak kabul edilirken Şölen’de aşk insanlarla tanrılar arasında bir yere konumlandırılır. Sokrates’in aşkla ilgili düşüncelerini anlamak için bu iki diyalogun karşılaştırılmalı bir biçimde okunmasında fayda var. Sokrates’in aşkla ilgili düşünceleri, metinler Platon metinleri olduğu için hem Platon’un aşka dair düşüncelerini öğrenmeye yardımcı olur hem de Sokrates’in kişiliğiyle ilgili ipuçları verir. Ayrıca Sinan Özbek’in belirttiği gibi “Sokrates’in kendisine yönelmiş aşkları nasıl yanıtladığını, değerlendirdiğini ortaya koymak, felsefe anlayışıyla, yaşama biçimi arasındaki uygunluğun sorgulanacağı en önemli boyutlardan birine işaret etmek” açısından da önemlidir. (Özbek, 1992: s.81).

Phaidros’ta verdiği nutuktan sonra İlios ırmağını geçerek eve dönmek isteyen Sokrates, dereyi geçerken, sık sık içinde belirdiğini söylediği tanrısal sese, daimon’a işaret ederek onun yine içinde belirdiğini söyleyip “Bende sık sık kendini gösteren o Tanrıça gene kendini gösterdi. Ne zaman bir şey yapacak olsam bu belirti, beni

durdurmak için kendini gösterir. Ondan gelen bir ses işitir gibi oldum. Bu ses Tanrılara karşı işlediğim bir günahın kefarecini ödemedem gitmemi istemiyordu” der. (Platon, 1990: 242e).

Sokrates’in tanrısal dediği iç sesi daimon’la ilgili dikkat çeken husus, onun ne yapılacağından çok ne yapmaması gerektiğini söylemesi, Sokrates’in davranışlarını sınırlayan bir unsur olarak görülmesidir. Çok sayıda ve çeşit çeşit olan daimonlar, insanlarla tanrılar arasında bir aracıdırlar; insanlar ve tanrılar arasındaki boşluk daimonlar tarafından doldurulur. Daimonlar, kâhinlik, büyücülük, rahiplik gibi sanatların kaynağıdır ve insanların işlerine doğrudan karışmayan tanrılar daimonlar aracılığıyla insanlarla temas kurarlar. (Platon, 2018: 203a).

Sokrates söz konusu günahı, Phaidros’un ona söylediğini düşündüğü dinsizce şeyler olan nutuktaki söyledikleri şeylere bağlar ve kendini insanların hoşuna gitmek için tanrıları gücendiren insanların durumunda görür. Sokrates’in Phaidros’ta işlediğini düşündüğü günah, Lysias’ın düşünceleri doğrultusunda âşık olan birine değil âşık olmayan birine değer verilmesi ve aşkın kurtulması gereken bir hastalık olarak görülmesi yönünde verdiği nutuktur. Söylediği nutkun, dolayısıyla Lysias gibi düşünmenin, aşkı bir hastalık olarak tanımlamanın ve ona göre sonuç çıkarmanın günah olduğunu düşünen Sokrates’e Phaidros söylediklerinin doğru olması halinde bunların günah olmayacağını söyleyince Sokrates “Ne demek! Sence Eros, Aphrodite’in oğlu bir Tanrı değil midir?” der. Şölen’de varlığı ölümlüler ile ölümsüzler arasına konumlandırılan aşk, Phaidros’ta Sokrates için kuşku götürmez bir biçimde Tanrı ya da tanrısaldır ve bundan dolayı kötü olamaz (Platon, 1990: 242e). Oysa hem Lysias’ın hem Sokrates’in nutkunda aşktan kötü bir şey olarak bahsedilmiş ve Eros’a karşı günaha girmişlerdir (Platon, 1990: 243a). Dolayısıyla bu günden kurtulması gerektiğini düşünen Sokrates, bunun yolu olarak mitos anlatanların günden kurtulma yolunu dener. Buna göre şair Stesikhoros’un Helen için kötü şeyler söyledikten sonra gözlerini kaybetmiş ancak Musalardan ilham alan biri olduğu için bunun nedenini anlamış ve “Hayır, dediklerim doğru değildir: Hayır, gemi güvertesinde sen asla girmedin Troia iline” mısralarını yazmış ve manzumeyi tamamlar tamamlamaz gözleri açılmıştır. Sokrates de Eros’a karşı işlediği günden dolayı cezalandırılmamak için böyle bir manzume söylemeye çalışacak hatta bunu önceki nutkundaki gibi başını saklayarak değil, yüzünü örtmeden yapacaktır. (Platon,

1990: 243c). Az evvel verdiği nutkun Phaidros'un olduğunu belirten Sokrates bundan sonra vereceği nutkunsu Stesikhoros'un olduğunu söyler. Buradaki ana argüman aşksız bir adamın âşık birine üstün tutulmaması gerektiğidir. Buna göre de aşk bir hastalık türü olarak görülen delilik ya da mania biçimi olarak alınmıştır ancak en büyük iyiliklerin de Tanrı vergisi mania aracılığıyla geldiği göz ardı edilmiştir (Platon, 1990: 244b). Buna göre örneğin Delphoi'deki kadın rahipler de devlet işlerini ya da halka dair işleri bir tür mania halindeyken görür, Tanrı vergisi bu mania sayesinde ya da mania durumunda geleceğe dair bilgi verirler. Ayrıca örneğin eğer kelimeleri yaratmış olan eskiler mania'yı çirkin ve ayıp bir şey olarak kullansalardı Sokrates'in sanatların en güzelleri arasında gördüğu geleceği öğreten sanata manike (falcılık, bilicilik) demeyeceklerdi (Platon, 1990: 244d). Hastalık olarak deliliğin dışında kâhinin ruh hali olarak gösterilen ve bu nedenle tanrısal olarak kabul edilen mania'nın üçüncü biçimi Platon'a göre, şairlerde görülür. Buna göre Musalardan gelen bu üçüncü çeşidin ele geçirdiği ruh, "eskilerin gördüğu sayısız büyük işleri lirik veya başka cinsten şiirlerde coşkun bir dille anlatarak gelecek nesillerin eğitimini sağlarlar." (Platon, 1990: 245a). Burada şairlere eğitimde bir yer verildiği görülür. Sonuç olarak mania kötü bir şey olarak alınmamalı ve aşk da bir mania hali olduğu için kötü olduğunu düşünmemelidir. Ayrıca aşkı olumsuzlayanların tanrıların aşkı aşğa ve sevgilisine iyiliği için vermediklerini de ispat etmesi gerekmektedir. Sokrates gibi düşünenlerse aşk denilen mania'nın aşğı ve sevgilisini mesut etmek için verildiğini ispat etmelidir. Bu durumda yapılması gereken tanrısal olduğu kadar insansal da olan ruhun doğası hakkında fikir edinmektir.

Sokrates'in ruhun doğası hakkında fikir sahibi olmak için hareket noktası ruhun ölümsüzlüğünün kabulüdür. Ruhun ölümsüzlüğu fikri onun daima hareket halinde olması ve hareketinin kaynağının kendisi olmasıdır. Ona göre, her ruh ölümsüzdür çünkü daima hareket halindedir ve hareket halinde olan şey ölümsüzdür. Başkasından hareket alan ve kendisi başkasını hareket ettiren şeyin hareketi durunca yaşamaz olacağını söyleyen Sokrates için yalnız kendiliğinden hareket eden varlık kendi kendisini terk edemeyeceği için hep hareket halindedir; hatta bütün öteki varlıklar içinbu bir hareket kaynağı ve ilkesidir. (Platon, 1990: 245c).

Platon'a göre hiçbir zaman mantıklı düşünceyle tanımlanamayacak ölümsüzlük durumuyla ilgili düşünceler ancak bir tasarım olacaktır. Platon, Tanrı'ya dair bir bilgi



ve deneyimin olmayışını kendimize göre bir Tanrı tasarımıımızın nedeni olarak görür. Buna göre ölümsüz olarak Tanrı, bir ruhu ve bedeni olan ve ruhu ile bedeni doğası gereği üstün bir sonsuzluk süresince birleşmiş olan canlı olarak tasarlanabilir. Ruhun ne olduğunı göstermek içinse tanrısal bir bilgiye ve geniş bir açıklamaya gereksinim vardır ancak ruhun ne olduğunu tasarlayabilmek için insan bilgisi ve daha dar bir açıklama yeterlidir. Buna göre ruh, iki kanatlı atla bir arabacıdan meydana gelen kuvvet olarak bir araba biçiminde tasarlanabilir. (Platon, 1990: 246b). Tanrıların atları ve arabacıları hep iyidir ancak diğer varlıklar için aynı şey söylenemez. Örneğin söz konusu insan olduğunda atlardan biri iyi soylu diğeri kötü soylu olduğundan arabacının işi hayli güç olacaktır. Her ruhun cansız şeylerle ilgilendiğini düşünen Platon için ruh farklı biçimlerde tüm evreni kat eder. Yetkin ve kanatlı bir şey iken göklerde bütün evreni kat eden ruh kanatlarını kaybedince katı bir şeye tutunana kadar havada savrulur, bu katı şeye yerleşince topraktan bir bedeni olur. Beden ruhtan aldığı güçle hareket ettiği halde kendi kendine hareket ettiği zannedilir. Bedenle ruhun birleşiminde oluşan bu bütün, canlı diye adlandırılır ve ölümlü olarak vasıflandırılır.

Atların kanatlarını neden kaybettiği ise tanrısal olandan uzaklaşmakla açıklanır. Buna göre bedenle ilgili konular içinde tanrısalıktan en çok pay alan ruhun kanatlarıdır ve doğası gereği kanatlar ağır olan şeyleri Tanrı soyunun barındığı yükseklerle çıkarma yetisine sahiptirler. Tanrısallık ise iyi, güzel, bilge gibi değerleri taşıyan ve kendinde bulundurandır. Bu iyi şeyler ruhun kanatlarını besleyip geliştirirken çirkinlik, kötülük gibi bunun karşıtı olan şeyler kanatları küçülten şeylerdir. Sokrates'in anlatımına göre, gökyüzünün büyük yöneticisi Zeus, en önde, kanatlı arabasını sürerek her şeyi idare eder. Zeus'un ardından on bir bölük halinde Tanrılar ve daimonlar ordusu yürür. Hestia\* tanrılar evinde kalan tek Tanrı'dır ve diğerleri kendilerine gösterilen sıraya göre bölüklerinin başında yürürler. Bu anlatıda dikkat çeken unsurlardan biri Tanrı da olsa uyulması gereken bir sıranın ve düzenin olması diğeri hareketsizliğin ancak göksel ve tanrısal bir mekânda tek başına bulunmasıdır.

Anlatıma göre, her biri kendi işini görmek için göklerde dolaşan tanrılarla olmak isteyen herkes onları takip edebilir. Tanrıların arabaları daima dengeli olduğu için

---

\* Hareketsizliği temsil eden Tanrı

idaresi kolaydır ancak onların ardından gelenler için tanrıların bulunduğu mekâna tırmanmak zahmetli ve güçtür. Tanrıları takip sırasında soyu bozuk atlar sendeler, gemi azıya alıp dünyaya yönelir ve arabayı dünyaya doğru sürüklemeye çalışırlar. Ölümsüz ruhlar göğün en yüksek noktasına varınca gök kubbeden dışarıya çıkar, kubbenin tepesinde dururlar ve döngü onları çevirdikçe gök kubbenin dışındaki gerçekleri temaşa ederler. Platon'a göre hiçbir şair bu gök ötesi bölgeyi anlatamamış ve şimdiden sonra da anlatamayacaktır. Dolayısıyla göğün ötesi olarak tasarlanan tanrısal mekânın gerçekleri ya da hakikat, şiir tarafından ifade edilememiş ve edilemeyecektir ve hakikatin kendisinden söz edilirken hakikatten korkulmaması gerektiğini düşünen Sokrates şimdiye kadar hiçbir şairin şakıyamadığı bu bölgeyi tanıtmaya çalışır. Bu hakikat alanının renksiz, şekilsiz ve yalnızca ruhu yöneten aklın görebileceği gerçek olarak tanımlayan Sokrates için burada ruh hakikatin temaşası ile beslenerek mutluluk içindedir. Ruhun bu konumundaki döngü sırasında görülen şeyler hakikat, bilgelik ve bilgidir. Ancak bu bilgine olgu halinde bir bilgidir ne de varlıklara göre farklı adlar alan bilgi türlerindeki gibi bir bilgidir. Hakikaten bir hakikat olan şeyin bilgisi olarak bu bilgi, oluşla varolan ya da başka şeylerle bir araya gelerek edinilen bilgi değildir. Hakikaten olan gerçeklikleri temaşa ettikten sonra ruh göğün içine girerek kendi yerine döner; arabacı atları yemliğe çeker ve atlara yem olarak Ambrosia (Tanrı yemi), su olarak da Nektar verir. (Platon, 1990: 246e - 247e).

Diğer ruhlara gelince, onlardan kimi tanrıların ardından gitmek için elinden geleni yapar, arabacısının başını göğün dışına çıkartır, gök kubbeyle birlikte dönerken atlarında aksiliğiyle gerçeklere güç bela bir göz atabilir. Arabacıların beceriksizliği nedeniyle ruhların kanatları zedelenir, sürekli çabalamalarına rağmen hakikati temaşa edemedi oradan uzaklaşırlar ve artık yalnızca sanılarla yetinmek zorunda kalırlar. “Hakikat ovasını bulmak için sarf edilen bu çetin gayretin sebebini” Platon, ruhun en iyi kısmına yarayan ve kanatları besleyen besinin buradaki çayırılıkta olmasıyla açıklar. (Platon, 1990: 248c). Ruh devri sırasında göksel hareket Adrasteia yasasına göre gerçekleşir. Buna göre bir Tanrı'yı takip etmiş ve gerçekliklerden bir kısmını görmüş olan ruh bir sonraki devrine kadar mutlu kalır ancak ruh Tanrı'nın ardı sıra gidemeyip gerçekleri temaşa edemez ve bir bahtsızlık sonucu unutmaya ve kötülüğe de gömülürse ağırlaşır, kanatlarını kaybeder ve yeryüzüne düşer. (Platon, 1990: 248d).

Adrrasteia yasasına göre bu şekilde yeryüzüne düşen ruhlar asla bir hayvanın ilk nesline yerleşemez; gerçeklerin çoğunu görmüş olan bir ruh, filozof veya güzelin, Musaların ve aşkın dostu olabilecek birinin tohumuna yerleşir. Sokrates bu yasa gereğince yeryüzüne düşen ruhların hiyerarşik olarak dokuz türlü olduğunu söyler. Bunagöre ruhlardan ilki filozofun ya da Musaların ve aşkın dostu olabilecek birinin tohumunda, ikincisi yasaları sayan veya iyi bir savaşçı ve bir komutan olan birinin tohumuna yerleşir. Üçüncü sıradaki devlet adamı, yönetici veya bir iş adamına, diğeri yorulmak bilmez bir idmancıya, beşinci türden ruh bilici veya gizemlere erdirici, altıncı şaire veya taklitle uğraşana, yedinci sanat ustasına veya çiftçiye, sekizinci bilgiciye veya halkı dalkavukça öven kimseye, son olarak dokuzuncu ruh doğası tiranlık olan birine uygun düşer. (Platon, 1990: 248e). Hiçbir ruhun geldiği yere on bin yıldan önce dönemeyeceğini düşünen Platon için bu ruh sahiplerinden doğrulukla hareket edenlerin hayatı doğrulukla ilerler ve eğrilikle hareket edenlerin hayatı da kötüye doğru gider. Ayrıca ruh dürüst bir filozofun ya da genç çocukları filozofça sevmiş bir adamın ruhu değilse on bin yıldan önce yeniden kanatlanamaz. Diğer ruhlar varlıklarını tamamladıktan sonra sorguya çekilirler, verilen hükme göre kimi cezasını çekmek üzere yer altı zindanlarına kimi de göğün şu veya bu katına yükselerek yeryüzünde insan biçiminde yaşadığı sırada hak etmiş olduğu bir yaşayış içinde yaşarlar. (Platon, 1990: 249a-b).

Hakikat nedir asla görmemiş olan bir ruhun insan şeklinde yaşamasının mümkün olmadığını söyleyen Sokrates insan olmak için de “duyumların çokluğunu bir düşünce ile bire indiren ve adına İdea denilen şeyi” anlamayı koşul olarak gösterir. (Platon, 1990: 249c). İdea’yı anlamak ise vaktiyle bir Tanrı’nın ardı sıra giden ruhun dünyadaki varlığında gerçeklik dediği şeylere yukarıdan baktığı, gerçekten gerçek olan hakikate doğru başını uzattığında görmüş olduklarını anımsamasıdır. Tanrı’yı Tanrı kılan şeyleri anımsama ile gücü yettiği kadar takip etmekten geri durmayan filozof düşüncesinin kanatlı olmasının doğruluğu da bu nedenledir. Ancak insanları uğraştıran şeylerden elini eteğini çektiği ve tanrısal olana bağlandığı için o halkın gözüne aklından zoru varmış gibi görünür, “Hâlbuki” der Sokrates, “O bir Tanrının peşinde kendinden geçmiştir, halk bunun farkında değildir.” (Platon, 1990: 249d).

Deliliğin dördüncü şeklinden bahsedilmesinin nedeninin buraya gelmek olduğunu söyleyen Sokrates’e göre “bir insan yeryüzündeki güzelliği görerek gerçek

güzelliği tekrar hatırladığı zaman ruhunun kanatları yeniden çıkmaya başlar ve ruh kanatlanmakta olduğunu görünce havalanmak için sabırsızlanır fakat uçmaya gücü yetmediği için yavrukuşlar gibi bakışlarını yukarıya çevirir. Ölümlü dünyaya ait işleri bu yüzden ihmal ettiği için onun sapıtmış olduğuna hükmedilir.” (Platon, 1990: 249e). Ayrıca hatırlama yetisi pek az ruhta olduğundan onlar da bir zamanlar görmüş oldukları şeylerin taklidini dünyada gördükleri zaman kendilerinden geçer, coşarlar. Ruhu yükselten bu kendinden geçme hem doğası hem nedenleri bakımından, onu duyan ve ondan pay alan için dünyanın en çok özlenen şeyidir: “Bu şekilde kendinden geçip güzelliği genç çocuklardaseven adama aşk delisi denir.” (Platon, 1990: 250a).

Doğruluk, bilgelik gibi ruh için değerli olan bütün şeylerin yeryüzünde görülen imgelerinde hiçbir parıltı olmadığını düşünen Platon için algıların da zayıflığıyla çok az kişi asıl gerçeklerin imgeleri karşısında bunların neyin örnekleri olduklarını tanıyabilir. (Platon, 1990: 250b). Gizemlere ermesinin üstünden epey zaman geçmiş ve yeryüzündeki kötülöklere kendini kaptırmış olduğundan insan, dünyadaki güzellikle karşılaşınca ondan hemen gerçek güzeleğe yükselemez. Bu durumda insan gerçek güzelliğin yeryüzündeki imgesine saygıyla bakmak yerine kendini hazlara bırakır, Sokrates’in ifadesiyle bir hayvan gibi onu üzerine abanır, onu gebe bırakmaktan çekinmez. (Platon, 1990: 250e). Gizemlere henüz ermiş ya da ruhun devri sırasında gerçekleri uzun uzun temaşa etmiş insan ise güzel bir yüzde tanrısal güzelliğin başarılı bir taklidini ya da bir vücutta gerçek güzelliğin vasıflarını görünce ürpererek içinde bir zamanlar duyduğu heyecana benzer bir şeylerin kıpırdadığını sezer. Böyle biri Sokrates’in ifadesiyle “gözlerini bu günele diker, ona bir Tanrı’ya gösterilen saygıyı gösterir. Kendini iyiden iyiye sapıtmış sanacaklarından çekinmese, tanrılara ve kutsal varlıklara kurban sunar gibi sevgilisine kurbanlar sunacaktır.” (Platon, 1990: 251a). Böyle bir ruh genç bir çocuğun güzelliğine bakınca bu güzellikten birçok zerrecik kopup ona doğru akar ve Platon’a göre bu akışa istek denilmesinin nedeni budur. (Platon, 1990:251d). Güzelliği kendisinde tutana derin bir saygı gösteren böyle biri en büyük acıları dindirecek hekim olarak da aynı kişiyi görür. “Ey kendisiyle konuştuğum güzel çocuk” der Sokrates, “işte bu duyguya insanlar aşk dediler.” (Platon, 1990: 252a).

Sokrates Şölen’de aşka dair bilgiyi, yaşayıp yaşamadığı belli olmayan ancak Sokrates’in hocası olarak kabul edilen, Arkadyalı rahibe olan Diotima’dan

öğrendiğini, Diotima'nın başka konularda olduğu gibi aşk konusunda da bilgili olduğunu, örneğin günün birinde Atinalılara bir kurban töreni yaptırarak bir hastalığın on yıl gecikmesini sağladığını ve onun dediğine göre aşkın ölümlü ve ölümsüzler arasında bir daimon olduğunu söyler. (Platon, 2018: 202e). Şölen'de de aşkın doğasına ve etkilerine dair konuşan Sokrates, aşkın güzelin sevgisi olduğunu düşünür. Ancak âşık olan kendisinde olmayı arzuladığından dolayı iyiyi ve güzeli arzulaması gerekeceği ve bu durumdaki âşık iyi ve güzel olandan yoksun olacağı oysa Tanrı iyi ve güzelden yoksun olamayacağı için Sokrates'e göre aşk bir Tanrı olamaz.

Diotima'nın Sokrates'e anlattığına göre bir daimon olan aşkın babası bolluk bereket tanrısı Poros, anası fakirlik tanrıçası Penia'dır. Aphrodite'in doğduğu gün doğmuştur. Buna göre, Aphrodite'in doğum gününde tanrıların verdiği bir ziyafette dilenmek için kapıya gelen Penia, davette sarhoş olup bir köşede sızan Poros'tan bir çocuk sahibi olmak istemiş ve koynuna girerek ondan hamile kalmıştır. Anası fakirlik, babası zenginlik olan aşk Aphrodite'in doğduğu gün rahme düştüğünden dolayı güzele meraklıdır. Ayrıca aşkın anası fakirlik olduğu için aşk zannedildiği gibi narin ve güzel değil, tersine kaba ve çirkindir; yalınayak dolaşır, yeri yurdu yoktur. Anasına benzediği için hep bir şeylere ihtiyaç duyar; babasından dolayı da sürekli güzel ve iyi olanı elde etme arzusundadır; inatçıdır, cesur ve hırslıdır, felsefeye meraklıdır. Tanrılar zaten bilgili olduklarından hiçbir Tanrı felsefeyle ilgilenmez ve aşk bir Tanrı olmadığı için bilgi ile bilgisizlik arasındadır. Öte yandan cahil olan iyi ve güzel olmadığı halde iyi ve güzel olduğunu sandığından felsefeyle ilgilenmez; felsefeyle ilgilenenler cahillikle bilgili arasında kalanlardır. Buna göre, cehaletle bilgililik arasındaki aşk felsefeye yönelir; bilgelik ve cahillik arasında kalan da filozoftur. (Platon, 2018: 204c). Ayrıca bu düşünceye göre aşkın tüm güzelliklere sahip olduğu düşüncesi aşka seven değil, sevilen açısından bakılmasındandır çünkü sevilen güzel ve narindir.

Aşk'a ulaşmak için ortaya konulan hırs ve isteklerin hangi durumda aşk olacağını ise Diotima doğurma metaforuyla açıklar. Buna göre, bütün insanlarda ruh ve beden bakımından doğurma vardır. Erkek ile kadının birleşmesiyle gerçekleşen doğurma neslindevamının sağladığı için ölümlüler için ölümsüzlüktür ve tanrısalır. Bunun yanında şairler ya da bir şey icat edenler gibi bazı insanlar da bedenlerinden çok ruhlarıyla üretirler. Düşüncenin en güzel yanının onun yaşam biçimimiz ve

kentlerle ilgili olarak yapılması gerekenler olduğunu düşünen Diotima böylece ruhsal üretimi politikaya bağlar ve buna “öngörü ve adalet” (Platon, 2018: 209a) der.

Diotima’ya göre âşık olan kendini tek bir bedenden uzaklaştırır, güzel bedenlere âşık olur. Böylece tikelden kurtulmaya, güzel ruhlara, güzel yasalara, güzel göreneklere en sonunda güzelliğin kendisine yönelir. Burada güzelliğin kendisi olarak açılan İdea’dır. İnsanın yaşamında erişmesi gereken an da güzel bir bedenden güzelliğin kendisine doğru yaptığı yolculukta sürekli bir basamak yukarı çıkarak güzelliğin kendisini sevdiği andır. (Platon 2018: 211d). Sonuç olarak bugün bile yaygın bir düşünceolan ve Şölen’de Aristophanes ile ifade edilen aşkın diğer yarısına kavuşma isteğiolduğu düşüncesi, Diotima’ya göre yanlıştır. Ona göre, insanlar iyi olanı istedikleri ve sevdikleri için sevilen şey iyi değilse parçanın ya da bütününkine aşk denemez. Diotima’ya göre “Aşk, iyi olana her zaman sahip olma isteğidir.” (Platon, 2018: 206a). Bu anlamıyla aşk sevginin bir türüdür. Ancak sevginin başka isimleri de vardır. Örneğin yaratma ya da poiesis de bunlardan biridir. Diotima’nın söylediğine göre poiesis yokluktan varlığa geçiştir. “Bu nedenle bütün sanat eserleri poiesis, sanatçılar da birer poietes’tir.” (Platon, 2018: 205c).

Heidegger’e göre, Aristoteles’in belirlediği dört neden ya da henüz mevcut olmayanın mevcudiyete gelmesine vesile olan sorumlu olmanın dört tarzı, birlikli bir biçimde, varolanı açığa çıkaran bir meydana getirme tarafından yönetilirler. Ona göre, bu meydana getirme Platon’un poiesis olarak ifade ettiği şeydir. Poiesis’in yalnızca el becerisine dayalı üretim, yalnızca sanatsal ve şiirsel olarak görünüşe ve açığa çıkma ya da meydana getirme olmadığını söyleyen Heidegger için örneğin bir şeyin kendisinden hareketle açığa çıkması anlamında doğa (physis) da bir tür poiesis’tir. “Physis de, bir şeyin kendisinden hareketle ortaya çıkması, bir meydana- getirme, poiesis’tir” diyen Heidegger physis’in aslında en yüksek anlamda poiesis olduğunu çünkü physis sayesinde varolan şeyde, örneğin bir çiçeğin kendi içinde çiçek açması gibi açığa - çıkarmaya ait bir patlayıp açılma olduğunu söyler. (Heidegger, 1977: s. 11). Ona göre gerek doğada kendiliğinden büyüyen şeylerin, gerek el becerisi ya da sanat yoluyla yapılan şeylerin bu açığa çıkması, gizlilikten gizli olmamaya doğru bir meydana gelmedir ve gizini açma da Antik Yunan dilinde aletheia sözcüğüyle karşılanır. Böylece aşk ile hakikat arasındaki ontolojik bağ, Diotimacı doğurma düşüncesiyle yeniden tesis edilir.

Şölen’de Sokrates konuşmasını tamamladıktan sonra Aristophanes’in kendi anlatısına yapılan atıflardan dolayı bir şeyler söylemek istediği sırada Sokrates’in aşığı Alkibiades gelir. Agathon’a taç takmak için geldiğini söyleyen Alkibiades, sarhoştur. İçeri girmek için izin ister; herkes onu alkışlar ve içeri davet edip oturmasını söylerler. Alkibiades, yanlışlıkla Agathon ile Sokrates’in arasına oturur. Sokrates’i görünce büyük bir şaşkınlık yaşayan Alkibiades, Sokrates’in kendisine yine tuzak kurduğunu, her zamanki gibi hiç beklemediği bir anda karşısına çıktığını söyler. (Platon, 2018: 213c). Sokrates ise Agathon’dan kendisini Alkibiades’e karşı korumasını ister, onu sevmenin zorluğunu belirtir ve ona âşık olduğundan beri kendisini kışkırttığını, sinirlendiğinde hakaretler yağdırdığını, bu nedenle dikkatli olmasını ve şiddet uygulamaya kalkarsa kendilerini barıştırmasını ister. (Platon, 2018: 213d). Eryksimakhos, Alkibiades’e o gelmeden önce herkesin sağa doğru sırayla aşka dair övgülerde bulunduğunu, kendisinin konuşma yapabileceğini, isterse Sokrates’i de övebileceğini belirtir. Kesinlikle yalan söylemeyeceğini belirten Alkibiades, Sokrates’i anlatmaya başlar.

Alkibiades’e göre Sokrates, heykel yapılan yerlerde görülen, “ellerinde flütü ya da flavtası olan, ikiye ayrıldığında içinde Tanrı heykelleri çıkan bir Silenos gibidir.” (Platon, 2018: 215b. Öte yandan Alkibiades için Sokrates küstah ve saygısızdır. O da Marysas\* gibi flavta çalmaktadır ancak bunu müzik aletiyle değil sözleriyle yapmaktadır. Sadece Sokrates karşısında utandığını söyleyen Alkibiades, hiç kimsenin onu tanımadığını düşünüyordur. Alkibiades, Sokrates’in durmadan güzel delikanlılara âşık olduğunu ancak onun güzelliği ve zenginliği önemsemediğini, yaşamını insanlarla alay ederek geçirdiğini söyler. Ona göre, Sokrates ne zaman güzel bir çocuk görse hemen onun etrafında dolaşmaya başlar ve Silenos gibi hiçbir şey bilmediğini, cahil olduğunu gösterir. Sokrates’i Silenos’a benzeten Alkibiades, “Silenos heykeli de dışarıdan bakıldığında böyledir, ancak içi farklıdır. Silenos’u ikiye ayırıp açtığınızda içinin tamamen dolu olduğunu görürsünüz” der. (Platon, 2018: 216d-e).

Alkibiades, Sokrates’teki bu tanrısallığı fark etmiş, onun tüm isteklerini yerine getirmesi gerektiğine karar vermiştir. Genç ve güzel olmasının onu çektiğini zanneder,

---

\* Yunan mitolojisinde armoniyi bulduğu kabul edilen Hyganis’in oğlu, müzisyen.

Sokrates'i mutlu edip onun da karşılığında bildiği her şeyi anlatacağını düşünür. Bir gün Sokrates'le baş başa kalırlar. Alkibiades ondan sevgiliyle baş başa kalmış birinin davranışlarını bekler ancak Sokrates her zamanki gibi konuşarak sırtını dönüp gider. Bu kez Sokrates'i beden eğitimi çalışmasına davet eder, onu tahrik edeceğini düşünse gerek onun yanında idman yapar ancak yine fark eden bir şey olmaz. Bundan sonra istediğini elde etmek için gerekirse zor kullanmaya karar veren Alkibiades, Sokrates'i bir akşam yemeğine davet eder. Alkibiades, yemekten sonra geç vakitte gitmek isteyen Sokrates'e engel olur. Işıklar sönüp köleler çekildikten sonra Alkibiades, aklından geçenleri Sokrates'e söylemeye karar verir ve ona uyuyup uyumadığını sorar. Sokrates uyumuyordur. Alkibiades, Sokrates'in tam kendisine göre bir âşık olduğunu gerek zenginliğiyle gerek çevresiyle ona yardımcı olabileceğini, tek amacının iyi bir insan olmak olduğunu ve bu konuda kendisine Sokrates'ten daha fazla kimsenin yardımcı olamayacağını söyler. Alkibiades'in anlattıklarını dinleyen Sokrates, “görebildiğim kadarıyla bende fiziksel güzellikten başka bir güzellik buluyorsun. Eğer sendeki güzelliği benim güzelliğimle değiştirmek istiyorsan, bu hiç de fena bir anlaşma sayılmaz. Sen güzelliğin görüntüsü ile gerçeğini değiştirmek istiyorsun, yani altınla bakırı değiştirmek arzusundasın” (Platon, 2018: 219a) diyerek sophos, philosophos ilişkisinin bedensel bir ilişki olmadığını, bu tür bedensel bir ilişkinin adaletsiz bir ilişki olduğunu gösterir. Sokrates'in daha fazla konuşmasına izin vermeden ayağa kalkan Alkibiades, Sokrates'in üzerine bir örtü örter, kendisi de yanına sokulup Sokrates'e sarılarak uykuya dalar. Aralarında cinsel anlamda hiçbir şey olmamıştır ve ertesi gün Alkibiades, sanki babasının ya da kardeşinin yanında uyanmış gibi uyanır. (Platon, 2018:219d). Hiç düşünmediği kadar akıllı ve iradeli biriyle karşılaşan Alkibiades, ona kızamaz ancak onun yanından da ayrılamaz hale gelir. Alkibiades'in Sokrates'i elde etmeye yönelik ısrarının temelinde felsefe vardır. Ona göre felsefenin genç bir ruhu ele geçirmesi ona bir yılanın dilinden daha kötü şeyler yapar ve söyler. Sokrates karşısında Alkibiades bir yılan tarafından sokulmuş gibidir. (Platon, 2018: 218a).

Bütün Atina aristokrasisinin gözdesi olarak da bilinen Alkibiades'in cinselliğini Sokrates'in reddetmesinin nedeni Sokrates'in aşk anlayışındandır. Phaidros diyalogunda bu durum âşıkla sevgili arasındaki ilişkinin tartışıldığı bölümde gösterilir. Ruhun iki atve bir arabacıdan oluşan kuvvet olarak tasarlandığı yerde kötü huylu atın terbiye edilmesinin sonuçları doğrudan âşıkla sevgilinin cinselliğine yansır.



Buna göre önce ruhun parçalarından olan atların iyiliğinin ve kötülüğünün kaynağının açıklanması gerekir. Buna göre iyi at, boynu dik, burnu hafif yamuk, kır renkli, kara gözlü ve beğenilmeye düşkündür. Bu at doğru sanıya dosttur ve bu nedenle yürütülmesi için kırbaçlanmasına gerek yoktur, biraz gayretlendirmek veya bir çift söz söylemek onun yürütülmesi için yeterlidir. (Platon, 1990: 253e). Diğer atın vücut yapısı eğri büğrüdür, kalın boyunlu, yassı suratlı, dar göğüslüdür. Yağız renkli, çakır gözlü bu at kırıp dökmeye, kendini göstermeye heveslidir. Arabacının âşık olması durumunda yumuşak başlı at kendini tutarken diğer ileriye atılır, eşini ve arabacıyı olmadık sıkıntılara sokar. (Platon, 1990: 254b). Platon’a göre bu durumda arabacı ve diğer at yasaya aykırı saydıkları için kötü atın işini yapmamak için direnirler ancak çektikleri sıkıntının ardı arkası gelmeyince kötü atın isteğini yapmaya razı olurlar. Sevgiliyle karşılaşma anında güzelliğin görünüşü sevgilinin şahsında parıldayınca arabacının zihninde bir zamanlar gördüğü gerçek güzellik canlanır. Onu yeniden görür, “yanı başında bilgelik kutsal bir kural üstünde ayakta durmaktadır.” (Platon, 1990: 254c). Arabacı görünüş karşısında korku ve saygıyla sırt üstü düşer ve düşerken dizginleri kendine doğru kuvvetlice çektiğinden atlar da kış üstü otururlar. Atlardan birinin utancı ve şaşkınlığından ruh ter içinde kalırken diğer at zorla onları aynı tarafa çevirmeye çalışır. Yalvara yakara atı bu isteğinden vazgeçirirler ancak verilen süre dolunca arabacı ve iyi huylu at böyle bir süre verdiklerini hatırlamıyorlarmış gibi davransalar da yağız at hırçınlaşarak kişner ve arabayı sevgiliye doğru yaklaşımaya zorlar. (Platon, 1990: 254e). Sevgiliye yaklaşınca boynunu ileri uzatır, gemi dişler, arabayı sürükler. Bu durumda korkusu daha da artan arabacı başını bir şeye çarpmamak ister gibi kendini geriye doğru atıp dizginleri daha birkuvvetlice çekince yağız atın dişleri sökülür. Ağzı kan içinde kalan yağız at kış üstü devrilir. Bu durum onu acılar içinde bırakır. Birkaç denemeye istediğini gerçekleştiremeyeceğini gören hırçın at hırçınlıktan vazgeçerek kendini arabacının iyi düşünülmüş kararlarına bırakır; artık sevgiliyi görünce tir tir titremeye başlar. Sokrates ancak bundan sonra aşığın ruhunun sevgilinin peşinden saygı ve korku ile gittiğini söyler. Ona göre böyle bir âşık tarafından bir Tanrı gibi ağırlanan sevgili etrafında pervane dönen aşığa karşı bir dostluk duyar. (Platon, 1990: 255b-c). Sevgilinin âşıkla zaman geçirmesi ve onunla teması arzu denilen akışı büyük dalgalar halinde aşığa taşır, onu kalanı dışarıya dökülecek kadar doldurur. Âşıktan boşalanlar sesin katı bir yüzeye çarparak geldiği yere yönelmesi gibi sevgiliye döner, onun ruhunun kanatlarının çıkacağı yere canlılık

verir ve sevgilinin ruhu da böylece aşkla dolar. Neyi sevdiğini bilmeksizin seven çocuk duyduğu şeyin de ne olduğunu anlamaz ve onu açıklayamaz. Çocuk, gözü ağrıyan birinin gözünün ağrması gibi hastalığının kaynağını bilemez ve aşığında kendini aynada görür gibi gördüğünün farkına varmaz. Bu durumdaki çocuğun aşkı âşığının bir görüntüsüdür ama o duyduğu şeyin aşk değil dostluk olduğunu düşünür.(Platon, 1990: 255e).

“Âşıkla sevgilisi bir arada yattıklarında iki attan birinin arabacıya söyleyecekleri vardır” (Platon, 1990: 256a) diyen Sokrates’e göre iyi huylu at, çekilen eziyetin karşılığı olarak bir parça hazza dalmak isterken artık uslanmış ve kendini arabacının kararlarına bırakmış olan yağız atın bir diyeceği yoktur. Belirsiz isteklerle içi dolan yağız, çocuğu kucaklayarak şefkatli bir dostu öper gibi onu öper. Eğer çocuk rica edecek olursa “gönlünü razı etmeye hazırdır ancak atın diğer koşum arkadaşı ve arabacı akıl ve edep adına onun isteklerine karşı koyarlar.” (Platon, 1990: 256b). Kendilerine hâkim olup gidişlerini de bir düzene koyunca ruhun kötülüğün nedeni olan kısmı köleleşir, iyiliğe neden olan kısmı tam bir serbestlik kazanır. Hayatlarının sonundaysa kanatlanıp hafifleyerek üç çekişmeden birincisinden galip olarak çıkarlar. Platon’a göre bilgelik ya da tanrısal delilik insana bundan daha büyük bir iyilik sağlayamaz. (Platon, 1990: 256c).

Burada Platon filozof ruhlarının özelliği olan biner yıllık üç devri Olympos güreşlerindeki üç denemeye benzetir ki buna göre rakibin sırtını üç kez yere getiremeyen yenmiş sayılmaz. Kanatlanmak için çabalayan bu tür ruhların vücuttan ayrılıp gitmesiyle de göğün kanunları gök kubbede yolculuğa çıkanların karanlıklara gitmesini yasakladığından aşkla coşmuş olmanın mükâfatını yer altına inmemekle alırlar. Ancak aşağı bir yaşayışı benimsemeleri, bilgelik yerine şatafata düşkünlük göstermeleri durumunda sarhoşken veya boş bulundukları bir anda huysuz atın kendilerini koruyamayacak durumdaki bu ruhları gafil avlaması mümkündür. Bu durumda gafil avlanan ruhlar insanların gözde tuttıkları yaşayışı benimsemeye yönelebilirler ama Alkibiades’le ilişkisinde Sokrates’in koşumdaki kötü atı dize getirmiş arabacı olduğu görülür.

Alkibiades’in Şölen’de anlattıkları Sokrates’in onu reddetmesinden ibaret değildir. Sokrates’in etik karakterine dair birçok özellik Alkibiades’in Şölen’deki anlatımlarından çıkar. Bu özelliklerin bazılarını dayanıklı ve iradeli kişiliğini

Peleponnez Savaşlarında Poteidaia seferinde yaşananlar üzerinden örnekler. Buna göre Sokrates, yorgunluk ve soğuk konusunda herkesten dayanıklıdır, kıtlık olduğunda açlığa herkesten fazla katlanabilir, içecek konusunda ayrıca iradelidir. İçkiye çok meraklı değildir ancak içince de herkesten fazla içer fakat kimse sarhoş olduğunu görmemiştir. Soğuktan kimsenin dışarıya çıkamadığı bir zamanda Sokrates her zamanki kıyafetleriyle dışarı çıkıp buzun üstünde yürümüş, kimi askerler kendileriyle dalga geçiyor zannedip Sokrates'e düşman olmuşlardır. (Platon, 2018: 220 a,b,c).

Sokrates'in karakterine dair başka bir özellik Foucault'nun kendilik teknikleri arasında saydığı kataleptikos yani kendini dünyaya kapatabilme, neredeyse geçirimsiz olma özelliğidir. Örneğin, savaş sırasında bir gün Sokrates sabaha karşı uyanmış, kafasında çözümleyemediği bir şeyin peşindeymiş gibi ertesi sabah gün doğana kadar öylece düşünmüş durmuştur. (Platon, 2018: 220d). Aynı özellik Şölen'in başlangıcında Sokrates Agathon'un evine geldiğinde de kendini gösterir. Agathon'un evine geldiklerinde Sokrates bir düşünceye takılıp saatlerce adeta başka bir âleme geçmiş gibi dünyaya kendini kapatarak düşünür durur. (Platon, 2018: 175b).

Sokrates'in etik karakteriyle ilgili Alkibiades'in anlattığı başka bir özellik cesarettir. Buna göre, Alkibiades'in cesaret madalyası aldığı bu savaşta onun hayatını Sokrates kurtarmış, Alkibiades'in yaralı olmasına rağmen onu ve silahlarını bırakmamıştır. Bu olay karşısında Alkibiades cesaret madalyasının kendisine değil, Sokrates'e verilmesini istemiştir. Cesaretin görüldüğü başka bir olay, Peloponez savaşları sırasında Delion'dan geri çekilirken yaşanmıştır. O savaşta Alkibiades süvaridir, Sokrates ağır silahlı. Sokrates ile Lakhes'i geri çekilenler arasında gören Alkibiades at üzerinde olduğu için fazla korkmuyordur. Sokrates'i fark ettiğindeyse onun savaştan geri çekilir gibi değil Atina'da yürür gibi yürüdüğünü, göğsünü germiş sağa sola bakarak sakın sakın ilerlediğini görür. (Platon, 2018: 221a).

Alkibiades'in Sokrates'te hayran olduğu bir diğer özellik, Sokrates'in konuşmasıyla ilgilidir. Buna göre Sokrates konuşmalarında semerli eşeklerden, ayakkabıcılardan, demircilerden bahseder ve bunlar dışarıdan bakıldığında komik şeyler gibi görünebilir. Ancak konuşmaların derinine inildiğinde bahsettiği şeylerin ne kadar tanrısal olduğu, erdemin güzelliklerini içerdikleri görülür. (Platon, 2018: 222a).

Alkibiades Sokrates'e övgüsünden sonra onun yalnızca kendine değil bütün âşıklarına aynı davrandığını söyler. Örneğin, Glaukon'un oğlu Kharmides'e, Diokles'in oğlu Euthydemos'a ve daha başkalarına da Alkibiades'e yaptığı gibi yapmış, onlara âşık gibi davranmış ve sonra sevgili konumuna geçmiştir. (Platon, 2018: 222b). Buradan da anlaşılacağı gibi Sokrates'e âşık olan tek kişi Alkibiades değildir. Bu çalışma için önemli olan Sokrates'e âşık olanların sayısından çok, Sokrates'in âşıklarına karşı tavrıdır. Bu tavır yaşamıyla söylemi arasındaki uygunluk derecesini ölçmek için başvurulabilecek unsurlardandır. Felsefede teoriyle pratiğin tam bir uyuşma halinde olduğu yaşam biçimleri bir hakikat çalışması için elbette önemlidir çünkü orada yalnızca hakikatin uygunluk ve düzgünlük ilkesi değil, açıklık ilkesi de kendini gösterir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. ANTİK FELSEFEDE HAKİKAT SÖYLEMLERİ VE FİGÜRLERİ

Kendi düşüncesine göre içinde adaletin tesis edildiği politik biçimleniş olarak Platon'un Devlet diyalogu ya da Aristoteles'in iyi bir yaşamın gerçekleşeceğini düşündüğü yönetim biçimlerinin araştırılması olan Politika metni dahi Antik Yunan düşüncesinde politikadan ve etikten bağımsız bir felsefi söylem kurulamadığını örnekler. Diğer taraftan aynı düşüncede felsefi söylem tek başına doğrunun koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan bir bilimsel söylem olarak da görülmez. Hakikatle ilişkisi analitik denilebilecek bilimsel söylem, doğrunun biçimleri, kuralları, koşulları ve yapılarının ne olduğuyla ilgilenir. Politik söylemin sınırlarınıysa politik kurum, iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin düzenlenmesi denilebilecek yönetim biçimleri ve yapılarının sorunları belirler. Tek başına etik söylem ise davranış ilkeleri ve normlarının önerilmesiyle sınırlanır. Felsefi söylemi bu üç söylemden ayıran şey, hakikat sorusunu daima bu üç sorunla ilişkilendirerek ele alması, doğrunun koşullarını soruşturmadan politika ve etik sorusunu sormadan asla hakikat sorusunu sormamasıdır. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesi felsefi söyleminin hakikat sorusu hiçbir zaman yalnız değildir; soru daima diğer sorunlarla ilişkisi içinde sorulur. Politeia sorunu hakikat ve doğru söylem sorusuyla; doğru söylem sorunu söylemi dile getiren kişi ve söylemin dile geldiği alan olan politik yapılar ve kurumlarla; ethos sorunu onu oluşturacak hakikat, o hakikate ulaştıracak yollar ve ethos'un tekilliğinin ve farklılığının gösterileceği politik yapılarla birlikte sorulur. Bu anlamda Antik Yunan düşüncesinde felsefenin tek başına bilimsel, politik ve etik bir söylem olmayışı nedeniyle aynı düşüncede politika, etik ve doğruluk felsefede indirgenemez bir biçimde iç içedirler. Antik Yunan'dan günümüze felsefi söylemin tam olarak bu zorunluluğun dâhilinde var olduğunu söyleyen Foucault da "Felsefe aletheia sorusunu asla, aynı zamanda bu hakikat konusunda politeia ve ethos sorununu ortaya atmadan sormaz" der. (Foucault, 2018: s. 59).

Foucault'ya göre, felsefe, politeia ve ethos sorusunu sormadan hakikat sorusunu, hakikat ve ethos sorusunu sormadan politeia sorusunu, hakikat ve politiea sorusunu sormadan da ethos sorusunu sormayan bir söylem olarak tanımlanırsa bu üç sorunun birbirleriyle irtibatlanması ve toplanmaları için aletheia, politeia ve ethos

arasında dört ilişkilendirme yolu bulunabilir. Ona göre, farklı yerlerde farklı biçimlere ve kisvelere bürünen belli başlı doğruluk iddiasındaki söylem tarzları olarak felsefedeki kâhinlik tavrı, bilgelik tavrı, teknisyen veya hoca tavrı ve parrhesia söz konusu üç sorunun irtibatlandırılma ve toplanma yolları olarak görülebilir. (Foucault, 2018: s. 59). Kâhinin doğru söylemesi, bilgenin doğru söylemesi, teknisyen ya da hocanın doğru söylemesi ve parrhesiastes'in doğru söylemesi olarak bu söylem tarzlarına doğru söyleme kipleri yada hakikatin söylem düzeyinde tezahür ettiği yerler denilebilir. Bu dört söylem tarzı aynı zamanda birer doğrulama modeli olarak birer hakikat söylemi ve bu söylemin kurucularıyla da taşıyıcıları ise birer hakikat figürüdür.

Felsefede kâhin tavrı, aletheia, politeia ve ethos'un mutlak surette örtüşeceği anın ve biçimin gelecekte gerçekleşeceğini öngörür. Bilgelik tavrı, aletheia, politeia ve ethos'un ne olduğunu aynı anda söyleme iddiasındadır ve bu yanı sıra Foucault için temel ve eşsiz bir söylemdir. (Foucault, 2018: s. 59). Teknisyen ya da hoca tavrı, aletheia, politeia ve ethos'un birbirine indirgenemezliğini, kendi özgüllüklerini ve ayrılıklarını konu edinir. Örneğin, doğru söylemenin biçimsel şartları olarak mantık, iktidarın en iyi uygulanma biçimi olarak politik analiz ve ahlaki davranış ilkeleri bu tavrın nesnesidir. Parrhesia tavrı ise hakikat söz konusu olduğunda, bu sorunun politik koşulları ve hakikate erişimi sağlayan etik ayırıştırma sorusunu soran tavidir. Parrhesia tavrı iktidar sorununu iktidarın hem hakikat ve bilme ile ilişkisi üzerinden hem de etik ile ilişkisi üzerinden kurar. Son olarak parrhesia tavrı ahlaki özne sorununu bu öznenin kendini içinde kurduğu doğru söylem sorusu ve kendini oluşturduğu iktidar ilişkileri sorusuyla birlikte ele alır. Felsefedeki parrhesia söylemi hakikatin, iktidarın ve etiğin indirgenemezliğinin söylemi olmakla birlikte hakikatin, iktidarın ve etiğin kendi aralarındaki özsel ilişki olmadan düşünülemeyeceğinin de söylemidir. (Foucault, 2018: s.59-60). Bu üç alan parrhesia söyleminde harmanlanırlar.

Foucault'ya göre, kaderin kâhinlikte, varlığın bilgede, tekhné'nin hoca, öğretmen ya da zanaatkar olarak teknisyende ortaya çıktığı bir doğrulama kipi vardır. Ethos'un doğrulama kipiyleyse parrhesiastes'in sözü ve parrhesia oyununda karşılaşılır.

Parrhesia’da kâhinlikteki doğru söylemenin ya da kehanetin özelliklerine karşıtlık söz konusudur. Kâhin, Tanrı adına konuşurken parrhesiastes sözün sahibidir. Kâhin gelecekle ilgili konuşurken parrhesiastes’in sözü şimdiye ve varolana yöneliktir. Parrhesiastes de tıpkı kâhin gibi insanların kör gözlerle göremedikleri şeyi ifşa eder ancak kaldırdığı peçe geleceğin değil, şimdininindir. Kâhin muammalı bir dil kullanırken parrhesiastes olabildiğince açık, dolambaçsız ve retorik süsler kullanmadan konuşur. Bu durum parrhesiastes’in sözlerine buyurucu bir değer yükler, sözü yoruma kapatır. Oysa kâhinin muammalı sözü yorumu zorunlu kılar.

Bu dört doğrulama kipi farklı kişilikleri devreye sokmakla birlikte farklı söz biçimlerini de gerektirir ve farklı alanlara gönderimde bulunur. Ancak bununla söylenmek istenen Antik Çağ uygarlığında dört temel meslek ya da dört temel karakter olduğu değildir. (Foucault, 2018: s. 23). Foucault’ya göre yine de Antik çağ bu farklı hakikat ifadesi kiplerini ayırmaya elverişli bir dönemdir. “Antik Çağ’da bunlar epey ayrıştırılmış, somutlaştırılmış, biçim verilmiş, nerdeyse farklı farklı biçimlerde kurumsallaştırılmış olarak bulunur” diyen Foucault’ya göre örneğin kâhinlik gayet net tanımlanmış ve kurumsallaştırılmış; Herakleitos kişiliğinde görüldüğü gibi bilge kişiliği de ayırt edilmiştir. Parrhesiastes figürü ise Sokrates ve Diogenes gibi filozoflarda net bir biçimde kendini gösterir. (Foucault, 2018: s. 23).

Bu doğrulama kiplerinin kurucuları ya da taşıyıcıları her ne kadar ayrıştırılmış olsada Foucault ısrarla bunların toplumsal kişilikler ya da roller olmadığını vurgular çünkü ona göre bu doğrulama kiplerinin bir araya gelerek harmanlanmaları da söz konusu olabilmektedir. (Foucault, 2018: s. 24). Örneğin Sokrates, kâhinlik, bilgelik, teknisyenlik(hocalık) ve parrhesia türünün öğelerini kendi potasında toplayan bir kişiliktir. Sokrates, parrhesiasteslik işine bir kehanet sonrası başlamış, yer yer kendisinin de kehanettebulunduğu olmuştur. Bu nedenle kâhinliğin ve parrhesiastes’in işlevi her ne kadar ayrı olsa da aralarında bir bağlantı söz konusudur. Diğer taraftan Sokrates’in bilgelik kişiliği her ne kadar kişisel erdemi, kendine hâkimiyeti, hazlardan sakınması, kendini dünyadan çekebilmesi gibi unsurlar üzerinden düşünülse de Foucault’ya göre bilgelikle asıl ilişkisi sessizliğiyle kurulur. Foucault, Sokrates’in bir parrhesiastes yükümlülüğüyle sürekli konuşmasının bir sessizlikle gerçekleştiğini düşünür. Sokrates’in sessizliği sahneye bilmeyen insan biçiminde çıkılmasıyla kurulur. Sokrates yalnızca bilmediğini bilen biri olarak ihtiyat ve sessizlik içindedir;

nutuk atmaz, sorgulamayla yetinir. Bilge bildiği ancak bildiğini söylememe hakkına sahip olduğu için susarken Sokrates’in susuşu sorgulamasındadır. (Foucault, 2018: s. 24). Bu anlamda parrhesiastik özellikle bilgelik özelliği Sokrates’te iç içe geçer. Sokrates’in tekne’yle ilişkisiye erdemin öğretilmesi, kendini ve başkalarını yönetmek için gerekli niteliklerin gençlere nasıl verileceği gibi sorunlar üzerinden kurulur. “O halde Sokrates parrhesiastes’tir ama” der Foucault, “kâhinliğin doğrulamasıyla, bilgeliğin doğrulamasıyla ve eğitim teknisyeninin doğrulamasıyla sürekli ve esaslı bir ilişki içindedir.” (Foucault, 2018: s. 25).

Sonuç olarak kâhinlik, bilgelik, hocalık ve parrhesiastes birer kişilikten ziyade doğru söylemenin temel kipleridir ancak Antik Yunan kültüründen itibaren doğru söyleyen özne bu dört olası biçimden birini alır. Doğru söyleyen özne ya kâhindir ya bilge ya teknisyendir ya da parrhesiastes. Bu dört tavır ya da doğrulama kipi birer aletürjik biçimdir ve kader ya da yazgı, varlık, tekne ve ethos olmak üzere farklı alanlara gönderme yapmakla birlikte söylemin sahibi aynı zamanda bir özne modeline denk geldiğinden kâhinlik, bilgelik, teknisyenlik veya hocalık ve parrhesiastes gibi farklıözne modellerine de gönderimde bulunur. Dolayısıyla her söylem alanı aynı zamanda biröznenin de hakikatidir çünkü her söylemde bir özne açığa çıkar ya da her söylemle bir özne modeli kurulur.

## **2.1. TEKHNE - HOCA**

Platon diyaloglarında sıkça rastlanan hekim, müzisyen, kunduracı, gemici gibi kişiler tekne olarak nitelendirilen bir yapma bilgisine sahiptir. Birtakım bilgilere sahip olunması gereken bu bilme bir pratikte somutlaşır ve edinilebilir ve aktarılabilir türden bir bilgidir. Ancak tekne’nin edinilmesi yalnızca teorik bilgi değil bir tür idman da gerekir. Bu bilgiye sahip olanlar onu elinde tutarak meslek olarak icra eder ve başkalarına da öğretme gücündedirler.

Tekne sahibi olan, onu öğrenmiş ve öğretmeye muktedir olan teknisyen bildiğini formüle edip başkalarına öğretmekle de yükümlü olduğundan teknisyen konuşmakla görevlidir. Ayrıca birisi bildiklerini teknisyene söylememiş olsaydı nasıl ki bir şey bilmiyor olacaktıysa o da bilmesinin kendisinden sonra varlığını devam ettirmesi için bildiklerini birilerine aktarmak zorunda olduğundan bu bilme biçiminde hakikat bir geleneğe dayanır. Dolayısıyla bu doğru söyleme biçiminde bilmenin düzeninde bir



silsile kurulur ancak teknisyenin bilgiyi aktarımında kendisine yönelik herhangi bir risk söz konusu değildir ve bu bilgi türü kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatılır.

Yalnızca el becerisine dayalı etkinlikleri ya da hünelerleri değil zihin sanatları ve güzel sanatlar için de kullanılan tekhne, episteme'yle de bağıntılıdır çünkü Heidegger'in de dediği gibi her iki sözcük de en geniş anlamda bilmenin adlarıdır. “Onlar” diyor Heidegger, “bir şeyde bütünüyle yurdunda olmak, bir şeyi anlamak ve bir şeyde yeterli olmak anlamına gelirler.” (Heidegger, 1998a: s. 53). Heidegger'e göre böyle bir bilme, varolanda bir açılma sağlar ve açılma olarak bilme gizini açmadır ve bu anlamda aletheia'nın olup bittiği alanda gerçekleşir. (Heidegger, 1998a: s. 54).

Tekhne'nin özünün ne olduğunu modern tekniğin tanımıyla ilgili bir karşılaştırmayla soruşturan Heidegger için modern teknik de bir gizini açmadır ancak ona bütünüyle hâkim olan gizini açma, poiesis anlamında bir öne çıkmaya doğru bir açılım kazanmayan gizini açmadır. (Heidegger, 1998a: s. 55). Heidegger'e göre moderntekniğe hâkim olan gizini açmada, doğaya yönelik makul olmayan bir talebin dayatılması, meydan okunması söz konusudur; doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi gerektiği şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okuma vardır. Ancak bu Heidegger'in örneğiyle, örneğin Ren Nehri üzerine kurulmuş bir yel değirmeni için geçerli değildir. Buna göre yel değirmeninin kanatları da elbette rüzgârda döner ancak bu dönüş tamamen rüzgârın esişine terk edilmiştir. Oysa örneğin hidroelektrikte enerji doğadan sökülerek alınır. Aynı şekilde modern teknikle tarım Heidegger'in ifadesiyle motorize olmuş bir besin endüstrisidir. “Artık” der Heidegger, “azot sağlamak için havaya, maden sağlamak için yeryüzüne, uranyum sağlamak için madene saldırılır.” (Heidegger, 1998a: s. 56).

Modern tekniğin özüne Heidegger “ge-stell” yani çerçeveleme ve der. Ge-stell sıradan anlamıyla kitaplık rafı, iskelet demektir ancak Heidegger onun için “modern tekniğin özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini açmanın tarzı anlamına gelir” der. (Heidegger, 1998a: s. 63). Bu kullanım ona göre cüretkâr bir kullanımdır ancak Heidegger için düşünürlerin sözcükleri bu tür kullanımlarında cüretkâr olmaları gerekir. Ona göre örneğin Platon da eidos sözcüğünü böyle bir cüretle kullanmıştır. Buna göre eidos, günlük kullanımında, görülebilir bir şeyin göze sunduğu görünüş anlamındadır fakat Platon eidos sözcüğüyle olağandışı bir şeyi dayatmıştır. Sokrates ve Platon için de cüretkâr bir ifadeyle bir şeyin özü, süregiden

şey olarak olagelen şey, mevcudiyete çıkan, vukua gelen ya da vuku bulan şeydir; vaka olandır. Heidegger'e göre Sokrates ve Platon süregiden şeyi daimi, olup biten her şeyde inat ve ısrarla kendisini sürdüren, kalıcı olan şey olarak düşünürler. Onlar eskiye ya da geleneğe bu nedenle değer verirler. Heidegger'e göre onlar kalıcı olan şeyi görünümde (eidos), örneğin ev ideasında keşfederler. (Heidegger, 1998a: s. 75). Onlar için görüneni görünür kılan görünmeyen görünümüdür idea. "Ev ideası" der Heidegger, "bir ev olarak biçimlendirilen herhangi bir şeyin ne olduğunu gösterir. Buna karşılık tikel, gerçek ve mümkün evler, ideanın değişken ve gelip geçici türevleridir ve bu yüzden süregitmeyen şeye aittirler." (Heidegger, 1998a: s. 76).

Raf, iskelet gibi günlük kullanımın dışında ge-stell'e yeni bir anlam vermesiyle Heidegger'in eylemi de cüretkârdır ama o, Platon'un ideayı kullanmadaki cüreti ile kendisinin modern tekniğin özü olarak ge-stell'i kullanmasının karşılaştırılmasında kendi kullanımının zararsız olduğunu düşünür. Yine de ge-stell için Heidegger'in talep ettiği kullanım, dayatıcı bir şey olarak kalıp yanlış anlaşılmaya açıktır. (Heidegger, 1998a: s. 63). Ge-stell adındaki stellen (saldırmak) yalnızca meydan okuma anlamına gelmez. "Bu sözcük kendisinden çıktığı stellen'e ilişkin başka bir imayı, poiesis alanındamevcut olan şeyin gizinden çıkmasına imkân tanıyan imal etme ve sunma imasını muhafaza eder" diyen Heidegger için öne çıkan bu imal etme (her-stellen) ile örneğin tapınak alanına bir heykel dikilmesi farklıdır fakat yine de özleri bakımından bağıntılıdır. (Heidegger, 1998a: s. 64). Ona göre bunların her ikisi de aletheia'nın tarzlarıdır ikisinde de bir ortaya çıkma vardır.

Modern tekniğin özünün çerçeveleme olması onu doğa bilimini kullanmak zorunda bırakır ki bu durum modern tekniği uygulamalı doğa bilimi olarak algılatır vebu bir tür yanılgıdır. Heidegger için bu yanılgının giderilmesi için modern tekniğin özü ve modern bilimin kökeni soruşturulma aracılığıyla ortaya çıkarılmalıdır. Ayrıca bir soruyu yanıtlamak soru sorulan şeyin özüne karşılık gelen şeyi söylemekse modern tekniğin özünün çerçevelemede görüldüğüne işaret etmek tek başına tekhne'ye ilişkin soruyu yanıtlamaya yetmeyecektir. (Heidegger, 1998a: s. 66). Örneğin makine düzenindeki çerçevelemede bir tekhne yoktur ve tekhne'nin olmadığı çerçeveleme varolanın el altında duran olarak açılmasıdır; toplayıcıdır ve insana saldırısı söz konusudur; insanın gizini açmasını eşyanın ya da aracın gizini açması konumuna yerleştirir. Heidegger'e göre çerçevelemeyle insan gegenstand (karşıda duran) değil

de bestand (el altında duran) anlamında bir nesneleşme yoluna sokulur. Heidegger, insanın sokulduğu bu yollamaya “kader” der. (Heidegger, 1998a: s. 67). (Yollamak, schicken; kader, geschick.) Ona göre, ne yalnızca tarih yazıcılığının nesnesi ne de yalnızca insani etkinliğin gerçekleşmesi olan bütün tarihin özü kaderden hareketle belirlenir. “Bu kader asla zorlayıcı olan bir eli kolu bağlanmışlık değildir” diyen Heidegger için, insan ancak kaderin alanına ait olduğu ve yalnızca itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen ve işiten biri haline geldiği ölçüde özgürleşir. (Heidegger, 1998a: s. 68).

Çerçevelemede insana yönelik bir tehdit de söz konusudur. Tehdit ilk elden teknolojinin makinelerinin potansiyel olarak öldürücülüğüyle ilgili değil, çerçevelemenin insanın özüne müdahalesiyle ilgilidir. Örneğin teknolojinin hüküm sürdüğü her yerde nedensellik hâkim olduğundan özgürlükten de söz edilemeyeceğinden bu hâkimiyetin olduğu yerde anlamı süregitmek olan öze bir müdahale söz konusudur. Bu tür nedenlerle çerçeveleme olarak modern teknolojinin insanla ilişkisi kökenseldir ve söz konusu tehdit bir hakikat çağrısını deneyimlemesinin insana men edilmesinin tehdididir.

Heidegger’e göre bir şeyin kökeninin ne olduğu sorusu sanat eserine taşındığında soru sanat eseri, sanatçı ve sanat arasındaki karşılıklı ilişkiye götürür. Sanat eserinin kökeni sorununu Heidegger, sanat eserini nesneyle, eseri hakikatle ve hakikati sanatla ilişkilendirerek aydınlatmaya çalışır. Heidegger, köken (ursprung) kelimesini “bir şeyin nereden, ne sayesinde, ne ve nasıl olduğu” anlamında kullanır. Sanat eserinin kökeni sorusu, “onun özünün kökeni sorusunu” da içerir. (Heidegger, 2014: s. 9). Sorudaki köken varlıksal dayanak anlamına geldiğinden sanat eserinin kökeninin ne olduğunu sormak, sanat eserinin özünün kaynağını da sormaktır. Bu soruya, yani sanat eserinin nereden doğduğu sorusuna, Heidegger’in ilk elden verdiği cevap, “sanatçının faaliyeti vefaaliyeti sayesinde” biçimindedir. (Heidegger, 2014: s. 9). Peki, sanatçı nereden ortaya çıkar ve nasıl oluşur diye sorulduğunda, “elbette eser sayesinde ortaya çıkar” cevabı verilir. Sanatçının varlığının kaynağının eser olmasını Heidegger, “eser ustasını över, yani eser sanatçıyı sanatçı olarak ortaya çıkarır” biçiminde açıklar. (Heidegger, 2014: s. 10). Eserin ustasını övmesi demek, eserin, bir sanatçının bir sanatın ustası olarak anlaşılmasına yol açması demektir. Örneğin Picasso’nun eseri Guernica’nın Picasso’yu övmesi demek, Guernica’nın Picasso’nun

resim sanatının ustası olarak anlaşılmasını sağlaması demektir. Burada üçüncü bir unsur olarak devreye sanat kavramı girer ve sanat, sanatçıya ve esere adını veren şeydir biçiminde tanımlanır.

Sanatçı, sanat eseri ve sanat arasında kurulan ve varlıkları karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren ya da tutan bu var olma ilişkisinde sanatçı, eserin kökeni; eser, sanatçının kökeni; sanat da sanatçının ve eserin kökeni olarak konumlanır. Yeni soru, sanatın nerede ve nasıl var olduğudur. Heidegger'e göre, sanatın nerede olduğunu görmek için, sanat eserine bakmak gerekmektedir ve sanatın ne olduğu, eserin kendisinden hareketle açıklanmalıdır. Bu bağlamda eserin ne olduğu da Heidegger için ancak sanatın özünden çıkarılabilir. Görüldüğü gibi burada eser, sanatçı ve sanat arasında hermeneutik denilebilecek bir döngü söz konusudur.\* Bu döngüsellığı kabul eden Heidegger, “Herkesin rahatlıkla fark edebileceği gibi hep belli bir dairede dönüp dolaşıyoruz. Mantiğa uymadığı için, bu döngüden sakınılması gerektiği normal olarak beklenir” der. (Heidegger, 2014: s. 10).

Burada, tıpkı epistemolojideki doğruluk problemi gibi bir sorunla karşılaşılır. Bir önermenin doğru olup olmadığına karar vermek, yani önermenin karşılık geldiği şeye uygun olup olmadığını söyleyebilmek için karşılık gelen o şeyin daha önceden biliniyor olması gerekir. Sanatın ne olduğu ve nerede var olduğu yönündeki sorunda, karşılaştırılacak şeylerin birbirlerini öncelemesi gerektiğinden kaynaklanan sorunla tıpkı epistemolojideki bu doğruluk sorununda karşılaşılan güçlüğü benzer bir güçlüklerle karşılaşılır. Heidegger bu durumun sanat ile sanat eserlerinin karşılaştırılmasıyla açıklanamayacağını düşünür ve “sanatın özü, var olan eserlerin özelliklerini bir araya getirerek değil, yüksek kavramlardan çıkarımlarla elde edilebilir” der. (Heidegger,

---

\* Hermeneutik kelimesi etimolojik olarak Antik Yunan dilindeki yorumcu, müfessir anlamına gelen Hermeneus kelimesinden türetilir. Kelime, köken olarak Hermes'e kadar götürülebilir. Yunan mitolojisinde Hermes, Zeus ve Maia'nın oğludur ve genel olarak Tanrıların, özel olarak da Zeus'un habercisidir; tanrıların sözlerini insanlara taşıyan ya da insanların diline döndüren Tanrıdır. Bir tür çevirmen olan Hermes, tanrısal sözü ya da kelimayı insansal söze çevirir. Hermeneutik gelenek bir yöntem olarak, herhangi bir şeyi açıklamaya değil, anlamaya yönelir. Bu düşüncenin tarihsel kökenleri kutsal metinleri yorumlamaya dayanır. Hermeneutik'i ilk kez, bir din filozofu olan ve Alman Romantikler arasında sayılan Schleiermacher, dini metinleri okurken karşılaştığı güçlükleri aşmak için bir yöntem olarak kullanır. XX. yy.'da Hermeneutik, pozitif bilimlerin doğayı açıklayışına karşıt ya da alternatif olarak daha çok yaşantıyı ve öznelliği temel alarak bir okuma tekniğine veya yorumlama biçimine dönüşür. Felsefi açıdan bu gelenek, belirli çözümler önermeyip daha çok 'düşünme yolları' gösterir.

2014: s. 10). Sonuç olarak sanat eserinin ne olduğu, sanatın nerde gerçekleştiği ve sanatçının faaliyetinin niteliği arasındaki ilişkiler sorunu mantığa dayalı geleneksel nesne anlayışından hareketle kavranılamamaktadır.

Heidegger'e göre, sanat eserindeki nesnesellik, içinde ve üstünde başka bir şeyin ve asıl olanın inşa edildiği temel yapı gibidir. Buna göre nesnel olan, sanat eserinin içerisine yerleştirildiği genel çerçeveyi verir ve bu nedenle, eserin ilk önce bu nesnel yanının ele alınması gerekir. Sanat eserinin nesnel yanının bilinmesi için de öncelikle nesne kavramının ne olduğu bilinmelidir; çünkü ancak böylece sanat eserinin 'nesne'den başka bir şey olduğu söylenebilir. Heidegger, nesnenin ne olduğunu, nesnenin nesne olarak nesneliğini tanımak için "nesne nedir?" diye sorar ve bu soruyu yanıtlamadan önce nesne dendiğinde ne anlaşıldığını tartışır. Buna göre örneğin yolda duran taş veya tarladaki toprak parçası birer nesnedir. Diğer taraftan isim olarak bir nesneye karşılık gelseler de gerçekte varolmayan şeyler de nesne olarak adlandırılır. "Gözükmeyen bu şeyler, yani 'kendinde şeyler' Kant'a göre dünyanın bütünüdür" diyen Heidegger, Tanrı'nın kendisinin de böyle bir şey olduğunu düşünür ve "kendinde nesneler, gözüken nesneler, var olan bütün var olanlar felsefe dilinde bir şeydir" der. (Heidegger, 2014: s. 15). Aynı şekilde sanat eseri de var olanla ilgili bir şey olduğu sürece bir nesnedir ancak Heidegger'e göre bazı şeylere şey demeye örneğin Tanrıya, tarladaki çiftçiye, kazan dairesindeki işçiye, okuldaki öğretmene nesne demeye çekinilir.

Nesne dendiğinde, ilk önce, doğadaki cansız var olanlar, çevreyi oluşturan ve kullanılan şeyler düşünülür. "Bizim için genellikle çekiç, ayakkabı, balta, saat nesnedir. Onlar salt nesne değildir. 7Yalnızca taş, toprak, odun böyle bir nesnedir" diyen Heidegger için salt nesneler, örneğin granit, tahta, mermer gerçek nesneler sayılırlar ve kullanımlık nesnelerin dışındaki nesnelerdir. (Heidegger, 2014: s. 16). Batı düşüncesi tarihinde nesneye ilişkin günümüzde de kullanılan belli başlı üç yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımların ilkinde nesne, Antik Yunanca'daki niteliklerin çevresinde toplandığı şey biçimindeki hypokheimenon olarak düşünülür. Aristoteles, hypokheimenon'u bir şeyin dayanağı olan ama kendisi bir şeye dayanmayan taşıyıcı olarak açıklar. Ona göre kimi varolanlar belli bir taşıyıcı için söylenir ama bir taşıyıcı içinde olamazlar. Örneğin insan taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir ancak hiçbir taşıyıcı içinde değildir. Taşıyıcı içinde olmak Aristoteles için

bir şeyin içinde parça olarak bulunmak değil, içinde bulunduğu nesneden ayrı olarak bulunamamaktır. Örneğin renk olarak beyazlık bir taşıyıcı içinde bir cisimde bulunsa da hiçbir taşıyıcıya beyazlık denmez. Aristoteles'in belirttiği gibi bütün nesneler için taşıyıcı olan ilk varlıktır ve bütün nesneler bu ilk varlığın ya içindedirler ya da ona yüklenirler. İlk varlığın diğer nesnelerle ilişkisi türün cinsle ilişkisiyle aynıdır; tür cins için taşıyıcıdır ve cins türe yüklenir fakat tür cinse yüklenemez. Aristoteles varlıkların hepsi için ortak olan niteliğin bir taşıyıcı içindeolmaları olduğunu buna karşılık ilk varlığın ne bir taşıyıcı için söylenebileceğini ne de bir taşıyıcı içinde bulunabileceğini ancak kendisinin bir taşıyıcı olduğunu söyler. (Aristoteles, 2002: s. 9).

Heidegger için Antik Yunan'daki bu tür adlandırmalar rastlantısal değildir ve adlandırma bir deneyime eşlik eder. Ona göre bu adlandırmada artık günümüzde bulunmayan, mevcut olma, özünü sürdürme anlamında var olanın varlığının temel deneyimi vardır. Ancak Antik Yunan düşüncesindeki bu sözcüklerin karşılık geldiği temel deneyimler, Roma-Latin dünyasına aktarılırken ya da çevrilirken göz ardı edilmiş ve Heidegger'e göre çağın büyük hastalığı olan temelin kaybı hastalığı da böylece başlamıştır. Ona göre Antik Yunan düşüncesinden bu kopmayla artık Batı düşüncesi temelini yitirmiştir. "*Hypokheimenon* 'subiectum' (tabi olma) oldu, *hypostasis* ise 'substantio' (öz) ve *symbebekhos* 'accidens' (nitelik) oldu" diyen Heidegger, bu Yunanca kelimenin Latinceye çevrilmesinin hiçbir zaman sonuçsuz bir süreç olmadığını, görünüşteki kelime kelime dolayısıyla sadık çevirinin arkasında, Yunan deneyiminin başka bir düşünce biçiminde aktarımının söz konusu olduğunu ve Roma düşüncesinin sözcüklerin ifade etmek istediği deneyimi, yani Yunanca kavram olmaksızın Yunanca sözcükleri aldığını düşünür. Ona göre Batı düşüncesinin temelsizliği de bu aktarımla başlamıştır. (Heidegger, 2014: s. 17).

Heidegger bu çeviri etkinliğinin yarattığı benzer bir sorunu *thea* ve *horao* sözcüklerinden oluşan *theorein* fiilinden hareketle de örnekler. Buna göre tiyatro sözcüğünün de kökeni olan *thea* bir şeyin dış görünüşü demektir ve bu yanıylar Platon'un *eidos* sözcüğünü kullanımına denk gelir. *Theorein*'deki ikinci sözcük olan *horao* ise bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözden geçirmektir. Bu anlamda *theorein*, mevcut olan şeyin görülebilir hale gelen dış görünüşüne dikkatlice bakmak, onu temaşa etmektir ancak sözcüğe daha yakından bakıldığında onda farklı vurguların da söz konusu olduğu anlaşılır. Buna göre *thea* aynı zamanda tanrıça ve onunla bağlantılı

olarak aletheia da hakikat demektir. Antik Yunan dilindeki ora sözcüğü ise şan ve şerefi imler. Bu çerçevede theoria sözcüğüne thea ve hora'nın imlediği anlamlarla bakıldığında kavramın, mevcut olan şeyin gizinden çıkmasına saygı dolu kulak kabartma ya dahakikatin teması olduğu görülür. Oysa sözcük Roma diline temelinde kesmek, bölmek anlamına gelen templum'dan hareketle contemplatio olarak çevrilir ve Heidegger'e görebu çeviri etkinliğiyle Yunanlıların sözcüklerinin söz ettiklerindeki özsel olan bir darbeyle yıkılır. (Heidegger, 1998b: s. 24).

Allan Megil'in aktardığına göre theoria kavramına yönelik benzer bir anlamı Heideggerci motifi tekrarlayarak Derrida da verir. Platon'dan beri kendini açığa çıkarmave gizleme olarak ışık – karanlık karşıtlığı ve örneğin teorinin bakma, temaşa etme anlamındaki theoria'dan; fikrin (idea) görme anlamındaki eidein'den gelişi gibi örnekler Derrida'ya göre düşünmeyle ilgili kullanılan bütün metaforların görmeyle ilgili olduğunu gösterir. (Megil, 2012: s. 355).

Heidegger için kavramların kendilerine eşlik eden deneyimlerinin göz ardı edilmesiyle gerçekleşen çeviri etkinliğinin doğurduğu bir başka sonuç, hypokheimenon'un artık bir subjectum'a dönüşmesiyle, subjectum olarak düşünen özne (suje) - nesne (obje) ayırımına dayalı bir epistemolojinin oluşmasıdır. Bu epistemolojiylenesneden ayrı bir bilen özne, yani modern diyebileceğimiz insan, bütün şeylerin, hatta dünyanın da tözü haline gelir. Heidegger'e göre, bu nesne kavramı, yani nesneninözelliklerin taşıyıcısı olarak kavranışı, yalnızca salt nesne için değil, bütün var olanlar için geçerlidir ve böyle bir kavramın yardımıyla nesnesel olan var olan, nesnesel olmayan var olandan ayırt edilemez.

Batı düşüncesi tarihinde nesneye yönelik ikinci yaklaşım nesnelerin ne olduğunun anlaşılması, ortaya çıkarılması için onlarla aradaki bütün aracılarn kaldırılması gerektiğini öne sürer. Bu nesne anlayışına göre görme, işitme, tatma, dokunma, koklamaedimlerinin konusu olan her şey birer nesne olarak değerlendirilir ve Antik Yunan'daki aistheton yani duyusalılık sözcüğüyle karşılanır. Ona göre duyuya dâhil olan bütün var olanların nesne olarak kavrandığı böyle bir durumda, nesneye yoğunlaşamaz.

Batı düşüncesinin üçüncü tür nesne anlayışı nesnenin kendi içinde kalışa bırakılması gerektiğini savunan ve kendi içinde kalışı nesnenin kendine ait

dayanıklılığıyla açıklayan yaklaşımdır. Bu nesne anlayışına göre nesneye dayanıklılığın ve böylece ona özünü veren şey nesnenin malzeme olan yanıdır. Buna göre örneğin kayadan yapılmış bir baltadaki kaya baltanın malzemesel yanıdır ve baltaya dayanıklılığını veren şeydir. Heidegger'e göre ancak bu üçüncü nesne anlayışıyla sanat eserindeki nesnesellik sorunu yanıtlanacak duruma gelir.

Heidegger malzemenin sanatsal biçimlendirme için alan ve temel teşkil ettiğini düşünür ve buna göre sanat eserinin oluştuğu malzeme eserdeki nesneselliği sağlar. Nesnenin biçimlenmiş bir malzeme olarak düşünüldüğü bu yaklaşımda nesnenin dayanıklılığı malzemenin belirli bir biçimde ortaya çıkarılmasından kaynaklanır. Söz konusu sanat eseri olduğunda Heidegger'e göre malzeme ve biçim kavramları kullanışlı kavramlar değildirler. Çünkü malzeme biçim ayrımında salt nesnenin alanının nereden başladığı kestirilemez. Örneğin salt nesne olarak bir mermer ya da deri parçasının biçimlenişiyse mermer baltaya, deri ayakkabıya dönüşebilir ve nesneyi biçimlenmiş malzeme olarak gören dayanıklılık anlayışına göre baltanın ya da ayakkabının nesneleşmesi ya da dayanıklılığı verdikleri hizmetle kurulur. Hizmet etmenin temel bir nitelik olduğunu düşünen Heidegger bu nitelikte nesnenin insana baktığını, insana nazar ettiğini ve ancak böylelikle hazırda bir varolan olarak bulunduğunu söyler. (Heidegger, 2014: s. 22). Bu yaklaşıma göre nesne olarak ayakkabı, masa, balta gibi bütün imal edilenler bir becerinin ürünüdür ve biçimlenmiş malzeme olarak nesne hizmet için üretilmiş bir araçtır ve modern tekniğin özü olan çerçeveleme de tam olarak aynı şeyi yapar.

Heidegger'e göre yarı nesne yarı sanat eseri olan araç, nesne ile eser arasında kendine has bir ara konuma sahiptir. Malzeme biçim anlayışına göre, nesne, salt nesne olmayarak, bir hizmet için yapılmış bir araç olarak bir ürün biçiminde, yarı nesne yarı sanat eseri olan bir var olandır. Bu nesne anlayışı, İbrahimi dinlerdeki her şeyin yaratılmış bir şey olması düşüncesiyle paralellik gösterir. Heidegger için, bu bakış açısı da nesnenin ne oluşuna çok az yoğunlaşmıştır ve aracın araçsallığına ulaşamaz. Ona göre aracın araç varlığını ya da araçsallığını ancak sanat eseri verir.

Aracın hizmetselliğinin güvenilirliğinin sonucu olduğunu düşünen Heidegger'in örneği bir çift çiftçi çizmesi ve van Gogh'un ünlü Çiftçi Ayakkabıları resmidir. Buna göre, resimdeki ayakkabının yerine dair herhangi bir açıklık yoktur, ayakkabının çevresi bomboştur, ne işe yarayıp nereye ait oldukları da belirsizdir, üzerinde



kullanımına ilişkin parçalar da bulunmaz; o, sadece bir çift ayakkabıdır. Heidegger için, van Gogh'un resmi, hakikatte bir aracın yani bir çift çiftçi ayakkabısının açılımıdır. Diğer taraftan köylü çizmeye güvenir, bu güven olduğu sürece çizme, araç olarak hizmet verir. Nesnenin araç varlığının azalması, salt nesneye yaklaşması, çizmenin eskimesi bu güvenin de kaybıdır. Güven kayboldukça, araçsal varlık olarak çizme, salt nesneye, malzemesi neyse ona yaklaşır ve bir süre sonra çizmeliğini kaybeder; oysa resimde böyle bir durumsöz konusu değildir.

Sonuç olarak sanat eseri olarak Van Gogh'un resmi, ayakkabı aracının hakikattene olduğunu açık eder ve Heidegger'e göre var olanın hakikati de kendini sanat eserinde esere koyar. Heidegger için buradaki 'koyma', durma anlamındadır; çiftçi ayakkabısı, resimde, varlığın ışığında durur. Sanat eserinin nesnelliği üzerinden, eserle hakikat arasında yeni bir ilişki kuran Heidegger'e göre hakikatin kendini esere koyması, geleneksel sanat felsefesi anlayışına ters bir durumdur, çünkü geleneksel anlayışa göre sanatın alanı hakikat değil, güzeldir.

Buradaki var olanın hakikatinin kendini esere koyması basit bir kopyalama değildir. Ona göre, eserde, var olanlar basitçe yeniden bir aktarıma tabi tutulmazlar; orada nesnelerin genel özlerinin aktarımı söz konusudur. Örneğin mimari bir eser olarak bir Grek tapınağı hiçbir şeyi kopyalamaz. Burada bir eser olarak tapınak Van Gogh'un çizmesinin yaptığını yapar; bir dünya sunar. Buradaki sunma, mevcut olan yeryüzüne ya da doğaya bir şey katma anlamında Antik Yunancadaki thesis kavramıyla ifade edilir. Heidegger için eserin sunduğu dünya, doğum, ölüm, kutsallık, yengi ve yenilgi gibi tarihsel bir halkın dünyasıdır. Öte yandan eser, örneğin Grek tapınağı, durduğu yerde güçlü rüzgârlara karşı koyar, kayaların ihtişam ve parıltısını da yansıtır ve bu yanıyla yeryüzünü, oluşu da gösterir. Buradaki yeryüzü, oluş ya da doğa kavramı yine Antik Yunan dilindeki physis kavramıyla ifade edilir. Heidegger'e göre, yeryüzü dünyadan ayrı bir şeydir ve bu ikisi birbirleriyle kavga halindedirler. Ona göre, bu kavgayı bir dünya kurarak ya da teşkil ederek, yeryüzü üreterek eser başlatır. Şu durumda, dünya ile yeryüzü arasındaki kavga, physis ile thesis arasındaki kavgadır; göstermenin ve gizlemenin kavgasıdır. Çünkü özü itibarıyla yeryüzü, kendini gizlerken, dünya kendini açar ve eserin eser varlığı, yeryüzü ile dünyanın kavgasının açıklanmasında yatar. "Kendi tarihimizin önemli kararları nerede alınır, tarafımızdan benimsenir, terk edilir, ret edilir ve hakkında sorular sorulursa, dünya da

orada dünyalaşır” diyen Heidegger’e göre örneğin taş, bitki hayvan gibi şeyler dünyasızdır. (Heidegger, 2014: s. 39). Sonuç olarak, buradaki yeryüzü dünya karşıtlığında yeryüzü daha çok doğal olana, dünya ise tarihsel ve kültürel olana karşılık gelir. Ancak yine de eser bir dünya sunarken bir yeryüzü de kurar. Böylece yine bir döngüsellikle Heidegger, eserin kendini koyduğu yere yeryüzü, yeryüzünün kurulduğu, üretildiği yere dünya der.

Heidegger’e göre eserin eser varlığında, yani dünya ile yeryüzü arasındaki kavganın ilanında hakikat, açıklık olarak gerçekleşir. Hakikatle ilişkisinde açıklık, Heidegger’in ifadesiyle nesnelerdir, insanlardır, hediyelerdir, kurbanlardır, hayvan ve bitkilerdir, araç ve eserlerdir. (Heidegger, 2014: s. 47). Heidegger’e göre, Greklerin sanat ve zanaatçıyı tek kelime olan tekhne ile anıp zanaatçı ve sanatkarı da tekhnites olarak adlandırmalarıyla, yaratmanın üretmekten farklılığı el sanatına dayanarak belirlene gelmiştir. Oysa Heidegger için bu belirleme, eksik ve yüzeysel kalmakla birlikte tekniğin asıl anlamını da vermez. Çünkü ona göre tekhne kelimesi ne el sanatı demek ne de sanat demektir, günümüzdeki anlamıyla teknik bir şey değildir ve pratik bir başarıyı da kast etmez; tekhne bilginin bir türünün adıdır. Antik Yunan düşüncesinde bilginin varlığı aletheia’ya, yani var olanın açığa çıkarılmasına dayandığından tekhne, deneyim edilmiş bilgi olarak var olanın ortaya çıkarılmasıdır. (Heidegger, 2014: s. 56).

Hakikat var olmak için bir var olana yöneldiğinden, Heidegger’e göre, hakikatin varlığında esere yönelme eğilimi vardır. Hakikatin esere yönelmesi, önceden olmayan vedaha sonra da asla olmayacak olan bir var olanın ortaya çıkmasıdır. Heidegger için ortaya çıkarma, nerede hakikati getirirse orada ortaya çıkarılmış bir eser oluverir ve bu tür bir ortaya çıkarma, yaratmadır. Eserin yaratılmış varlığı ile eserin yapılmış/üretilmiş varlığı, ortaya çıkan bir varlığı oluşturmaları konusunda birleşirler ancak eserin yaratılmış olma varlığının ayırt edici özelliği, bunun kendisinin de yaratılmışlığın içerisine katılmış olmasıdır. Eserin yaratılmış bir var olan olması, yaratılmış olmaya öyle bir girer ki, Heidegger’e göre, ortaya çıkarılmış var olan olmaktan dışarı çıkar. Böylece eserde, eserin ürün, üretilmiş, yapılmış olması aşılır.

Antik Yunan dilinde tekhne denilen şey yalnızca teknik bir şey değil aynı zamanda hakikatin bir görünme biçimi olarak sanatsal bir yaratım faaliyetidir. Heidegger için sanatlar, biricik çok yönlü gizini açma olarak tanrıların hâlihazırda

mevcut bulunmalarını, tanrısal ve insani kaderin birlikteliğini sergilerler. Onlarda sanat ne artistik olandan çıkar ne de sanat eserleri estetik bir hoşlanma nesnesi ya da kültürel bir sektör etkinliğidir; öne ve buraya çıkan dolayısıyla poiesis'e ait olan bir gizini açmadır ve bu nedenle tekhne adını taşımaktadır.

Aristoteles bilgelik üzerinden tekhne ile erdem arasında bir ilişki kurar. Buna göre usta sanatçı bilgedir; Phedia'ya taş ustası, Polykleitos'a bilge heykeltıraş dendiğinde sanatın erdeminden bahsediliyordur. (Aristoteles, 2011: VI, 1141a - 10). Aristoteles'in bir yaratım faaliyeti olarak konumlandığı, oluşla ve icra etmekle ilişkilendirdiği tekhne'nin karakteristiği ilkesinin yaratılarda değil yaratanda olmasıdır. (Aristoteles, 2011: VI, 1140a - 16). Tekhne'nin anlamının bu kadar geniş bir alana yayılması Antik Yunanlılar için sorun olan bir varoluş estetiğinin meydana getirilmesinde de tekhne'yi merkezi bir kavram haline getirir. Bu durum tekhne'yi bios'la da ilişkiye sokarak yalnızca bir nesnenin değil yaşamın kendisinin de bir sanat eseri olarak kurulup kurulamayacağı sorununu doğurur. Antik Yunanlılar ve Romalılar için yaşamla ilişkisinde tekhne, iyi bir yaşamın kurulabilmesi için kullanılması gereken bilgi olarak da düşünülür çünkü onlar için bios ya da yaşam, estetik bir sanat eserinin maddesi olarak algılanabilmektedir. Bu durum, daha yakın zamanlarda Foucault'nun yaşamla sanatarasındaki ilişkiden hareketle kurduğu “niye her birimiz kendi hayatından bir sanat eseri çıkarmasın ortaya? Neden şu lamba, bu ev bir sanat nesnesi olsun da benim hayatım olmasın?” gibi yaşama sanatına yönelik sorularının meşruiyet zeminidir. (Foucault, 1987: s. 20).

Foucault, 1981 College de France derslerini Antikçağ'ın cinsel davranış ve hazlar rejiminin çözümlemesine ayırır. 7 – 14 Ocak 1981 derslerinde çeşitli dönemlerde fillercinsel yaşamına dair çeşitli çağlarda yazılmış ancak aynı temaya sahip metinleri çözümler. Buna göre örneğin fillerin yeryüzündeki hayvanların en saygıdeğer ve kavrayışlı hayvan olduğunu düşünen Sales'li Aziz François, Sofu Yaşama Giriş'in 3. Kitabının 39. Bölümünde fillerin cinselliğine dair birtakım bilgiler aktarır. Foucault'nun aktardığına göre François, erkek fillerin hiçbir zaman dişi değiştirmedini, seçtiği dişiyi şefkatle sevdiğini, dişisiyle yalnızca üç yılda bir ve beş günden uzun olmamak üzere çiftleştiğini ve bu çiftleşmeyi gözlerden uzak gerçekleştirdiğini, altıncı gün geldiğinde filin ortaya çıktığını ve doğruca bir su kenarına gidip bedenini tümüyle yıkadığını ve arınmadan sürüye dönmediğini yazar.

(Foucault, 2017: s. 3). Foucault'ya göre François için filin yaşamı tüm evli Hristiyanlara doğanın sunduğu örnek yaşam modelidir. Foucault'nun aktardığına göre, yine örneğin XVII. yüzyıl natüralistlerinden Ulisse Aldrovandi (1522 - 1605) fili ahlakın en yüce figürleri arasında saymıştır. Ona göre filin cömertliği, ölçülü karakteri, hakkaniyetli olması, sadakati ve hoşgörüsü mantıklı olmayan her şeyden tiksindiğine işarettir. (Foucault, 2017: s. 4). Foucault, fil yaşamını övenlerin bu yaşamda övgüye değer buldukları şeyin filin iffetli oluşu olduğunu düşünür. Bu iki yazarda fillerin yaşamına dair öne çıkan esas mesele fillerin cinsel etkinlikten duydukları bir tür tiksintidir, öyle ki filler cinsel etkinliklerini tamamlartamamlamaz arınma ihtiyacı duyuyorlardır. Öte yandan Fransız natüralist Georges – Louis Leclerc Comte da fil yaşamını en büyük toplumsal erdemlerin bir araya getirilişi olarak düşünür ve bu duruma hayran kalır ve ona göre bu erdemler fil sürüsünü insan toplumu için bir model haline getirir. Comte'a göre fil, dikkatli, cesur, soğukkanlı, itaatkâr ve arkadaşlarına sadıktır. Foucault için her durumda filin verdiği ders, tekeşliliğin güzelliğine, eşler arasında doğru ve münasip cinsel davranışa dair bir ders olarak geçerliliğini korumaya devam etmiştir. Ancak evlilikte cinselliğin doğal simgesi olarak fil yaşamının içerdiği ders hiç de modern zamanlara ait değildir. Örneğin Ortaçağ'da Albertus Magnus (1193 - 1280) ve Vincentius Bellocensis (1184 - 1264) erdemli evliliğin ve evliliğe dair erdemlerin hayvanlar âlemindeki karşılığını fil yaşamında görmüşlerdir. Yine Hristiyanlığa özgü bir hayvan kitabı olan, daha IV. yüzyılda hazır bulunan ve II. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen, yazarı ve ne zaman yazıldığı bilinmeyen Physiologus'ta filin çiftleşmek için doğuya yani Cennet'e yöneldiği yazılır. Foucault'ya göre, bu durum bir anlamda “insanlığın yasak meyveyi tattığı ve düşüşün takip ettiği o ilksel sahneyi yeniden kurar.” (Foucault, 2017: s. 8). Bu metne göre, filler doğuya doğru yöneldikten sonra yasak meyveyi düşündüren adamotu denilen bir bitkiye ulaşınca kadar ilerlerler. Tıpkı Cennet'te yasak meyveyi ilk yiyenin Havva olması gibi fillerde de bu meyveyi önce dişi fil yer, onun bu bitkiyi yemesi erkeğini de ikna eder ve çiftleşme ondan sonra başlar. Foucault'ya göre çiftleşmeye kadar gerçekleşen bu sahne insanların evveli tarihlerinin filler tarafından tekrarlanmasıdır. Çiftleşme sonrasında olanları ise Foucault, “insanlığın düşüşten sonrasına ve yine kendi kurtuluşu için vermesi gereken mücadeleye işaret” biçiminde değerlendirir. (Foucault, 2017: s. 8). Çiftleşme sonrası gebe kalan dişi, doğum yaklaşınca bir su kenarına gider ve ancak tümüyle suya battıktan sonra doğum yapar. Dişi filin suda

doğum yapması, kendini nehir kenarında, göl kıyısında avına pusuya yatmış yilandan korumak içindir. Buradaki su, vaftiz suyunu; yılan da şeytanı yeniden canlandırmaktadır. Physiologus metnindeki bu anlatım için “Filin aşkında” diyor Foucault, “insanlık tarihinin bir imgesini, bir yeniden üretimini buluyoruz.” (Foucault, 2017: s. 9).

Bu fil meselinde Foucault için ilginç olan yan, hayvan meselleri içeren bu ahlak kitabına, Physiologus’a, evlilikte benimsenmesi gereken tutumlar konusunda ders almak maksadıyla başvuranların yalnızca Hristiyan yazarların olmayışdır. Foucault’ya göre Aziz François birebir bu metinden aktarsa da Physiologus’da fillerin konu alındığı bölümde yapılan Antikçağ yazarlarının daha önce açıkça formüle ettiği derslerin yeniden ele alınması söz konusudur. Buna göre evlilikte iffet meselesi üzerine hayvan mesellerinin tam ve eksiksiz bir tarihinin yapılması için paganlığa doğru Hristiyanlığın ötesine geçilmesi gerekmektedir.

III. yüzyıl derleyicilerinden Solinus’a göre, filler hiçbir zaman aşkta rekabet nedeniyle dövüşmezler, zina yapmazlar, iki yılda bir çiftleşirler ve çiftleşme sonrası yıkanmadan asla sürüye dönmezler. (Foucault, 2017: s. 10). Yine II. yüzyıl pagan edebiyatçılarından Elianus da fillerin ölçülülüğünden bahseder. Ona göre de filler bilgelik timsalidir ve bütün yaşamları boyunca yalnızca bir kez çiftleşirler, o da dişileri razı geldiği sürece. Elianus’a göre, bu çiftleşmenin tek nedeni de soyu sürdürmektir. Elianus’tan önce Plinius (23 - 79) da fil yaşamını doğru tutum olarak belirler. Plinius, fillerin kuytuda çiftleştiklerini, bunun nedeninin utanmaları olduğunu; dişilerin ancak iki yılda bir beş gün boyunca çiftleşmeye izin verdiklerini, altıncı gün çiftler bir derede yıkandıktan sonra sürüye katıldıklarını, zina nedir bilmediklerini ve aşk için diğer hayvanlarda olduğu gibi ölümüne kavga etmediklerini yazar. (Foucault, 2017: s. 11). Foucault’ya göre, Plinius’un yazdıkları Aziz François’in az bir değişimle tekrar ele aldığı tasvirdir. Ancak Aristoteles’e kadar geri gidildiğinde fil meselinin yok olduğu görülür. Fillerin yaşamına dair iz Aristoteles’te sonlanır çünkü Aristoteles’ten önce Yunanlılar filleri tanımıyorlardı ve ancak İskender’in seferlerinden sonra bu hayvan hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. (Foucault, 2017: s. 12).

Görüldüğü gibi filin cinsel yaşamına dair hem Hristiyan hem pagan edebiyatındaki yaklaşım neredeyse aynıdır. Örneğin tam bir Hristiyan metin olan Physiologus’tan çok da eski olmayan Elianus ve Plinius’ta da aynı mesele rastlanır.

Bu fil meseline dair pagan ve Hristiyan metinlerde cinsel bir etiğin temel ilkeleri sunulur. Dört başlık altında toplanabilecek bu ilkeler, çözülmez evlilik bağı ve tekeşli cinsellik, cinsel ilişkide tutumluluk, cinsel etkinliğin inzivada gerçekleşmesi ve arınma ilkesiolarak sıralanabilir. Buna göre, tek bir eşe sahip olmak gerekir; bu eş yaşam boyu gözetilmeli ve kendisiyle kurulan bağ hiçbir zina vesilesiyle koparılmamalıdır. Ayrıca bu ilke evlilik dışı her türlü cinsel ilişkiyi mahkûm eder. Öte yandan, cinsel etkinlikte, evlilikte dahi gönüllü ve düşünülmüş bir seyreklik önerilir. Buna göre, insan karısıyla bile her istediği zaman ve her istediği şekilde birlikte olmamalıdır. Bu seyreklik cinsel ilişkilerin yalnızca üreme amacıyla sınırlı tutulması anlamına gelir. Cinsel ilişkilerin gündelik varoluştan ayrılmış olması gerektiğini temele alan üçüncü ilke cinsel etkinliğin inzivada gerçekleşmesini önerir. Son olarak cinsel ilişkiden sonra yıkanmadan sürüye dâhil olmayan fil davranışı üzerinden cinsel etkinliğe kurtulunması gereken bir türkirlenme olarak bakıldığı görülür. (Foucault, 2017: s. 19). İlginç olan bu fil meselinin hem Hristiyan ahlaka göre doğru cinsel yaşamın modeli olarak sunulması hem de aynı modelin her türlü Hristiyan etkiden muaf I. ve II. yüzyıl natüralistleri tarafından da kullanılıyor olmasıdır. Demek ki cinsel etik konusunda Hristiyan ahlak ile bir dönemin paganlığı aynı hakikate sahiptir. Bu da Hristiyanlığa atfedilen cinsel ahlak kodunun tümüyle ona ait olup olmadığı sorusunu doğurur. Ancak Foucault’nun sorusu ahlakın pagan mı yoksa Hristiyan mı olduğunu bilmeye yönelik değildir. Foucault’nun filmeseli üzerinden cinselliğe dair sorusu, “cinsel ahlakımızın temel öğeleri ne zaman, nasıl, hangi süreçler dâhilinde; ister pagan olsunlar ister olmasınlar, hangi pratikler veya kurumlar içinde hangi çevrelerde teşekkül etmiştir?” şeklinde formüle edilebilir. (Foucault, 2017: s. 22).

Ne ensest yasağına ne de eşcinselliğe dair herhangi bir şey bulunan bu fil meselinde Foucault’ya göre karşılaşılan şey cinsel etiğe dair bir çeşit nasihatler dizisidir. Tekhne’nin yaşamla ilişkilendiği, davranış şekilleri, yaşam tarzları ve varoluş biçimi hakkındaki bu tür metinlerin bütün Antikçağ’a yayıldığını söyleyen Foucault, XVII. ve

XVIII. yüzyıllardan beri Batı’nın mahrum olduğu bu edebiyat türüne “yaşama sanatı” der. Bu bağlamda fil meseli de yaşama sanatına dair bir edebiyat türüdür.

Foucault'ya göre yaşama sanatları, gerçekte birbirinden tümüyle farklı nesneleri kapsayan bütün bir alan demektir. Örneğin ölüme dair yaşama sanatı, “ölüme hazırlık nasıl olmalıdır? Ölüm hakkında önceden nasıl tefekkür edilmelidir? Ölümün geleceğiana yönelik nasıl tedbirler alınmalıdır?” gibi sorulara odaklanır. (Foucault, 2017: s. 27). Ölüme dair yaşama sanatı ya da ölme sanatı diğer taraftan nasıl yas tutulacağını, bir varlığın yok oluşuyla karşılaşıldığında nasıl düşünüleceğini vb de içerir. Bu nedenle yaşama sanatı yaşamın belirli anlarına uygulanır. (Foucault, 2017: s. 28). Ancak Foucault'nun dikkat çektiği gibi retorik ya da hitabet sanatı gibi bazı yaşama sanatları yaşamın belirli anlarına değil de belirli etkinliklere gönderme yapar. Buna göre örneğin hitabet sanatı kamu içinde konuşma etkinliğini öğreten sanattır. Diğer taraftan bu yaşama sanatları içinde yaşamın belirli anlarına ya da etkinliklere değil de yaşamın bütününe, Foucault'nun varoluş rejimi dediği bütüne, gönderme yapan yaşama sanatları da vardır. Örneğin Yunan - Roma tıbbının büyük kısmı hastalıkların nasıl tedavi edileceğinden çok bedenle ilişkinin nasıl olması gerektiğine yönelik beden rejimi denilebilecek bir yaşama sanatına ayrılır. Ayrıca aynı dönemde tıp, daha çok tutkuların nasıl kontrol edilebileceği, nasıl denetleneceği, öfkenin ne olduğu ve öfkeye nasıl hâkim olunabileceği gibi ruh rejimi denilebilecek yaşama sanatına yönelir. Örneğin öfke üzerine yazılmış metinleri Foucault, varoluş rejimi olarak kabul edilen yaşama sanatının bir parçası olarak görür. (Foucault, 2017: s. 28).

Foucault'ya göre yaşama sanatlarının özsel özelliğini onlar sayesinde insanlara öğretilenin ya da belirli bir şeyin nasıl yapılacağı değil genel olarak nasıl varolunacağı belirler. Oysa Hristiyanlıkla beraber yaşama sanatlarında vurgu giderek nasıl varolunacağından çok bir şeyin nasıl yapılması gerektiğine doğru kayar. (Foucault, 2017: s. 29). “Antikçağ'da, Helen ve Roma döneminde ve aynı zamanda ilk Hristiyanlıkta karşımıza çıkan yaşama sanatları” diyor Foucault, “ne yapmalı sorusundan çok nasıl varolmalı, varoluş biçimi nasıl olmalı soruları üzerinde durmuştur.” (Foucault, 2017: s. 30). Bu bağlamda yaşama sanatları da elbette en temelde bir durum karşısında nasıl davranılması gerektiğine yönelse de asıl mesele bir varoluş kipi önermeleri ya da kurmaya çalışmalarıdır. Buna göre yaşama sanatlarının asıl öğrettikleri şey kişinin varlığını dönüştürmesini, onu şekillendirip nitelikli hale getirmesini, kendisine kesinkes özgün bir tür deneyim bahşetmesini sağlamaktır. (Foucault, 2017: s. 30). Sonuç olarak yaşama sanatları insana ontolojik bir statü verir

ve Foucault bu duruma “deneyim kipi” der. Ancak yaşama sanatları geçirdikleri evrimle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda artık yapılması gerekeni tanımlamaya yönelik el kitaplarına, “Nasıl yapmalı?” sorusuna yönelik bir tür tavsiye ve kişisel gelişim metinlerine dönüşür.

Yaşama yönelik bir tekhne’nin uygulanmasıyla oluşan yaşama sanatı bireyin ontolojisinde bir değişime neden olur; bireyi mevcut varlık kipinden örneğin, sükûnetli, mutlu, kutlu vs yeni bir varlık kipine taşır. Yaşama sanatlarının kullandığı yöntemi Foucault, deneyimin bu ontolojik statüsüne ulaşmak için girişilmesi gereken karmaşık işi tanımlamak olarak açıklar. Buna göre yaşama sanatları öncelikle başkalarıyla ilişkileri, ikinci olarak hakikatle ilişkiyi ve son olarak bireyin kendisiyle ilişkisini düzenler. (Foucault, 2017: s. 31).

Başkalarıyla ilişkiler sorunu yaşama sanatlarının bir hoca tarafından öğretilmediği ve aktarılabildiği anlamına gelir. Bu durum yaşama sanatlarında ötekinin ya da hocanın varlığını zorunlu kılar. “Yaşama sanatı tek başına öğrenilmez; kişi ona kendiimkânlarıyla erişemez” diyen Foucault’ya göre ötekiyle ya da hocayla bir tür yön verme etkinliği olmadan, hocanın otoritesiyle ilişkileneden, hocayla hiç olmazsa geçici bir iktidar ilişkisi kurmadan bu sanat edinilemez. (Foucault, 2017: s. 32). Bu bağlamda hakikatin ifade biçimlerinden olan tekhne’nin yaşamla ilişkisinde hocanın öğrettiği şey bir tür ontolojik kiptir.

Foucault’ya göre bu yaşama sanatlarında öznellik ve hakikat sorunu, merkezi bir öneme sahiptir. “Yaşam sanatı tabiriyle anlatılmak istenen belirli bir tekniktir” diyen Foucault açısından bu teknik aracılığıyla birey idman yaparak ve kendisi üzerinde eylemde bulunarak belirli bir varoluş niteliği, ontolojik bir statü ve bir deneyim modalitesi edinmeye çalışır. Ona göre kişinin kendisi üzerindeki eylemi, başkasıyla ilişkisi ve hakikatle ilişkisi olmaksızın bu deneyim modalitesini edinmesi mümkün değildir. (Foucault, 2017: s. 35).

## **2.2. KÂHİN - KEHANET**

Hakikatin ortaya çıktığı yerler ve çıkma biçimlerine yönelik aletürjik çözümleme, kâhinlerin, bilgelerin, teknisyen ya da hocaların ve parrhesiastes’in söylediği şeylerden, onların sözlerinin yapılarından ziyade bu doğrulama kiplerini gerçekleştiren öznelere kendilerini nasıl kurduğunu ve başkalarınca nasıl



tanımlandığını çözümler ancak bu öznelerin ne söylediği de kuruluş biçimlerinin belirlenmesi açısından bir o kadar önemlidir. Örneğin kâhin de hoca ya da parrhesiastes gibi doğru söylüyordur ancak onundoğru söylemesini karakterize eden doğruyu nasıl söylediğiyle ve özne olarak konumlandığı yerle ilgilidir ancak söylediği şeyin doğruluğuysa ne söylediğini önemli hale getirir.

Herakleitos, “Delphoi’deki tanrının kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor” der. (Herakleitos, 2005: s. 221). Önceden bilme anlamında hakikatin ifade edilme biçimlerinden biri olarak kehanet, kuşların ve rüzgârın hareketine, kurban edilen hayvanların ciğerine, kalbine, safra kesesine vb. bakılarak kâhinin aracılığıyla ve muammalı bir dille söylenen geleceğe yönelik Tanrı kelimidir. Bu bilgi biçiminde kâhinkendi adına değil Tanrı adına ve geleceğe dair konuşur. Muammalı bir dil kullanır ve bu muammalı dil ifade edilen hakikati yeniden perdeler.

Kehanette ifade edilen şey tek anlamlı ve açık bir buyruk değildir; hakikatin açılması bir tür yorum gerektirir. Doğru yorumlandığı zamanlar söz konusu olsa da kehanetler genellikle yanlış yorumlanır ve kendini bir felaketle doğrular. Herodotos’un anlattığı Agememnon’un oğlu Orestes’in mezarının bulunması hikâyesi, doğru yorumlanan bir kehanet örneğidir. Buna göre, Lakedaimon’lular Tegea’lılarla girdikleri savaşlarda sürekli yeniliyorlardır. Bir gün “Düşmanı yenmek için hangi tanrıların gönlünü etmeliyiz?” diye kâhine danışmak üzere Delphoi tapınağına birini gönderirler. Orestes’in mezarını Sparta’ya getirmeleri gerektiğini söyleyen kâhin, “Arkadia’da Tegea. Bir ova. İki rüzgâr eser orada: Uğursuz ve değişmez bir yasadır bu. Yumruğa karşı yumruk, eziyet üstüne eziyet. Orestes oradadır, canlı tohumlarla dolu toprak örtüyor onu: Al onu, kent senin olacak” der. Bu sözler üzerine Lakedaimon’lular Orestes’in mezarını bulmak için aramadık yer bırakmasalar da mezarı bulamazlar. Lakedaimon’luların Tegea’lılarla aralarının iyi olduğu bir dönemde, Likhas adında bir Sparta’lı Tegea’da bir gün bir demirci dükkânına girer. Demirin işlenişine hayran kalmış bir biçimde şaşkın şaşkın demirciyi izlerken demirci, “Ey Lakonia’lı yabancı, şu demirin işlenişine bakıp şaşırıyorsun, ya bir de benim görmüş olduğumu görseydin ne yapardın! Şu avluda bir kuyu açmak istiyordum, toprağı kazarken yedi dirsek boyunda bir tabut çıktı. Şimdiki insanlardan daha uzun bir insan olabileceğine inanmadığım için tabutu açtım ve ölüyü gördüm. Tabut ölünün boyuna göreydi, ölçtüm ve sonra üstüne toprak attım kapattım” der. Likhas kâhinin

sözlerini yorumlayarak avluda yatanın Orestes olduğunu anlar. Buna göre, demircinin iki körüğü iki rüzgâr; örs ve çekiç karşılıklı iki çarpışma; dövülen demir, eziyetten doğan eziyet ve o da demirin bulunuşuyla insanoğlunun bahtsızlığıdır. Likhas kafasında bu düşüncelerle ülkesine döner, olanları anlatır ama Lakedaimon'lular ona inanmaz hatta onu ülkesinden sürerler. Likhas, Tegea'ya geri gelir, demirciyle konuşur, anlaşıp, avluyu kiralar, bir süre sonra tabutu çıkarır, kemikleri toplayıp Sparta'ya götürür. “O gün bugün” der Herodotos, “ne zaman iki halk boy ölçüşse, savaşta üstünlük hep Lakedaimonlularda kalır.” (Herodotos, 1991, II, 67-68)

Kehanet kâhine ait bilgi olmadığı ve kâhin kendi adına konuşmadığı için kâhin, gaipten konuşan bir sese ya da Tanrı'ya aracılık eden bir tür aracılık tutumu sergiler. Ayrıca kâhin şimdiki zamanla gelecek zaman arasında da bir aracıdır. Zamanla ilgili aracılık tutumunun bu ikinci özelliğine göre kâhin zamanın insanlardan sakladığı bir hakikatin perdesini aralar. Bu anlamda insanlardan saklanan bir hakikati açığa çıkarır ancak bunu hakikati başka bir biçimde örtterek yapar. Bu anlamla kâhinin ifade ettiği hakikat, muammalı bir biçimde örtülerek dile gelir. “Bunun sonucu olarak da” diyor Foucault, “kehanet asla tek anlamlı ve açık bir buyruk vermez. Hakikat ham, saf, basitve saydam bir biçimde sunulmaz.” (Foucault, 2018: s. 16).

Aristoteles'e göre kâhin söylemi açık olmayan üsluba örnektir. Ona göre kâhinler kehanetleri daha az yalan çıkacağı için konuyla ilgili belirsiz genellemeler yaparlar. Örneğin tek mi çift mi oyununda yalnızca çiftin ya da tekin tahmin edilmesi durumuyla sayının tahmin edilmesi durumu karşılaştırıldığında yalnızca çiftin ya da tekin tahmin edilmesinde daha doğru çıkılır. Aynı şekilde kâhinler de bir şeyin olacağını söylediklerinde o şeyin ne zaman olacağını söylediklerinden daha doğru olacaklardır. Aristoteles bu nedenle kâhinlerin bir şeyin olacağını söylediklerini ama ne zaman olacağını söylemediklerini ve tarih vermediklerini belirtir. (Aristoteles, 2004: III, 1407b– 1). Yukarıda Sokrates'in Eros anlayışı tartışılırken de değinildiği gibi kâhinlerin bilgiyi aktarırkenki ruhsal durumları Platon için tanrısal bir mânia durumudur ve bu durumdaki kâhinlerin verdikleri bilgi devlet işlerine ve halka dair politik bilgilerdir. Kâhinlerin Tanrı vergisi bu mânia durumunda geleceğe dair doğru bilgi verdiklerini söyleyen Sokrates'e göre onların bilgisi sanatların en güzeli olan geleceği öğreten sanattır. Ayrıca Sokrates kendi zamanında araya bir “t” harfi konularak “mantike” halini almış olan kâhinin bilgisine önceleri de “oinostike”

dendiğini söyler. Buna göre “oinostike”, düşünce yardımıyla insan kanaatine “oiesis”; akıl “nous” ve bilgi “historia” sağlar ve mânia halindeki insanların kuşlardan veya başka şeylerden yararlanarak geleceği bilme sanatına denir. Ayrıca geçmişte işlenen suçların cezalandırılması için bazı ailelerin başına gelen belaların nereden geldiğini öğrenmek için birtakım ayinler ve dualarla kötülükleri bastırmanın yolu da kâhinin ruh hali olan mânia haliyle gerçekleşir. (Platon, 1990: 244d).

Kehanetin hakikatin ifade ediliş biçimi olarak görülmesinden vazgeçilişini, hakikatin Tanrı kelimasının yorumlanması olarak ibadethanede değil bir faaliyet türüyle Atina sokaklarında aranışını Foucault, Euripides’in İon oyununda konumlandırır. (Foucault, 2005a: s. 31). İ.Ö. 414 – 412 yılları arasında yazıldığı düşünülen oyunda İon, Apollon ile Atina’nın ilk kralı olan Eretheus’un kızı Kreusa’nın oğludur. Kreusa genç kızlığında bir gün çiçek toplarken Apollon tarafından ya tecavüze uğrayıp ya da baştan çıkarılarak hamile kalır. Tecavüze uğramakla baştan çıkarılmak arasındaki fark Antik Yunan kültüründe önemli bir farktır çünkü tecavüzde salt bir fiziksel güç kullanımı söz konusuysen baştan çıkarmada psikolojik, toplumsal ya da entelektüel bir beceri kullanılır. Bu nedenle baştan çıkarılan kişi baştan çıkarıldığı anda eşine, dostuna, ebeveynine, yurduna vs. bir an sadakatsizlik etmiş, onların isteklerine karşı gelmeyi seçmiş ve onlara ihanet etmiş sayılır. Dolayısıyla baştan çıkaran kişi baştan çıkardığı kişinin eşine, dostuna, ebeveynine, yurduna vs. psikolojik, toplumsal ya da entelektüel becerisini kullanarak saldırmış olur ve hukuken cezası tecavüzden daha fazladır.

Kreusa, doğumu yaklaşıncı Apollon’un gösterdiği Pallas Dağı’nın yakınındaki bir mağaraya gider ve doğum yapana kadar burada gizlenir. Doğumdan sonra, babası çocuğunun farkına varmasın diye, çocuğu vahşi hayvanların arasına bırakır. Apollon, çocuğu alması için kardeşi Hermes’i görevlendirir. Kim olduğunu yalnızca Apollon’un bildiği çocuk (İon), Delphoi’de Tanrı’nın hizmetkârı olarak yetiştirilir. Bu arada Kreusa Atina’ya yabancı biri olan Ksuthos ile evlenir ve bu evlilikten çocukları olmaz. Çocuklarının olup olmayacağını sormak için Kreusa ile Ksuthos Delphoi’ye giderler. Kreusa, Ksuthos ile çocuklarının olup olmayacağını merak etmekle birlikte, çocuğunun akıbetini de öğrenmek istemektedir. Tapınağa geldiklerinde ilk karşılaştıkları İon’dur; tıpkı Kral Oedipus’ta anne-oğul İokaste ve Oedipus’un birbirlerini tanımamaları gibi Kreusa ve İon da birbirlerini tanımazlar. Ancak

Foucault'nun da işaret ettiği gibi hakikat dinamikleri bu iki oyunda birbirine ters bir biçimde işlemektedir. Buna göre Kral Oedipus'ta Apollon'un olacağı önceden haber vererek hakikati baştan söylemesine rağmen insanlar Tanrı'nın önceden haber verdiği hakikatten kaçmaya çalışarak ondan gizlenirler ve gerçeği görmemeyi yeğlerler ama sonunda Tanrı'nın onlara gösterdiği işaretler sayesinde kendilerine rağmen hakikati keşfederler. Bu aynı zamanda kendini felaketle doğrulayan bir kehanet örneğidir. Foucault'ya göre Oedipusçu hakikat sorunu ölümlülerin nasıl olup da Tanrının dile getirdiği ve kendilerinin görmek istemediği hakikat ışığını kendi körlüklerine rağmen göreceklerini, buna karşın İoncu hakikat sorunu ise, insanların bilmeye son derece istekli oldukları hakikati Apollon'un sessizliğine rağmen nasıl keşfedeceklerini göstererek çözülür. (Foucault, 2005a: s. 34).

İon'da insanlara hakikati söylemekle yükümlü Apollon bütün oyun boyunca sessizdir ve bu nedenle Foucault'ya göre oyunda ana tema Tanrı'nın sessizliğine rağmen insanların hakikat arayışıdır. Apollon'un ortaya çıkmaya cesaret edememesinin nedeni suçlu olmasıdır ki zaten Kreusa, "Onları, kadınları aldatan o nankörleri bir bir göstereceğim herkese" diyerek kamuya açık bir alan olan tapınakta Tanrı'yı açık açık suçlar. (Euripides, 1980: 874). Foucault için burada suç ve sessizlik birbirine bağlanır ve Apollon'un oyun boyunca sessizliği bu suçu nedeniyledir.

Ksuthos'un Apollon'a sorusu Kreusa'ninkinden farklıdır. O doğrudan hiç çocuğunun olmadığını, Kreusa ile bir çocuğunun olup olmayacağını sorar. Aldığı cevap dışarıya çıktığında ilk karşılaştığı kişinin onun oğlu olduğu yönündedir ve bu kâhinin yalanıdır.\* Dışarıya çıktığında ilk karşılaşacağı kişi doğal olarak İon olacaktır ve öyle de olur. İon Ksuthos'un oğlu olduğu konusunda kuşkuludur ancak cevabı verenin Apollon olduğu düşünüldüğünden Ksuthos, nasıl olduğunu bilirse de

---

\* Kâhinlerin yalan söyleyebileceğini gösteren başka bir örnek Herodotos Tarih'te de bulunur. Medlere karşı sefere çıkan Sparta kralı Kleomenes (520 - 490) savaş sırasında yerine daha önceki kral Arison'un oğlu Demarotos kral olmuştur. Sefer dönüşü Kleomenes Demarotos'u tahttan düşürmek için onun Arison'un oğlu olmadığını dedikodusunu yayar. Arison da hayattayken çeşitli nedenlerden dolayı bir süre Demarotos'un kendi oğlu olmadığını düşünmüştür ve bu düşüncesi halk tarafından biliniyordu. Kleomenes'in yaydığı dedikodu karşısında kafası karışan Spartalılar, Demarotos'un Arison'un oğlu olup olmadığını öğrenmek için Delphoi kâhinine danışmaya karar verirler. Bu karardan haberdar olan Kleomenes, Delfi'de sözü geçen Kobon isminde birine başvurur. Kobon başrahibe Perilla'yı Kleomenes'in istediği yönde cevap vermeye razı eder. Danışmaya gelenlere Pythia, Demarotos'un Arison'un oğlu olmadığını söyler. Hakikat daha sonra ortaya çıkar, Kobon Delphoi'den kovulur, başrahibe görevden alınır. (Herodotos, 1991: VI - 66).

inanmıştır. Bu durum inancın hakikatiyle bilginin hakikatinin farkını örnekler. İnancın hakikatinde soruşturmaya ve kuşkuya yer yoktur. Oysa İon, Ksuthos'un onun babası olduğu yönündeki sözlerine karşı bir güvensizlik duyar ve hakikati açığa çıkarmak için Tanrı'nın sözünü bir tarafa bırakıp başka bir yol denemeyi önerir. Bu yol soru cevap şeklinde bir sorgulama biçimidir. Dolayısıyla kuşku ve soruşturma bilginin hakikatinin koşulu olarak görülür. Hakikat arayışında soru cevap şeklinde bir sorgulama biçiminin seçilmesi Sokratik yöntemi hatırlatır. Ancak Sokrates'in sorgulaması Tanrı'nın kelamınarağmen bir sorgulama değil, insanların en bilgesinin kendisi olduğu yönündeki Tanrı kelamının gerçekliğine yönelik bir sorgulamadır.

Oyunda İon Ksuthos'un oğlu olduğunu isteksizce de olsa kabul eder ancak oyununsonunda hakikati tapınağın çatısında beliren Athena verir: "İon" der, "bu senin annen, Apollon ise baban. Sen Ksuthos'un oğlu değilsin. Ancak Apollon seni ona verdi ki, şöhretli bir ailenin varisi olabilesin. Apollon, bu amacı ortaya çıktığında sizi birbirinizin ellerinde ölmekten kurtaracak bir yol düşündü. Onun niyeti hakikati bir süre daha gizli tutmak, sonra da Atina'da Kreusa'nın senin annen, senin de onun Apollon'dan oğlu olduğunu açıklamaktı." (Euripides, 1980: 1558 - 1568). Sonuç olarak Apollon'un kamusal alanda açıkça suçlanması ve suskunluğu, İon'un Tanrı'nın sözüyle yetinmeyip sorgulamayı seçişi ve hakikatin Apollon tarafından değil, bilgeliğin tanrıçası Athena tarafından söylenişi hakikatin bir kehanet olarak tapınaktan çıkıp bir soruşturma sonrası ulaşılacak bilgi olarak Atina sokaklarına taşındığını gösteren unsurlardır. Ancak hakikat tapınaktan sokağa taşınsa da kehanet önemini yitirmez. Örneğin Platon'un yaratılışmitini anlattığı Timaios'unda karmaşık görülen Tanrı sözlerinin yorumlanması olan kehanet, yaratılış esnasında insana Tanrı tarafından verilen gerçeği görebilmek içingeleceği görebilmek yetisidir. (Platon, 2015: 71d). Phaidros'ta dört mânia biçiminden biri olarak kutsallığını korur. Daha önce de belirtildiği gibi Sokrates'in hocası Diotima bir kehanet yorumuyla Atina'nın başına gelecek bir felaketi on yıl ertelemiş bir kâhindir. Bir yorumlama değil sınama faaliyetiyle doğrulanmaya çalışılsa da Sokrates'in felsefi olarak harekete geçmesini sağlayan da "insanların en bilgesinin kendisi olduğu yönündeki" bir kehanetidir. Savunma'da bu durumu Sokrates, "Khairephon'un huyunu bilirsiniz, kafasına koyduğu şeyi muhakkak yapardı. Bir gün Delphoi'ye gitmiş, - lütfen sözümü kesmeyiniz- benden daha bilgin bir kimse olup olmadığını tanrıya çekinmeden

sormuş; Pytholu tanrı sözcüsü de benden daha bilgin bir adam olmadığını söylemiş.” şeklinde anlatır. (Platon, 2001b: 21a). Öte yandan Alkibiades diyalogu da Delphoi buyruğunu kuramsallaştırmaya yöneliktir ve tartışmalı da olsa tapınakla ve böylece kehanetle ilgilidir.

“Hakikat (aletheia) üretiminin, iktidar uygulamasının (politeia) ve ahlaki oluşumun (ethos) nihai olarak, tamı tamına, mutlak surette örtüşeceği anı ve biçimi şimdiki zamanın hududu ötesinde öngören ve vaat eden tavra felsefedeki kâhin tavrı diyebiliriz” (Foucault, 2018: s.59) diyen Foucault’ya göre modern dönemde kâhinin doğru söyleme kipi birtakım devrimci ve politik söylemlerde bulunur. Ona göre, modern toplumda devrim söylemi bir başkası adına, bir noktaya kadar kader biçimini almış bir geleceği dile getirmek için konuşur.

### **2.3. BİLGE - BİLGELİK**

Bir diğer doğrulama kipi Antik Çağ felsefesi için kâhinin doğru söylemesinden daha önemli görülen ve Foucault’nun eşsiz bulduğu bilgelikteki doğru söylemedir. Bilgede tıpkı parrhesiastes gibi kendi adına konuşur ve bu yanıyla kâhinden uzak parrhesiastes’e yakındır. Bilge elbette Tanrıdan esinlenmiş bir gelenekten olabilir ancak da tıpkı parrhesiastes gibi söyleminin arkasındadır. Bu anlamda da kâhine uzak parrhesiastes’e yakındır. Bilgenin bilgelik kipi sözündendir ve bilgeyi bilge yapan zaten sözü olduğu için o sözünü sahiplenir. (Foucault, 2018: s. 17). Ayrıca bilge, kâhin gibi aracı da değildir. Foucault, “Onu bilge olarak nitelendiren, bilgelik söylemini dile eklemlendirecek şekilde nitelendiren şey, kişisel varolma kipinin bilge olma kipi oluşudur” der. (Foucault, 2018: s. 18). Öte yandan bilgenin konuşma zorunluluğu ya da bilgeliğini yaymaya, öğretmeye veya göstermeye zorlayan bir şey yoktur. Bilge konuşuyorsa genellikle ortada biri ya da birilerinin soruları veya kent için aciliyeti olan bir durum söz konusudur. “Bilge yapısı itibariyle adeta sessizdir” der Foucault. (Foucault, 2018: s. 18). Bilgenin sözleri de tıpkı kâhininki gibi büsbütün muammalı olabilir; bu anlamda kâhine yaklaşır ve sözleri yorum gerektirebilir. Bilgenin doğru söylemesinin diğer özelliği yine onu parrhesiastes’e yakınlaştırıp kâhinden uzaklaştıran şey geleceğe değil, olana dair konuşmasıdır. Bu anlamda bilge de “olanı, yani dünyanın ve şeylerin varlığını söyler.” (Foucault, 2018: s. 18).

Foucault'ya göre bilgenin bu özelliği Diogenes Laetius'un Herakleitos portresini anlattığı metinde okunabilir ve bulunabilir. Buna göre Herakleitos nedeni Ephesoslularla arasındaki kopuş olan temel bir inzivada yaşayarak kendini sessizlikte tutan bir bilgedir. Kentiyle arasındaki kopuşun nedeni Ephesosluların aralarında daha iyi birinin bulunmasını istemedikleri için ostrakismos\* yasasına göre Herakleitos'un arkadaşı Hermodoros'u sürmeleridir. Herakleitos'a göre Ephesoslular doğru söyleyen birinin üstünlüğüne katlanamayıp bir parrhesiastes'i kovmuşlardır. Herakleitos bu sürgün karşısında inzivaya çekilir, zaten kötü bir politik yönetimin hükmü altındaki Ephesoslular'ın istemelerine rağmen yasa koyucu olmayı reddeder. Kendilerine yakışanın kendilerini asmak ve kenti çocuklara terk etmek olduğunu söylediği Ephesoslulara, "İçinizdeki en değerli adam olan Hermodoros'u "aramızda değerli bir insan bulunmasın, değerliyse de gitsin başka yerlerde, başka insanların yanında olsun" diyerek kentten sürdünüz" diyerek sitem eder. (Herakleitos, 2005: s. 279).

Nietzsche'ye göre Hermodoros'un sürgünü Nietzsche'nin Antik Yunan kültürünün mücadelecilik karakterine gönderimde bulunacak biçimde Homeros oyunları dediği oyunun sürmesi içindir. Nietzsche için öyle bir toplumda birinin en iyi olması durumunda yarış bitecek ve Helen devletinin ebedi hayat nedeni tehlikeye girecektir. Bu nedenle Nietzsche açısından Hermodoros sürülmeliydi ve sürülmüştür.

Laetios'un aktardığına göre Herakleitos, eserine ancak uzmanların yaklaşabilmesi, halkın anlayarak bayağılaştıramayacağı ya da küçümseyemeyeceği bir şey olması için kimilerine göre özellikle anlaşılmasız yazarak eserini Artemis tapınağına bağışlamıştır. (Laetios, 2007: s. 424). Aristoteles'e göreyse Herakleitos tam bir kapalı üslup örneğidir. Kendisine ait olduğu kabul edilen metnin daha ilk cümlesi olan "Bu her zaman mevcut olan logos'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar" sözündeki 'her zaman varolan'ın logos'u mu insanları mı yoksa her ikisini birden mi belirttiği belirsizdir. Aristoteles iyi bir üslubun temelini dilin doğruluğu olarak görür. Ona göre iyi bir üslubun kurulması için beş kural gerekir. Bu kurallardan ilki bağlaçların gereksiz yere ve fazlaca kullanılmayıp gerektiği gibi ve doğru kullanılması; diğeri şeylerin belirsiz ve genel adlarla değil, kendi özel adlarıyla

---

\* Kelime olarak Atinalıların oylarını üzerlerine yazdıkları çanak çömlek parçası ostrakon'dan türetilir. Antik Yunan'da kuşkuyla kişi haline gelmiş bir yurttaşın on yıl sürgün edilmesini düzenleyen yasa.

çağrılması; üçüncüsü anlam belirsizliğinden sakınılması; dördüncüsü noktalamaların doğru kullanılması ve son olarak beşincisi çoğulluğun, azlığın ve birliğin doğru bir biçimde ifade edilmesidir.

Yazılı bir kompozisyonun okunmasının ve dolayısıyla başkaları önünde söylenmesinin kolay olması gerektiğini bir kural olarak koyan Aristoteles için birçok bağlacın ya da cümleciğin olduğu ya da onun ifadesiyle “Herakleitos’un yazılarında olduğu gibi noktalamanın zor olduğu yerde” bu yapılamaz. (Aristoteles, 2004: III.1407b - 13). Ona göre Herakleitos’un cümlelerini ayırmak kolay değildir çünkü yukarıdaki logos sözcüğünde olduğu gibi belli bir sözcüğün önceye mi yoksa daha sonraya mı ait olduğunu söylenemez.

Nietzsche’ye göreyse dünyayı Zeus’un bir oyunu olarak gören Herakleitos’un üslubu hakikat anlayışıyla ilgilidir. Nietzsche için onun Leibniz gibi bu dünyanın dünyaların en iyisi olduğunu göstermek için kanıtı ihtiyacı yoktur; dünyanın “ateşin güzel ve saf oyunu olması ona yetmiştir.” (Nietzsche, 2015: s. 70). Herakleitos’u karanlık, yağmur gözlü, kötümser, öfkeli ve genel olarak nefrete layık bulanların onun insan doğasını tasvirinden memnun olmamak için yeterli nedenler bulanlar olduğunu söyleyen Nietzsche’ye göre bu durum Herakleitos’un umurunda değildir. Ona göre Herakleitos insanlara aldırılmaz, “Köpekler tanımadıkları her insana havlarlar” ya da “Eşek için saman altından daha hoştur” gibi öğütler verir. Herakleitos’un üslubunun karanlık olduğuna ilişkin yakınmaların buradan kaynaklandığını düşünen Nietzsche için oysa bir insan “daha net ve daha pırıl pırıl yazmamıştır.” (Nietzsche, 2015: s. 71).

Temel özelliği susmak olan, konuştuğunda da muammalı bir dille konuşan bilge figürüne Foucault’nun diğer örneği Sokrates’tir. Ona göre Sokrates’in bilgenin özelliği olan susması sahneye bilmediğini bilen biri olarak çıkışında görülür ancak Sokrates’in dur durak bilmez sorgulaması parrhesiastes’in özelliğidir. Bütün yükümlülüğü konuşmak olan parrhesiastes sınır tanımaz bir sorgulayıcıyken bilge kendisine sorulan sorulara içinde bulunduğu sessizlikle yarım ağızla cevap verir ve bu nedenle sözleri yorum gerektirir; sözünün yorum gerektirmesiye onu parrhesiastes’ten uzaklaştırıp kâhine yaklaştırır. Son olarak parrhesiastes, olanı bireylerin, durumların ve bağlamların tekilliği içerisinde bir müdahale biçiminde ifade ederken bilgenin söyleminde varolana yönelik herhangi bir müdahale söz konusu değildir; bilgenin sözü olanın, şeylerin ve dünyanın varlığını olduğu biçimde ifade eder



Bu doğrulama kiplerinin kurucuları ya da taşıyıcıları her ne kadar kâhin, bilge, tehnisyen ya da hoca ve parrhesiastes olarak ayrıştırılmış olsa da Foucault ısrarla bunların toplumsal kişilikler ya da roller olmadığını vurgular çünkü ona göre bu doğrulama kiplerinin bir araya gelebildikleri, harmanlandıkları da söz konusu olabilmektedir. (Foucault, 2018: s. 24). Örneğin Sokrates, kâhinlik, bilgelik, teknisyenlik(hocalık) ve parrhesia türünün öğelerini kendi potasında toplayan bir kişiliktir. Parrhesiasteslik işine bir kehanet sonrası başlamış, yer yer kendisinin de kehanettebulunduğu olmuştur. Bu nedenle kâhinliğin ve parrhesiastes'in işlevi her ne kadar ayrı olsa da aralarında bir bağlantı söz konusudur. Diğer taraftan Sokrates'in bilgelik kişiliği her ne kadar kişisel erdemi, kendine hâkimiyeti, hazzardan sakınması, kendini dünyadan çekebilmesi gibi unsurlar üzerinden düşünülse de Foucault'ya göre bilgelikle asıl ilişkisi sessizliğiyle kurulur. Foucault Sokrates'in bir parrhesiastes yükümlülüğüyle sürekli konuşmasının bir sessizlikle gerçekleştiğini düşünür. Bu bağlamda Foucault için Sokrates'in bilgece sessizliği sahneye bilmeyen insan biçiminde çıkarak kurulur. Buna göre Sokrates yalnızca bilmediğini bilen biri olarak ihtiyat ve sessizlik içindedir, nutuk atmaz, sorgulamayla yetinir. Bilge bildiği ancak bildiğini söylememe hakkına sahip olduğu için susarken Sokrates'in susuşu sorgulamasındadır. (Foucault, 2018: s. 24).

Parrhesiastik özellikle bilge özelliği Sokrates'te iç içe geçer. Sokrates'in tekhnē'yle ilişkisiyse erdemin öğretilmesi, kendini ve başkalarını yönetmek için gerekli niteliklerin gençlere nasıl verileceği gibi sorunlar üzerinden kurulur. "O halde Sokrates parrhesiastes'tir ama" der Foucault, "kâhinliğin doğrulamasıyla, bilgeliliğin doğrulamasıyla ve eğitim teknisyeninin doğrulamasıyla sürekli ve esaslı bir ilişki içindedir." (Foucault, 2018: s. 25). Sonuç olarak kâhinlik, bilgelik, hocalık ve parrhesiastes birer kişilikten ziyade Yunan kültüründen itibaren doğru söyleyen öznenin aldığı olası biçimlerden biri olarak doğru söylemenin temel kipleridir. Bu anlamda Antik Yunan kültüründe doğru söyleyen özne ya kâhindir ya bilge ya teknisyendir ya da parrhesiastes.

Foucault'ya göre bütün Helenistik ve Roma kültürü boyunca parrhesia ve bilgelik birbirlerini cezp ederler; aralarında adeta bir çekim kuvveti vardır. Bu çekim şeylerin hakikatini söyleyen filozofların kişiliklerinde görünür. Foucault için

bu durum parrhesia ile bilgelik arasındaki ilişkiler üzerine bir hakikat rejiminin tarihini çözümlemenin yolunu olanaklı kılar.

#### 2.4. PARRHESIA - PARRHESIASTES

Parrhesia sözcük olarak ilk kez Euripides'in (MÖ 484 - 407) tragedyalarında görünür. Kavram MÖ V. yüzyılın sonundan itibaren Eski Yunan edebiyatında ve İ.S. IV. yüzyıl sonunda ve V. yüzyıl boyunca yazılan patristik metinlerde defalarca kullanılır. Foucault'nun 27 Ocak 1982 College de France dersinde söz etmeye başladığı kavram 1983 sonbahar döneminde Berkeley'deki California Üniversitesi'nde İngilizce olarak üzerine aldı ders verecek ve 1984'teki College de France'taki derslerinin neredeyse hepsini üzerine ayıracak kadar önemseydiği bir kavramdır. Antik Yunan düşüncesinin felsefi söylemi olarak parrhesia, aletheia, politeia ve ethos kavramlarının harmanlandığı, bu sorunlardan hiçbirinin tek başına sorulmadığı, her birinin birbiriyle bağıntılı olacak biçimde sorularak kurulduğu bir doğru söyleme kipidir. Parrhesia'da söz konuşmacının kendi fikridir ve parrhesia kullanan konuşmacı olarak parrhesiastes sözünü kesin ve açık bir biçimde, herhangi bir retorik kullanmadan en dolaysız sözcük ve ifadelerle belirtir. Retorikle parrhesiastes'in söyleminin farkı retoriğin konuşmacıya dinleyici üzerinde bir iktidar kurmasını sağlarken parrhesia'da konuşmacının neye inanıyorsa onun mümkün olduğunca dolaysız bir biçimde göstermesidir. Bu bağlamda retorik ile retorikçi arasındaherhangi bir bağ söz konusu olmayabilecekken parrhesia ile parrhesiastes arasında ontolojik bir bağ vardır.

Farklı alanlarda farklı tekniklerle gerçekleşen parrhesia kendi tarihsel süreci içerisinde farklı anlamlar kazanır. Örneğin aklına her geleni söylemek anlamında 'boşboğazlık' a karşılık gelecek şekilde herkesin diğer yurttaşlara hitap etme ve kişinin sitenin zararına da sayılabilecek her şeyi söyleyebilme hakkına sahip olduğu yozlaşmış demokratik yönetimleri betimlerken Platon'un Devlet (577b), Phaidros (240e) ve Yasalar (649b – 671b) diyaloglarında olumsuz bir anlam kazandığı görülür. Bu olumsuz anlam Foucault'nun da belirttiği gibi Hıristiyan literatürde de devam ettirilir çünkü burada parrhesia, bir disiplin unsuru ya da Tanrı'nın tefekkürünün zorunlu koşulu olan sessizliğin karşıtı olarak kullanılır. Ancak klasik metinlerde kelime fiil

anlamıyla (parrhesiazesthai) hakikati söylemektir ve bu nedenle parrhesia daha çok olumlu anlamdadır.

Yine de özellikle retorikle ilişkisinde parrhesiastes'in söylediği şeyin ya da parrhesia kullanımının hakikati açığa çıkarıp çıkarmadığının nasıl bilineceği sorunu geçerliliğini korumaktadır. Soruna dair Foucault, "Bence parrhesiastes doğru olan şeyi söyler, zira o şeyin doğru olduğunu bilir; ve o şeyin doğru olduğunu bilmesi, o şeyin gerçekten doğru olmasından kaynaklanır" der. (Foucault, 2005a: s.12). Ayrıca Descartes'le birlikte, modern felsefede inanç ile hakikat arasındaki örtüşme belli bir kanıtla elde edilmekte, inanılan şeyin doğru olduğunu savunabilmek için o şeyin açık seçik kanıtlanabilir olması gerekmektedirken parrhesia düşüncesinde, hakikatin elde edilmesinde herhangi bir kanıtla değil, hakikati söylediğini iddia edenin bir takım ahlaki niteliklere sahip olup olmadığına bakılır. Bu bağlamda Modern felsefede hakikatin ölçütü kanıtlanabilirlik ya da kesinlik iken Antik Yunan felsefesinde ölçüt birtakım ahlaki nitelikler ya da sözün sahibinin birtakım ontolojik özellikleridir.

Antik felsefenin parrhesia düşüncesinde parrhesiastes'in ahlaklılığında aranan ölçüt ya da ontolojik özellik olarak gözetilen şey cesarettir. Cesaret parrhesiastes'in söylediği şeyin çoğunluğun inandığının aksine çoğunluğun hoşuna gitmeyecek ve parrhesiastes için tehlikeli olabilecek şey olmasından kaynaklanır. Bu durumda, parrhesiastes'in söylediği şeyin hakikat olduğunun göstergesi, parrhesiastes'in ahlaklılığının yanında söylenen şeyin onun için bir tür tehlike oluşturuyor olmasıdır. Bu düşünce biçiminde, örneğin Platon geometri öğretirken öğrencilerine hakikati söylüyordur ancak bu öğretme işi Platon için herhangi bir tehlike arz etmediğinden, Platon geometri öğretirken parrhesia kullanmış sayılmaz. Diğer taraftan, bir filozof olarak Platon, Sicilya'da Dionisios'a yaptığı gibi, bir hükümdara ya da tirana hitap ediyorsa, hükümdar ya da tiranın yaptıklarının yanlış olduğunu, tiranlığın hakikatle bağdaşmadığını vs. söylüyorsa orada Platon, cesaretle hakikati söylüyordur. Çünkü Platon bu söylemle hayatını tehlikeye atabilecek bir risk alır ve cesaretinden kaynaklanan bu risk nedeniyle parrhesia kullanan bir parrhesiastes olur. Burada alınan riskin ölçütü illaki parrhesiastes'in hayatının tehlikeye sokulması değildir. Örneğin gündelik ilişkilerde bir arkadaşın yaptıklarının yanlış olduğunu, o arkadaşın arkadaşlığını kaybetmek pahasına söylemek de bir parrhesia kullanımudur. Dolayısıyla

parrhesia, belirli bir tehlike karşısında hakikati söyleme cesaretine sahip olmayı gerektirir.

Parrhesia kullanan parrhesiastes'in hakikati söylerken risk alma zorunluluğu, filozof Platon'un hükümdar Dionisios karşısındaki durumu gibi, söyleyen ile dinleyen arasındaki bir tür eşitsizliğe, asimetrik bir duruma da işaret eder. Buna göre parrhesia kullanımı için parrhesiastes'in daima, dinleyiciden daha aşağıda, daha güçsüz olması gerekir. Böyle bir eşitsizlik ve asimetrik durumunda bir kral ya da tiran emrindekilere bir hakikati ifade ederken herhangi bir risk almadığından parrhesia kullanmış sayılmaz ancak kral ya da tiran karşısındaki için aynı şey söz konusu değildir.

Öte yandan parrhesia'nın bir başka özelliği söylemdeki eleştiridir. Örneğin bir mahkemede sanığın, kendi aleyhine kullanılabilecek bir şeyi itiraf etmesi hem dürüstlüğüne hem de hayatına dair bir riske işaret etse de itiraf sahibi parrhesia kullanmış sayılmayabilir çünkü bu durumda parrhesia kullanan birini riske atan söylemindeki eleştiri söz konusu değildir. Ayrıca parrhesia kullanımında eleştiri nedeniyle dinleyiciye verilen bir rahatsızlık olması da gerekmektedir ancak eleştirinin dinleyene yönelik olması da zorunlu değildir çünkü kendine dair eleştirilerin de rahatsız ediciliği söz konusu olabilmektedir. Dinleyiciye yönelik eleştiriler, "sen bunu yapıyor veşunu düşünüyorsun. Ancak bunu yapmamalı ve şunu düşünmemelisin." "Şu şekilde davranıyorsun ama aslında şu şekilde davranman gerekir" şeklinde olabileceği gibi "ben bu konuda bunu yaptım ve bunda hatalıyım" gibi konuşanın kendisine yönelik de olabilmektedir.

Sonuç olarak parrhesia kullanımının en karakteristik özelliği, onu kullananın bir şeyleri ispatlama kaygısı taşımak yerine bir şeyleri hayatını riske atma pahasına eleştirme cesaretine sahip olmasıdır. Ayrıca bu hakikat söyleminde modern felsefe ile antik felsefedeki ayrım daha net belirir. Buna göre modern düşüncede hakikat kanıtlanabilir bir kesinlik iken Antik Yunan düşüncesinde hakikat cesaretle eleştirelolarak ortaya çıkarılan bir şey olarak görünür.

#### **2.4.1.Tragedyalarda Parrhesia**

Antik felsefede cesaretini kullanıp da riske girecek şekilde hakikati ifade etmeninher durumu parrhesia kullanmak anlamına gelmez. Bu düşünce için parrhesia kullanımda aranan birtakım cinsiyet ve sınıfsal özellikler de gerekir ki bu özellikler

aynı zamanda hakikatin ifadesinin ne kadar politik ve iktisadi olduğunu da gösterir. Buna göre örneğin parrhesia kullanımı parrhesiastes'in erkek ve yurttaş olması, kendi soykütüğünü ve statüsünün bilmesi gibi unsurlar gerektirir. Örneğin birinin parrhesiastes olarak hakikati söylemek için meclise hitap ettiği demokratik parrhesia'da, "konuşmacının vatandaş olması gerekir; gerçekte kişinin, kendisine konuşma ayrıcalığını veren o özgür kişisel, ahlaki ve toplumsal niteliklere sahip olması, vatandaşlar arasında en iyilerden biri olması gerekir." (Foucault, 2005a: s.16). Öteyandan bazı durumlarda parrhesia kullanımı bir sözleşme gerektirir ve bu gibi durumlarda parrhesia kullanan kişinin cinsiyeti ve sınıfsal konumu önemini yitirir. Örneğin Euripides'in Bakkhalar ve Elektra adlı tragedyalarında sözcük bir sözleşme dâhilinde ortaya çıkar ve bu iki oyundan birinde (Bakkhalar) parrhesia kullanan özgür yurttaş değilken diğerinde de (Elektra) parrhesia kullanan erkek değil kadındır.

Bakkahalar oyununda, Kral Pentheus'a Maniadların\* toplumda yarattıkları karmaşa ve kaos haber verilecektir. Antik Yunan'da krala iyi haber veren birinin ödüllendirilmesi gibi kötü haber verenin de cezalandırılması geleneğinden dolayı kralın hizmetçisi cezalandırılmaktan korktuğundan bu kötü haberi krala vermekten çekinir. Bu yüzden krala parrhesia kullanıp, bildiği her şeyi anlatıp anlatamayacağını sorar. Kralın öfkesinden ve sert mizacından korktuğunu söyleyen hizmetçi, "Bakkhaları gördüm, evlerinden yalınayak kaçan o esrik kadınları" diyerek Kadınların yaptıkları ürkünç olduğu kadar olağanüstü şeyleri krala ve kente anlatmak istediğini söyler. Hizmetçi, "Ama önce söyle, her şeyi olduğu gibi mi anlatayım, yoksa dilimi tutup kısa mı keseyim?" (Euripides, 2012: 665) diyerek Kral Pentheus'tan bir parrhesia sözleşmesi talep eder. Pentheus, hakikati söylemesi durumunda hizmetçiye bir zarar vermeyeceğine dair söz verir, "Rahat konuş, benden korkmana gerek yok. Dürüst yurttaşlara kızmak hakka sığmaz" (Euripides, 2012: 675) diyerek sözleşmeyi kabul eder. Kralın izin vermesiyle bir erkek tarafından gerçekleştirilecek bu parrhesia kullanımında kullanıcı özgür bir yurttaş değil bir hizmetçidir. Ayrıca burada parrhesia kullanımının özgürolmayan biri tarafından gerçekleştirilmesinin bir izin dâhilinde olduğu görülür. Bu durum aynı zamanda parrhesia kullanımına izin veren kralın

---

\* Mania'dan türetilen sözcük Dionysos şenliklerinde kendinden geçenler için kullanılır.

bilgeliğine de işaret eder; çünkü eğer kral parrhesia kullanılmasına izin vermezse kötü haber olarak olsa da hakikati bilmekten mahrum kalacaktır ancak bilge kral, duyacağı şeyin kötü olma ihtimaline rağmen hakikati tercih edendir. Diğer taraftan kralın izni dâhilinde özgür bir yurttaş olmayan hizmetçinin parrhesia oyununa katılmasının yanında parrhesia'nın bir sözleşmeyle gerçekleştiği krallıkla yönetilen rejimlerde parrhesia'nın sınırlarını iktidarın belirlediği de görülür.

Parrhesia'nın bir sözleşme şeklinde ve parrhesia kullananın da bir erkek değil kadın olarak ortaya çıktığı yer Euripides'in Elektra oyunudur. Oyunda sözcük Elektra ile annesinin karşılaşmasında görülür. Buna göre Agememnon savaştan önce eşini Klytemnestra ile sevgili edinmiş ve Agememnon savaştan dönünce sevgilisiyle işbirliği yaparak Agememnon'u öldürmüştür. Elektra'yla karşılaşmasında Klytemnestra söze "Konuşacağım" diye başlar ve sevgilisi Aegisthos ile birlikte kocası Agememnon'u öldürdüklerini itiraf ederek cinayetin kendince haklı gördüğü nedenlerini açıklar. (Euripides, 2008: 1010-1045) Elektra'ya, "Eğer bana itiraz etmeye meraklıysan, durma yap" diyen Klytemnestra, kızından özgürce konuşmasını (kanthithes parrhesia) ister ve Agememnon'u öldürmelerinde bir haksızlık varsa bunun gösterilmesini talep eder, "Babanın ölümünün haksız olduğunu ispat et" der. (Euripides, 2008: 1045-1050). Elektra da söze "Ben de konuşacağım" diye başlar ve "Anne, az önce söylediğini unutma. Sana karşı konuşma özgürlüğünü bana sen verdin" der. (Euripides, 2008: 1055). Burada bir kraliçe olarak Klytemnestra'nın kocasını öldürdüğü hakikatini bir itiraf biçiminde dile getirmek ve cinayeti savunmak için parrhesia kullanmasına ya da bunu talep etmesine gerek yokken oyunda bir köle olarak gösterilen Elektra'nın parrhesia talebinde bulunduğu görülür. Anne – kız olsalar da Klytemnestra ve Elektra arasında tıpkı Pentheus ve hizmetçisi arasında olduğu gibi asimetrik bir ilişki vardır ve bu ilişkinin olduğu yerde alttakinin talebi, üsttekinin izniyle parrhesia sözleşmesi kurulur. Ancak Elektra ile annesi arasındaki bu sözleşmede Bakkhalar'daki Pentheus ile hizmetçisi arasındaki sözleşmenin ters çevrilmesi söz konusudur. Çünkü Elektra'nın özgür veya dürüst konuşması halinde cezalandırılmayacağına dair aldığı söz, Klytemnestra'nın cezalandırılmasına neden olur; bu olayların hemen ardından Klytemnestra çocukları Elektra ve Orestes tarafından öldürülür. (Euripides, 2008: 1165- 1175). Elektra'da da tıpkı Bakkhalar'da olduğu gibi parrhesia kullanan ya da iktidar tarafından parrhesia bahsedilen taraf zarar

görmez ancak parrhesia bahşeden taraf ya da bir kraliçe olarak iktidarı temsil eden Klytemnestra parrhesia bahşedilen tarafından öldürülür ve bu durum parrhesia kullanımının bir iktidarın sonu olabileceğini gösterir. Foucault bu durum için “Parrhesia anlaşması, Klytemnestra için her şeyi tepetakla eden bir tuzak halini alır” der. (Foucault, 2005a: s. 30).

Foucault’nun anmadığı ve iktidarın talebiyle kurulan başka bir parrhesia oyunu örneği Solon ile Lidya Kralı Kroisos arasındaki karşılaşmada kurulur. Atina’ya kendi adıyla anılan yasalarını koyduktan sonra Solon on yıllık bir dünya gezisine çıkar. Herodotos’a göre aslında bu gezi bahanedir çünkü Solon’un amacı kendi koyduğu yasalardan herhangi birini kaldırmasına yönelik kendisine yapılacak herhangi bir baskıdan kaçınmaktır. (Herodotos, 1991: I, 29). Bu gezi sırasında Sardes’e de uğrayan Solon, Kral Kroisos’un konuğu olur. Kroisos’un emriyle krallığın bütün hazineleri gezdirilen Solon, Kroisos’un karşısına çıkartılır. Solon’u bir bilge ve filozof olarak da düşünen Kroisos, Solon’un mutluluk konusunda herkesi geride bırakan kimseyi görüp görmediğini sorar. Solon bu kişinin Atinalı Tellos olduğu cevabını verir. Tellos’un insanların içinde en mutlu kişi olmasının nedeni zengin bir ülkede yaşayıp, güzel ve erdemli çocuklar yetiştirip, kendisi de varlıklı bir yaşam sürdürüp mutlu bir biçimde ölmüş olmasıdır. İkcililiğın kendisine geleceğini uman Kroisos bundan başka insanları mutluluk bakımından geride bırakan birini görüp görmediğini sorar. Solon ikinci olarak Argos soyundan Atinalı Kleibos ve Biton’u gösterir. Buna göre tanrıça Hera uğruna verilen bir şenliğe Kleibos ve Biton’un analarının arabayla gitmeleri gerekirken öküzler istenilen saatte tarladan dönmediği için iki kardeş kendilerini arabanın boyunduruğuna koşmuş ve kırk beş stadion boyunca arabaya koşulu bir biçimde analarını şenliğe taşımışlardır. Şenlikteki inanç sahibi herkes bu sahne karşısında kardeşlere dua eder, kurbanlar kesip onlar uğruna şölen verirler. Daha sonra tapınağa giden iki kardeş orada uyuya kalır ve bir daha uyanmazlar. İkinci sıranın da kendisinde olmadığını gören Kroisos, Solon’un zenginliğini küçümsediğini düşünüp bizim mutluluğumuzu hiçe mi sayıyorsun diyerek öfkelenir. Solon ise birine mutlu demek için ömrünü nasıl tamamladığına bakılması gerektiğini düşündüğünden her şeyin sonuna bakılması gerektiğini söyler çünkü ona göre Tanrı birçok insana mutluluğu yem olarak sunar ancak sonra da elinden çekip alır. (Herodotos, 1991: I 31, 32, 33). Solon’un sözlerinden hoşnut olmayan Kroisos onu sarayından kovar ancak

kendisi de bir süre sonra Pers kralı Kyros’a yenilir. Zafer sonrası Kyros eline canlı düşen Kroisos’u zincire vurulu bir biçimde bir odun yığının üzerine çıkartır, iki yanına ondörder tane Lidyalı çocuğuyerleştirir. Herodotos’a göre Kyros bunları bir ganimet sunusu olarak tanrılara kurban etmek için mi yapmış, bir adağını mı yerine getiriyormuş yoksa Kroisos’un ne kadar dindar biri olduğunu öğrenmiş de “gelsin tanrıların seni kurtarsın” mı demek istemiş bilinmiyordur. Odun yığının üstünde Kroisos “tam bir felaketin ortasında” diyor Herodotos “Solon’u düşünecek zaman bulabilmiş ve şu sözün tanrısal anlamını kavramıştı: “Hiçbir canlı mutlu değildir.” Herodotos’un anlatımıyla göğsünden derin bir inilti yükselen Kroisos karanlık bir dilsizlikten çıkarak, üç kez, “Solon” diye bağırır. (Herodotos, 1991: I, 86). Parrhesia konusunda bu sahne iki açıdan önem taşır. İlki, Solono sırada yönetimde olmasa da ikisinin de iktidarı temsil eden kişiler olması ve parrhesia oyununun, bir tür eşitsizlik söz konusu olsa da, iki tarafı iktidar olan unsurlar tarafından kurulması; ikincisi parrhesiastes’in ifade ettiği hakikatin kâhinin ifade ettiği hakikat gibi bir felaket anında açığa çıkmasıdır.

Sözcük olarak parrhesia’nın ilk ortaya çıktığı yer Euripides’in Fenikeli Kadınlar oyunudur. Bu oyunda parrhesia Oedipus’un oğlu Polyneikes’in sürgündeki ıstırabı olarak belirir. Oyunda Oedipus’un ölümünden sonra oğulları ve aynı zamanda kardeşleri olan Eteokles ve Polyneikes’in babalarının mirasını ‘keskin çelik’ ile bölüşecekleriyönünde bir kehanet vardır. İki kardeş bu kehanetin önüne geçmek için iktidarı paylaşmaya karar verirler. Buna göre, her biri bir yıl krallık edecektir. Hükümdarlığı ilk olarak büyük kardeş Eteokles’in almasına karar verirler. Eteokles hükümdarlığı sona erince iktidarı kardeşine devretmeyi reddeder ve onu sürgüne gönderir. Babasının tahtındaki payını ve Thebai kentini almak için Polyneikes bir orduyla kente geri döner. Oedipus’un eşi ve annesi olan İokaste, iktidarın keskin çelikle yani kılıçla bölüşüleceği kehanetinin de önüne geçmek için iki oğlunu ateşkes yapıp buluşmaya ikna eder. Buluşma yerine gelen İokaste ve Polyneikes arasında geçen konuşmada parrhesia yurttaşlara özgü konuşma özgürlüğü olarak gösterilir. Çünkü oğluna “Bir sürgününkalbini en çok yaralayan şey nedir?” diyerek sürgünde yaşadığı en zorlayıcı şeyi soran İokaste, “En kötüsü nedir bilir misin? Özgürce konuşma hakkından mahrumdur insan” cevabını alır. (Euripides, 1983: 386-394).



Antik Yunan site devletlerinde kölelerin konuşma hakkı yoktur ve bir kişinin site halkına özgürce hitap edebilmesi için yurttaş olması gerekmektedir. Eğer kişi yurttaş değilse, halka karşı özgürce konuşabilme hakkından da mahrumdur. Bu durumda sürgünedilmiş bir yurttaş, zihninden geçenleri özgürce söyleyebilmek olan parrhesia hakkından mahrum olduğu için bir köle ile aynı düzeydedir ve Fenikeli Kadınlar özgürce konuşabilme özgürlüğü olarak parrhesia'nın aynı zamanda yurttaş olmanın, yurttaş olmanın da parrhesia kullanabilme hakkının koşulu olduğunu gösterir.

Parrhesia kullanma yoksunluğu ile köle olma arasındaki bağlantıya işaret eden diğer oyun Euripides'in Hippolütos'udur. Oyunda evli bir kadın olan Phaedra'nın Hippolytos'a aşkını itiraf ettikten sonra söylediği, “Asla kocamın ve çocuklarımın onuruna leke sürmüş bir kadın olarak bilmeyecekler beni. Oğullarımın geri dönüp o şerefli Atina'da yaşamalarını, başlarını dik tutmalarını ve annelerinin adı sayesinde onurlu bir yaşam süren özgür insanlar gibi zihinlerinden geçeni dile dökmelerini istiyorum. Çünkü en cesur adamın bile annesinden ya da babasından bir utanç aklına takılacak olsa, gözleri bir köle gibi önüne düşer” sözleriyle ifade edilen parrhesia kullanma hakkı özgür yurttaş olmak ile bir tutulur. (Euripides, 2015: 420 - 425).

Antik Yunan düşüncesinde kişinin konuşma özgürlüğü anlamında da kullanılan parrhesia hakkından sadece sürgün edilerek mahrum kalınmaz; kişinin ailesine ait bir onursuzluğu biliyor olması da onu bu haktan mahrum bırakır. Burada dikkat çeken şey sadece yurttaş olmanın parrhesia kullanmak için yeterli olmadığı, parrhesia kullanımı için kişinin kendisinin ve ailesinin iyi bir üne sahip olması gerektiğidir. Foucault bu duruma, “Bu anlamda parrhesia, asil bir doğumdan ve saygı gören bir ünden kaynaklanan hem ahlaki, hem de toplumsal niteliklerin bulunmasını gerektirir” der. (Foucault, 2005a: s.26).

Parrhesia kullanma hakkı için yurttaş olmanın zorunlu olmasının gerektiği fikri Euripides'in İon oyununda daha belirgin hale gelir. Kehanet tartışmasının yürütüldüğü yerde belirtildiği gibi İon ayrıca hakikatin ortaya çıktığı yerin değiştiğini de gösteren oyundur. Oyunda hem parrhesia kullanımı için tam bir yurttaş olmanın gerektiği hem de hakikatin artık bir Tanrı kelamı olarak Dephoi'de değil, insansal bir faaliyet sonucu Atina'da ortaya çıktığı teması işlenir. Ayrıca parrhesia bağlamında oyunda, Kreusa'nın Apollon'u suçlamasıyla, diğer oyunlarda konuşma özgürlüğü olarak görünen parrhesia'ya eleştirel bir içerik de yüklenir.

Oyunda parrhesia kullanımı için tam bir yurttaş olma gerekliliği teması İon ile Ksuthos arasındaki diyalogda işlenir. Ksuthos, Apollon'a hiç çocuğunun olmadığını Kreusa ile bir çocuğun olup olmayacağını sorduğunda dışarıya çıktığında ilk karşılaşacağı kişinin çocuğu olduğu cevabını almıştır ve dışarıya çıktığında İon'a babası olduğunu söyler. Ksuthos'un onun babası olduğuna kuşkuyla yaklaşan ve Tanrı kelamını bir kenara bırakıp soru cevap şeklinde bir sorgulama yöntemini seçen İon, sonuçta gönülsüzce olsa da Ksuthos'un babası olduğunu kabul eder. Ksuthos'un bir yabancı gibi Atina'ya gelmesi davetini de kabul eden İon, yine de bu davet sonrası Atina'ya gitmesi durumunda yaşayabileceği kimi talihsizliklere dikkat çeker. Buna göre, annesi belirsiz olarak Atina'ya gitmesi durumunda, Atina yasalarına göre tam bir yurttaş sayılmak için hem annenin hem de babanın Atinalı olması gerektiğinden, tam yurttaş sayılmayacaktır. Dolayısıyla İon için asıl önemli olan annesini bulmaktır. “Eğer izin verirsen annemin Atinalı olması için dua ediyorum ki, onun sayesinde konuşma hakkına (parrhesia) sahip olabileyim” (Euripides, 1980: 670 - 675) diyen İon, bir yabancının soyu karışmamış bir şehre geldiği zaman adı vatandaş olsa bile ağız bir köle olarak kalacağını, konuşma hakkının olmayacağını söyler. Böylece bu oyunda bir taraftan Kreusa'nın Tanrı'yı suçlaması üzerinden açık sözlülük olarak parrhesia'nın kendinden daha güçlü birine yönelik eleştiri olarak ortaya çıkması diğer taraftan konuşma özgürlüğü olarak parrhesia kullanma hakkının tam yurttaşlara verilmesi olarak iki tür parrhesia sunulur.

Euripides oyunlarında parrhesia'nın olumsuz anlamda kullanıldığı tek metin Orestes oyunudur. Sözcük, annelerini öldürdükleri için yargılanan Elektra ve Orestes'in yargılandığı mahkemede neler olduğunu anlatan bir habercinin ağzından aktarılır ve cahilce açık sözlülük anlamında kullanılır. Mahkemede Orestes için ne hüküm verilmesi gerektiği tartışılırken söz alanlardan birinden bahsedilen ifadede geçer. Aslen Argoslu olmayan ve dili sürekli işleyen bir zembereğe benzetilen bu kişi için “Yaygaradan ve cahilce açık sözlülüktен (parrhesia) medet uman ancak dinleyicilerinin başını belaya sokacak kadar ikna edici konuşan biriydi” denilir. (Foucault, 2005a: s.48).

Sonuç olarak ilk kez Euripides oyunlarında görülen parrhesia sözcüğü üç farklı anlamda kullanılır. Buna göre parrhesia Fenikeli Kadınlar'da Polyneikes'in sürgünde yaşadığı acıyla konuşma özgürlüğü; Hippolütos'ta Phaedra'nın itirafıyla onurlu ve

soylu bir aileden gelme gerekliliği; İon'da İon'un annesinin kim olduğunu bilmesi gerekliliği üzerinden yokluğu köleliğe denk düşen özgür yurttaşların özgürce konuşabilme hakkıdır. Bu hak Bakkhalar'da ve Elektra'da görüldüğü gibi bir iktidar olarak kralın ya da kraliçenin izin vermesiyle özgür olmayanlar tarafından da edinilse de her durumda özgürce konuşabilmek anlamına gelmektedir. Parrhesia'nın ikinci anlamı İon'da Kreusa'nın yaptığı gibi kendinden güçlü birini cesurca eleştirebilmektir. Buradaki kullanılışlarıyla parrhesia olumlu bir anlama sahiptir ancak Euripides'teki üçüncü ve son anlamının işlendiği Orestes'te bu anlam "cahilce açık sözlülük ve yaygarayapmak" olarak olumsuz bir içerik de yüklenir. Foucault'ya göre bu son anlam parrhesia'nın kullanımıyla ilgili bir krize işaret eder. Ona göre bu sorunun iki temel veçhesi vardır. Bunlardan ilki parrhesia'nın sivil bir hak olarak görülüp her yurttaşın istediği zaman meclis önünde konuşup konuşamayacağı ya da bu hakkın sadece toplumsal statüleri ve kişisel erdemlerine göre belirlenecek belli yurttaşlara verilip verilmeyeceğine yönelik kimlerin parrhesia kullanma hakkına sahip olduğuyla ilgilidir.

Bu sorun herkesin parrhesia kullanabildiği eşitlikçi bir sistemle parrhesia'nın onu kullanabilecek yetiye sahip insanlara verildiği sistem arasındaki bir çelişkiye işaret eder. Foucault'ya göre bu çelişki ve ayrıca parrhesia'nın kurumsal olarak açık bir biçimde tanımlanmaması ve parrhesiastes'in söylediklerinden dolayı maruz kalabileceği olası cezalardan ya da misillemelerden koruyacak bir yasadan mahrum olması gibi nedenlerden dolayı parrhesia'nın kendisinin bir sorunsal olarak ortaya çıkmasına neden olur. Foucault'ya göre parrhesia'nın işlevi ile ilgili krizin ikinci veçhesi parrhesia'nın bilgi ve eğitimle olan ilişkisiyle ilgilidir. Çünkü parrhesia'nın tek başına hakikati açığa çıkarmada yeterli olmadığının düşünüldüğü yerde parrhesiastes'in hakikatle ilişkisinin katıksız dürüstlük ya da cesaretle kurulmadığı, bu ilişkinin eğitim ya da kişisel bir terbiye de gerektirdiği görülür. Ne tür bir eğitim ya da kişisel terbiye gerektiği başka bir sorunu olsa da herkesin kendi fikrini özgürce söyleme hakkına sahip olduğu demokratik bir politik sistemde kimin hakikati söyleyebileceğini anlama sorunu olarak parrhesia sorunu hakikatle ilgilidir. Bunun sonucu olarak Foucault'ya göre bir yönetim biçimi olarak demokrasiyle ilgili bir sorgulama ile hakikate dair bir sorgulamanın kesiştiği yerde ortaya çıkan parrhesia krizi, o zamana kadar Atina'da sorunsal niteliği taşımayan özgürlük, iktidar,

demokrasi, eğitim ve hakikat arasındaki ilişkiler konusunu da sorunsallaştırmıştır. (Foucault, 2005a: s. 60).

#### **2.4.2.Sokratik Parrhesia**

Foucault'nun belirlemesiyle İ.Ö. V. yüzyıl Atinalıları için sözel etkinlik, eğitim, özgürlük, iktidar ve mevcut politik kurumlar arasındaki ilişki, konuşma özgürlüğünün kavranışında bir krize işaret edecek biçimde sorunsallaşmıştır. Buradaki ana fikir demokrasinin herkese konuşma hakkı vermesinin doğuracağı olası sorundur. Çünkü demos'un (halk) iktidarda olduğu ve bütün yurttaşların hukuk karşısında eşit sayıldığı bir yönetim olan demokraside bu özgür konuşma hakkından dolayı kötü hatipler de söz sahibi olabilmekte ve onların halkı galeyena getirebilecek politik sistem için tehdit oluşturabilmektedir. Böyle bir politik sistemde parrhesia kullanımındaki konuşanla dinleyici arasındaki asimetri durum nedeniyle parrhesiastes'in ölçütü demos'a karşı koyabilme cesaretine sahip olabilmek olmalıdır. Böyle bir sistemde konuşma özgürlüğü olarak parrhesia, örneğin Platon'un Devlet'te demokrasi için söylediği "Serbestlik ve özgür konuşma her yerde geçerlidir; herkes ne isterse yapmak konusunda özgürdür. Hal böyleyken, her bir kişi kendi hayat tarzını kendi hazlarını gözetecek şekilde düzenler" (Platon, 1980: 557b) dediği yerde parrhesia olumlu bir anlam taşımayabilir.

Platon'un politik görüşlerinden ve düzene verdiği değerden hareketle parrhesia eleştirisinin nedeni olarak demokraside parrhesia kullanımının en kötü yurttaş siteyi etkileme olanağı vermesinden çok, herkesin kendi hayat tarzını, kendi hazzını gözetecek durumda düzenlemesi durumunda site için ortak bir logos ya da birlik olanağının ortadan kalkabilme tehlikesi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sorun hakikatin ne olduğundan çok hakikati söyleyenin kim olduğu ya da olabileceği sorununa taşınır. Hakikati taşıyanın ya da söyleyecek olanın kim olduğunun önem kazanması filozofu bir parrhesiastes figürü aramaya iter. Platon'un oldukça kısa olmasına rağmen içinde üç kez parrhesia sözcüğünün geçtiği Lakhes diyalogu, Sokrates'in bir parrhesiastes figürü olduğu yönünde önemli ipuçları taşır. (Platon, 1996b: 178a, 179c, 189a).

İlkinde Lysimakhos, bir dövüş hocasını izledikten sonra Nikias ve Lakhes'e, "Bazı insanlar bu tür idmanları alaya alırlar, öğüt isteyince de ne düşündüklerini

söylemeyip, öğüdü isteyeninin nasıl bir cevap aradığını anlamaya çalışarak duygularının tersini söylerler” der. (Platon, 1996b: 178a). Buradaki düşündüğünü söylemek parrhesia’ya karşılık gelir. İkincisinde parrhesia’nın açık yürekliliğe karşılık geleceği şekilde Lysimakhos, “Söylevimin başında da belirttiğim gibi sizlerle açık yürekli olacağız” der. (Platon, 1996b: 179c). Üçüncü olarak Sokrates’in nasıl konuştuğunu daha önce duymamış olan Lakhes’in Sokrates’le ilgili düşüncelerini anlatırken “Ona savaştakidavranışlarına bakarak değer biçtim ben ve içtenlikle söylüyorum ki güzel sözler söylemeye layık buldum” dediği yerde, samimiyete ve dürüstlüğe karşılık gelecek şekilde kullanılır. (Platon, 1996b: 189a).

Diyalogda Atina’nın saygın ailelerine mensup iki yaşlı adam Lysimakhos ve Melesias, oğullarına vermeleri gereken eğitimin nasıl olması gerektiğini düşünürler. Bu iki kişi babaları ünlü olmalarına rağmen o yaşlarına kadar özel öneme sahip ya da onur vesilesi olacak hiçbir şey yapmamışlardır; ne askeri bir sefere katılmış ne de kayda değer politik bir rol üstlenmişlerdir. İyi bir soydan geliyor olmanın insana site yaşamında dikkat çekici bir rol sahibi olmayı sağlamadığı dönemin Atina’sında sorun çocuklara verilecek eğitimin nasıl olacağı sorunudur. Bu bağlamda Atina’nın Sparta ile savaş halinde olduğu ve gençlere iyi bir eğitim verme iddiası taşıyan Sofistlerin çokça görüldükleri İ.Ö. V. yüzyılda Lakhes diyalogu eğitim sorunsalına yoğunlaşır. Bu dönemde Atina’daki eğitimle ilgili temel tartışma konularından biri de Spartalı zırhlı askerlere karşı Atinalı piyadelerin nasıl bir eğitime tabii tutulacaklarıdır. Örneğin askerlik konusunda çocuklara iyi eğitim vereceklerini iddia eden ama hiçbir savaşa katılmamış olan sofistler gerçekten iyi birer eğitimci midirler? Dolayısıyla sorun gençleri eğitecek kişilerin hakikatin ehli olup olmadığının nereden bilineceği, eğiticinin ayırt edici özelliklerinin neler olacağı sorunudur. Lysimakhos ve Melesias bu konuda karar vermelerinde yardımcı olmaları için çok sayıda zafer kazanmış deneyimli birgeneral ve önemli bir politik figür olan Nikias ve yine saygın bir general olan Lakhes’in bir öğretmen, atlet, teknisyen, oyuncu ve sanatçı olan Stesilaus’un gösterisine tanıklık etmelerini isterler. Lysimakhos ve Melesias, Lakhes ve Nikias’a Stesilaus’un dövüşme becerisinin iyi bir eğitimin parçası olup olamayacağı konusunda akıl danışır. (Platon 1996b: 178a - 181d). Nikias bu teknisyenin iyi bir eğitmen olduğunu düşünürken Lakhes, Stesilaus’un hiçbir savaşa katılmadığı gerçeğinden hareketle bu fikre karşı çıkar. (Platon, 1996b: 182d - 184c). Bu anlaşmazlık, iyi birer

asker ve politik figür olmanın parrhesiastes'in kim olabileceği konusunda karar vermede yeterli olmadığını gösterir. Bunun üzerine bir süredir orada bulunan Sokrates'e danışmaya karar verirler ve Sokrates'in eğitimin ruha yönelik bir eğitim olduğunu hatırlatmasıyla (Platon, 1996b: 185d) ve Lakhes'in Sokrates'e dair düşünceleri nedeniyle ruhlarının Sokrates tarafından sınanmasına, Foucault'nun deyişiyle, Sokratik parrhesia oyununu oynamasına izin verirler. Nikias'ın Sokrates'in ruhlarını sınamalarına izin verme gerekçesi, Foucault'ya göre, aynı zamanda Sokrates'in neden bir parrhesiastes olduğunu da açıklar. Sokrates'le yakın ilişkisi olan herkesin tartışma esnasında sürüklenip gittiğini ve bu gidişatın bir süre sonra kendi yaşamıyla ilgili izahata, Sokratik tartışmanın yaşamın sorgulanışına dönüştüğünü söyleyen Nikias, bu nedenle Sokrates'le onun istediği tarzda tartışmaya itiraz etmeyeceğini belirtir. (Platon 1996b: 187c, 188c). Foucault'ya göre Sokrates'in etik karakterinin serimlendiği bu yaklaşım Sokratik parrhesia oyununu Sokrates'le muhatabın ya da başka bir deyişle sınananın gözünden ifade eder. Foucault burada politik parrhesia ya da meclise hitap eden parrhesiastes'ten farklı olarak kişisel ve yüz yüze bir ilişki talep eden parrhesia oyunu söz konusu olduğunu düşünür. Foucault için bu durum Sokratik parrhesia oyununun ilk önemli noktasıdır. Diğer bir önemli nokta bu oyunda, meclisteki dinleyicinin edilgenliğinden farklı olarak Sokrates'in muhatabının Sokrates tarafından yönlendiriliyor olmasıdır. Politik parrhesia oyununda dinleyicinin edilgenliği onun dinlediği şeye ikna edilmesinden kaynaklanırken bios tartışmasında da belirtildiği gibi Sokratik parrhesia oyununda dinleyicinin Sokratik logos tarafından yaşamına dair bir izahata doğru yönlendirilmesi söz konusudur. “Burada dinleyici” diyor Foucault, “günlerini nasıl geçirdiğine ve o zamana kadar hayatını nasıl yaşadığına dair izahat vermeye yönlendirilir.” (Foucault, 2005a: s.77).

Foucault'ya göre, kuramsal olarak bakıldığında bu diyalog, konuşanların hiçbir diyalogun bir diğer konusu olan cesaretin akılcı, doğru ve tatminkâr tanımını veremediği için bir başarısızlık örneğidir. Ancak yine de diyalogun sonunda diyalogdaki kişiler (Nisias, Lakhes, Lysimakhos ve Melesias) oğulları için en iyi öğretmen Sokrates olacağı konusunda hemfikir olurlar. Sokrates de Lysimakhos'un bu talebini kabul ederve hem kendisi hem oğulları için kaygı duymaları gerektiğini söyler. (Platon, 1996b: 201b). “İşte burada” diyor Foucault, “bir kısmınızın bildiği

üzere benim pek sevdiğim bir kavramı kullanır: “epimeleia heautau”, yani kendilik kaygısı kavramı.” (Foucault, 2005a: s.73)

Sokrates’in cesaretle ifade bulan yaşamındaki söz ve eylem birliği hem onun bir parrhesiastes olma nedenidir hem de onu bir sofistten ayıran şeydir. Yukarıda gösterilen Stesilaus örneğinde olduğu gibi, nasıl ki Stesilaus’un dövüş ve savaş sanatında iyi bir öğretmen olması onun iyi bir dövüşçü ya da savaşçı olacağı anlamına gelmiyorsa,sofistin de cesaret üzerine son derece iyi ve güzel söylev vermesi onun cesur olacağı anlamına gelmez. Bu nedenle Sokrates’in söz ve eylem birliği onun özgür ve cesur olabildiğini gösterdiği için Sokrates parrhesia kullanabilecek bir parrhesiastes örneğidir. Ayrıca Sokrates’in yaşamında ve konuşmasındaki cesareti muhatabının düşüncelerine eleştirel bir karşılık verebileceği anlamı da taşır.

Diğer taraftan Sokratik parrhesia’nın tragedyalardaki politik parrhesia’dan ayrıldığı durumlar söz konusudur. Örneğin politik parrhesia, parrhesiastes’in halkla ya da kralla ilişkisinde de ortaya çıkarken Sokratik parrhesia iki insan arasındaki ilişkide belirir ve bu anlamda politik olmaktan ziyade felsefi ve etikdir. Ayrıca Sokratik parrhesia’da parrhesia kullanımının ona verilme nedeni olan etik karakteri Sokratik parrhesia’ya ontolojik bir içerik de katar. Ancak Sokrates’in ikili ilişkisindeki muhatabının bir kral ya da Savunma’da olduğu gibi iktidarın kendisinin olması Sokratik parrhesia’yı politik parrhesia’ya dönüştürür. Ayrıca politik parrhesia’da görülen logos, cesaret ve hakikat arasındaki ilişkiye Sokratik parrhesia’da yeni bir unsur olarak bios ögesi de eklenir. Bios’un Sokratik parrhesia’nın odak noktası olduğunu söyleyen Foucault, “Sokratik parrhesia etkinliğinin amacı, muhatabı logos’la, erdemle, cesaretleve hakikatle Doryen bir armoni uyarınca akort edilebilen bir yaşam (bios) tarzını seçmeye sevk etmektir” der. (Foucault, 2005a: s. 81).

Sokrates bunu yaparken daima politika yapmaktan kaçmış, halka ya da meclise karşı konuşmaktan sürekli imtina etmiştir. Ancak bunun nedeni politik bir karakter olmamasından değil, eğer politikaya bulaşırsa erken öleceğini ya da öldürüleceğini ve kendisine Tanrı tarafından verildiğini düşündüğü vazifesini yapamayacağını zannetmesindendir. Ayrıca eğer Sokrates politikayla uğraşsaydı kendi ifadesiyle ne kendisine ne de Atinalılara bir faydası dokunacaktır. Bu nedenle Foucault Sokratik parrhesia’yı politik parrhesia’dan ayırır ve politik parrhesia’ya Solon örneğini verir. Buna göre, Atinalılar’ın Devleti’nde de anlatıldığına göre, genç Peisistratus

kişisel sultasını ilan edip Atina üzerinde hükümrانlık kurmaya ve tiranlığı uygulamaya yeltendiği için Atina özgürlüğünü kaybetmek üzereyken Solon, meclise gelmeye karar verir. Solon, Peisistratus'un kendine yakın korumalar tutmasını onun yurttaşları mücadele edilmesi gereken düşman olarak gördüğüne yorar. Buna göre hükümrان yurttaşları düşman olarak görüyorsa yurttaşların da silahlanması doğal olacağından Solon meclise zırh ve kalkanla gelir ve Peisistratus'a yakın koruma yetkisi veren meclise seslenir. Meclise, "Ben bazılarıңызdan daha uzak görüşlü bazılarıңызdansa dahayürekliyim. Peisistratus'un tiranlığı ele geçirmeye çalıştığını anlamayanlar, kendilerinden daha uzak görüşlü; bunu bildikleri halde ses çıkarmayanlar da kendilerinden daha yürekli olduklarını kimselerdir." (Aristoteles, 2005: s.20) diyen Solon burada Foucault'ya göre iki tür parrhesia kullanmıştır. Bunlardan ilki meclise zırh ve kalkanla geldiği için Peisistratus'a karşıdır çünkü bununla onun ne yapacağına yönelik hakikati açık eder; ikincisi Peisistratus'u anlamayan ve anladığı halde ses çıkarmayan meclise yönelik bir hakikat söylemidir. (Foucault, 2018: s. 64).

Sokrates'in durumu ise uzak görüşlülüğü ya da politik zekâsıyla ilgili değil yalnızca ve yalnızca etik karakteriyle ilgilidir. Sokrates'in başkalarının yaşamlarının sınanmasında bir denektaş olması ya da Sokrates'in basanos karakteri, Sokratik parrhesia'nın açığa çıkaracağı hakikatin muhatabının yaşamına dair bir hakikat olduğunugösterir. Bu bağlamda Sokratik parrhesia'da sorun kişinin hakikatle ne tür bir ilişki kurduğu ve kurulan bu ilişkinin kişinin yaşamında ne tür ontolojik ve etik ifadeler bulduğu sorundur ki böylece Sokratik parrhesia, hakikatle kurduğu uyumlu ilişkisindendolayı bir denektaş olan Sokrates'in ontolojik özelliği olarak açıklanabilir.

Foucault'ya göre Yunan – Roma kültüründe ortaya çıkan felsefi etkinliğin büyük bir kısmı bir takım parrhesia oyunlarının oynanmasını gerektiriyordu. Ona göre bu kültürlerin felsefi etkinlik alanında ortaya çıktığı biçimiyle parrhesia, öncelikle bir kavram ya da tema değil, bireylerin kendileriyle olan özel ilişkilerini şekillendirmeyi deneyen bir pratiktir. Bu nedenle, bu kültürlerde parrhesiastes'i tanımlayan belirleyici ölçüt, parrhesiastes'in yurttaşlığında ya da entelektüel becerilerinde değil, onun logos'u ile bios'u arasındaki uyumda bulunur. Ayrıca felsefi parrhesia'nın amacı meclisi ya da halkı etkilemek değil, bir insanı kendisi ve başkaları için kaygı duymaya ikna etmektir. Bu yüzden felsefi parrhesia'da erek meclis ya da halk değil



değiştirilmesi düşünölen muhatabın hayatıdır. Bunun önemi felsefeden hareketle değiştirilecek bir yaşam kipi ya da kazanılacak bir varoluş modunun felsefi parrhesia'yı bir tür yaşama sanatı da kılmasıdır. Çünkü Antikçağ ve geç dönem Roma ile erken dönem Hıristiyan felsefesindeki parrhesia oyunlarında parrhesiastes'in amaçladığı şey muhatabın yaşamının dönüştürölmesinde ortaya çıkan davranış modelleri ve varoluşun bütününe değıştiren bu tür deneyim kipleridir. Sokratik parrhesia'nın ayırt edici özelliğı, parrhesiastes rolünün Atinalı politik liderlerden Sokrates'e kaymasıyla parrhesia'nın da politikadan felsefeye geçmiş olması, parrhesia'nın Sokrates'le ya da Sokratik parrhesia'yla felsefi parrhesia'ya dönüşmesidir.

Foucault'nun işaret ettiğı bu parrhesia biçimleri arasında herhangi bir kronolojik ilerleme bulunmaz. Bu parrhesia biçimleri neredeyse aynı zamanda ortaya çıkar ancak tarihsel olarak kaderleri aynı değildir. Euripides'de işlenen parrhesia biçimleri herhangi bir geleneğe yol açmazken Sokratik parrhesia'nın Kinikler ve diğer Sokratik okullar aracılığıyla uzun bir geleneğe sahip olması Sokratik parrhesia'nın öğretilen ve aktarılabilen bir tekhne olduğı anlamına da gelir. Foucault'ya göre, Sokrates'te en öndegelen sorunlardan biri logos, hakikat ve nomos içeren politik parrhesia'yı logos, hakikat ve bios içeren etik parrhesia ile çakışacak hale getirmenin yollarını belirlemektir. (Foucault, 2005a: s.83). Ona göre bu çaba Kriton, Devlet ve Yasalar'da tartışılan felsefi hakikatin ve ahlaki erdemin nomos yoluyla siteyle nasıl ilişkilendirilebileceğı sorununu doğurur.

#### **2.4.3.Kinik Parrhesia**

Sokrates'te temellenen geleneklerden olan Kinik felsefede nomos ile bios arasındaki sorunlu ilişkinin kesin bir karşıtlığı söz konusudur. Bu gelenekte parrhesiastesrolünü oynayacak tek kişi herhangi bir politik kuruma ve nomosa karşı sürekli olarak olumsuz ve eleştirel bir tutum takınan Kinik filozoftur. Bu bağlamda bu gelenek için Sinoplu Diogenes tam bir parrhesiastes örneğidir ve konuşma özgürlüğü olarak parrhesiaKinik felsefe için en temel kavramlardandır. Laertios'un aktardığına göre dünyada en güzel şeyin ne olduğı sorulduğunda Diogenes, “Konuşma özgürlüğüdür” cevabını verir. (Laertios, 2007: s. 280).

İ.Ö. 412 yılında doğan Diogenes banker bir babanın oğludur. Anlatıldığına göre devlet bankası babasının elindeyken babası paranın değerini düşürdüğü ya da kalpazanlık yaptığı için Atina'ya sürgüne gönderilirler. (Antisthenes & Diogenes: 2020: s.45). Ancak bu işi kendisinin yaptığına yönelik rivayetler de bulunur. Laertios'un aktardığına göre yönetici olduğunda işçiler tarafından bunu yapmaya itilmiş, kendisi de Delphoi tapınağına giderek bunu yapıp yapmaması gerektiğini danışmış, Tanrı'dan "Paranın değerini değiştir, başkalaştır" cevabını almış ancak Tanrı'nın sözünü yanlış anlayarak sahte para bastırmış ve iş ortaya çıkınca da sürgüne gönderilmiştir. Yine Laertios'un anlattığına göre babasından para alıp sahtesini yaptığı, babasının bu yüzden zindana atıldığı ve kendisinin de kaçtığı rivayet edilir. Bu anlatıma göre Delphoi'ye gelerek sahte para basıp basmamayı değil, adını en çok hangi yoldan duyuracağını sormuş ve "Paranın değerini değiştir, başkalaştır" cevabını almıştır. (Laertios, 2007: s. 264).

Diogenes'in yaşamına dair bu anlatımların hepsinde de ortak olan Delphoi'de Tanrı'ya danışmış olması ve para ile ilgili bir cevap alarak farklı nedenle olsa da tıpkı Sokrates gibi tapınaktan gelen bir söz tarafından bir görev yüklenmiş olmasıdır. Sokrates ile arasındaki bu uyum bütün gelenek boyunca vurgulanır, örneğin Platon'un ona "Delirmiş Sokrates" dediği söylenir. (Antisthenes & Diogenes: 2020: s.59). Platon'un derslerini zaman kaybı, Platon'un kendisini gururlu ve kibirli olarak gören ve Platon'la sürekli bir mücadele ve atışma halinde olan Diogenes için Platon, kuramsal olarak da başarısız bir filozoftur. Platon felsefesini insanlara dokunmadığı için eleştiren Diogenes'in Platon için "Bu adamın bize ne yararı oldu? Bunca zamandır felsefe yaptığı halde henüz kimseyi incitmedi" dediği ve Platon'un bir davetine katıldığında halılara basarak Platon'un boş gururunu çiğnediği söylediği aktarılır. (Laertios, 2007: s. 265). Platon'u kuramsal olarak da yetersiz bulan Diogenes'in, Platon'a "Yasalarla ilgili kitap mı yazdın?" diye sorduğu, Platon "Evet" deyince, bu kez, "Ne garip sen devlet kitabını yazmamış mıydın?" dediği Platon "Yazmıştım" diye cevap verince bu kez de "Orda yasalar yok muydu?" diye sorduğu anlatılır. (Antisthenes & Diogenes, 2020: s.62).

Foucault'ya göre Diogenes'in Delphoi'den aldığı "paranın değerini değiştir, başkalaştır" buyruğunda vurgulanması gereken ilk unsur adet, kural ve nomos ile tedavüldeki para arasındaki bağıntıdır. Nomisma'nın para, nomos'un da yasa olduğu

gözönünde bulundurulursa paranın değerini değiştirmek mevcut kurallara ve yasalara karşı belirli bir bakış açısı benimsemektir. Ayrıca değiştirmek ya da başkalaştırmak illa paranın değerini düşürmek anlamına gelmediğinden paranın değerini değiştirmek paranın üstündeki resmi silerek başka bir resimle değiştirip daha yeni ve başka bir para biçimi olarak paranın gerçek değerini kazanmasını sağlamak olarak da okunabilir. Foucault için Kinizmdeki paranın değerini değiştirmek ifadesiyle anlatılmak istenen de bu ikinci yorumdur. (Foucault, 2018: s. 198).

Zamanın birçok felsefesiyle birtakım ortak özellikler dizisiyle kendisini sunan Kinizmin Antik felsefe için her filozofun kendini görebileceği ve görmesi gerektiği bir kırık ayna işlevi gördüğünü söyleyen Foucault için bu aynada filozof ne kendini ne de felsefesini net olarak görebilir. (Foucault, 2018: s. 202). Kırık ayna olma özelliği Kinizmin aykırılığına da işaret ettiğinden Foucault'ya göre bu felsefe sıradan felsefeden bir skandal da çıkarmıştır. Buna göre felsefenin en sıradan konularını bile felsefe için kırılma noktası haline getiren Kinizm çağdaşı olduğu felsefenin içinde bulunduğu özelliklerden bazılarını yakalamış ancak bunları sarsıcı bir faaliyet aracılığıyla yeniden kullanmış ve bunu bir husumet ve savaş çıkarma niyetiyle yapmıştır. Bu anlamda çağının felsefi sorunlarını kendisine sorun etmiş ancak bunu çağının felsefesi dâhil hiçbir kurumla barışık bir biçimde gerçekleştirmemiştir.

Hakikati ifade etme cesareti olarak parrhesia'nın kullanımında Kinikler, eleştirel vaazlar, skandala yol açacak davranışlar ve Foucault'nun "kışkırtıcı diyalog" dediği teknikler olmak üzer üç temel parrhesia tekniği kullanırlar. Antik felsefe filozoflarının büyük bir bölümünde ve özellikle Sofistlerde ve Stoacılar da rastlanan vaaz sürekli bir söylev türüdür. Vaaz hakikatin sadece toplumun belli bir grubuna değil, herkese söylenmesi gerektiği düşüncesini içerir ve günümüz toplumunda da hakikati söyleme pratiklerinden biridir. Dinleyici kitleleri oldukça sınırlı olsa da bir vaaz şeklinde sık sık öğretilerini anlattıkları konuşmalar yapan filozofların bu tutumu Kinikler için elitist bir dışlamadır. Bu dışlamadan hoşlanmayan Kinikler geniş kitlelere hitap etmeye çalışırlar ve bu nedenle bir okulda ya da bir cemaatte değil de örneğin tiyatrolarda, dinsel buluşmalarda, atletizm yarışmalarında, bir tiyatro oyununda görünür, izleyicilerin ortasında ayağa kalkar ve bir konuşma yaparlar. Kamusal vaazlar Platoncu diyaloglarda sofistlerin bir edimi olarak görünse de Kinik vaazların kendine has nitelikleri vardır. Buna göre Kinik vaazlar daha çok toplumsal kurumlara, hukuk

kurallarının keyfiligineve bu tür kurum ve kurallara bağılı herhangi bir yaşam tarzına yönelirler. Bu anlamda Kinik vaazın ayırt edici özelliğı eleştirel olması ve cesaret gerektirmesidir. Örneğın özgürlük konusunda konforu reddeden Kinik vaazlar politik kurumlara ve ahlaki kurallara yönelik eleştiri biçiminde gerçekleşir. Kinik vaazlardaki cesaret politik parrhesia’daki konuşmacının politik bir gözü peklikle meclis veya Prens önünde meclise veya Prens’in düşüncelerinin aksine görüş bildiren politik parrhesiastes’in cesaretinden farklıdır. Kinik parrhesia’daki kullanılan hakikati söyleme cesareti, Foucault’nun “Sokrates ironisi” dediğı ve hakikati söyleme cesaretinin ikinci türü olarak gördüğü Sokratik cesareti de barındırır ancak ondan da farklıdır. Foucault’ya göre insanların, öfkesini, hışmını hatta dava açmalarını göze almayı ifade eden Sokrates ironisinde söz konusu olan insanların kendileri için kaygılanmalarını teşvik edecek bir hakikat biçimini, bildiklerini bilmedikleri bir bilmenin içine kaydırmaktır. (Foucault, 2018: s.203).

Hem politikadaki gözü peklikten hem de Sokrates ironisinden farklı olarak Kinik hakikat cesareti, insanların ilke olarak gördükleri şeyleri onlara kınatmayı, yadsıtmayı vehor görüp aşağılamalarını sağlamayı amaçlar. Kinik hakikat cesaretini Foucault, “Kinik skandal” olarak adlandırır. (Foucault, 2018: s. 203). Yaşamın bütünüyle teşhir edildiğı, insanın yaşamını sergileyerek kendini riske attığı ve hakikatin ancak bu biçimde açığa çıktığı Kinik skandalda hakikat söylemin oluşturduğu bir riskle değil, doğrudan yaşamın kendisinin riske atılmasıyla ortaya çıkarılır. Bu anlamda Kinik felsefe için felsefe ile yaşam bir bütünlük arz eder ve Kiniklerde yaşam felsefi olarak kurulur.

Kinik parrhesia’nın kullanımı kamusaldır ve bu kullanım kolektif alışkanlıkları, kanıları, terbiye standartlarını vb. sorgulama konusu haline getirecek skandal niteliğindeki davranış ve tutumlarla gerçekleşir. Bunun için çeşitli yöntemler kullanan Kinikler, örneğın rolleri tersyüz eder ya da bir kuralı kuralın kabul edildiğı bir alandan alıp geçerli olmadığı bir alana aktarırlar. Açık sözlülüğüyle herkesi rahatsız eden Diogenes’in İsthmia Festivali’ndeki atletizm ve atıcılık yarışlarındaki bir davranışı bu tekniğe örnek gösterilebilir. Buna göre, Diogenes sanki atletizm dalında yapılan yarışlardan birini kazanmış gibi çam yapraklı bir tacı alıp başına takar ve bu davranışıylakendisini cezalandırmak, dışlamak ve kendisinden kurtulmak isteyen yargıçlara nihayet aradıkları fırsatı verir görünür ama Diogenes, güreş, koşu ve disk

atma gibi konularda zafer kazanan atletlere oranla çok daha büyük bir zafer kazandığını, yoksulluğu, sürgünü, arzularını ve kendi kötülüklerini yendiğini bu yüzden başına taç taktığını söyler. Ayrıca oyunlar esnasında, iki atın birbirleriyle kavga edip tepiştiklerini ve bunu biri kaçana kadar sürdürdüklerini görünce de atların yanına giderek tacı birinci gelen atın başına takar. (Foucault, 2005a: s. 97). Foucault’ya göre rollerin tersyüz edildiği ve bir kuralın, kuralın kabul edildiği alandan kuralın kabul edilmediği başka bir alanataşındığı bu simetrik kaydırmada, “İsthmia oyunlarında birini taçla ödüllendirdiğinizde gerçekte ne yapmış oluyorsunuz? Eğer tacın takılma nedeni bir ahlaki zaferse Diogenes de taç takılmayı hak etmiştir. Eğer mesele yalnızca fiziki güç üstünlüğü ise atın taçlandırılmaması için hiçbir neden yoktur” gibi hakikate dair birtakım sonuçlar çıkar. (Foucault, 2005a: s. 98).

Kinik parrhesia kullanımında skandal yaratan eylem tekniği birbiriyle çelişik ve mesafeli görünen iki davranış kuralını bir araya getirerek de oluşturulur. Skandal yaratan eylem tekniği aynı zamanda Kiniklerin başvurduğu başka bir teknik olan utanmazlığı da kullanmayı gerektirir. Utanmazlık ve birbiriyle çelişik iki davranış kuralını bir araya getirme tekniği bedensel ihtiyaçlar meselesiyle ilgili olarak Diogenes’in başka bir eyleminde somutlanır. Buna göre herhangi bir skandal taşımayan ve bedensel ihtiyaçla ilgili olan yemek yeme edimini Diogenes onunla çelişik başka bir eylemle birleştirir ve utanmazlığı da dâhil ederek bir hakikat ifadesinde bulunur; agorada yemek yediği için aynı mekânda mastürbasyon yapmasının önünde engel olmadığını düşünerek açık alandamastürbasyon da yapar. Yemek yediği alanda mastürbasyon yaparak Diogenes, iki eylemin de bedensel ihtiyaçları karşıladığını gösterir. (Foucault, 2005a: s. 98). “Keşke ovuşturmakla da karnın açlığı geçse.” (Laertios, 2007: s. 272).

Parrhesia’nın kamusal alandaki kullanımına örnek teşkil eden Kinik parrhesia’nın başvurduğu ve temelini Sokrates’te bulan tekniğe Foucault “kışkırtıcı diyalog” der. Foucault, Dio Chrysostom’un (40 - 115) Krallık Üzerine Dördüncü Diyalog’undaki bir pasajı bu tekniğe örnek gösterir. İskender ile Diogenes’in karşılaştığı meşhur sahnenin anlatıldığı bu pasaj Diogenes’e yönelik övgüler içerir. Eşitsizler arasındaki bir karşılaşmayı anlatan bu sahnede dünyayı fethetmek isteyen İskender’den farklı olarak Diogenes’in istediğini yapabilmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymamasından dolayı İskender’in aslında kendini Diogenes’ten aşağıda gördüğü ve

biraz da onu kısılandığı anlatılır. Ayrıca burada her ne kadar kral ya da iktidar olan İskender olsa da parrhesia oyununun Diogenes tarafından kurulduğu görülür. Foucault'ya göre İskender ile Diogenes arasındaki bu karşılaşma politik iktidar ile hakikatin iktidarı arasındaki mücadeledir. Bu mücadelede parrhesiastes figürü olan Diogenes ya da hakikatin iktidarı, sürekli bir tehlikeyi kabullenir ve bu tehlikeyle yüzleşir.

Anlatıldığına göre Asya seferi öncesi İskender Diogenes'i ziyaret eder. Diogenes'i selamlayan İskender'i "bir aslanınki gibi korkunç bir bakışla yoklayan" filozof, kraldan biraz kenara çekilmesini ister çünkü o sırada güneşleniyordur. Filozofun kendisi karşısında korkuya kapılmaması ve soğukkanlılığını koruması karşısında memnuniyet duyan İskender'le Diogenes arasında kurulan parrhesia oyununun kendine has birtakım özellikler vardır. Her şeyden önce oyun kurucu iktidar ya da kral değil, Diogenes'tir çünkü bu oyunda İskender sorar Diogenes cevaplar. Kışkırtıcı diyaloga denk gelen başkabir teknik Diogenes'in İskender'in gururunu incitme çabasıdır. Örneğin İskender'in piç olduğunu ve kral olma iddiasındaki birinin bir oyunda galip gelip kafasına taç takarak krallığını ilan eden bir çocuktan farksız olduğunu söyler. (Foucault, 2005a: s. 101). Muhatabın gururunu inciterek ona iddia ettiği şey olmadığını göstermek Kinik parrhesia oyununun özelliklerindendir. Muhatabın gururuna yönelik saldırı sonrasında diyalogun devam ediyor olması muhatabın parrhesia sözleşmesinin sınırına ulaştığını ve parrhesia oyununu kabul ettiğini gösterir; İskender Diogenes'le tartışmaya, onun küstahlığını ve hakaretlerini kabul etmeye razıdır. Bu aynı zamanda hakikat için gururunun incinmesini göze alan İskender'in bilge kral olduğunu da örnekler. İskender'in Diogenes'in hakaretleri karşısında öfkelenmesi, sahneyi terk etmeye yeltenmesi hatta bazen Diogenes'e fiziki şiddet uygulamaya kalkışması Kinik parrhesia oyununun parrhesia sözleşmesinin sınırlarında oynandığı anlamına gelir. Krallığın da tartışıldığı bu sahnede Diogenes İskender'e arılar arasında doğa tarafından seçilen bir kral olduğunu, sadece bu arının iğnesinin olmadığını çünkü işareti sayesinde bütün arılar tarafından kral olarak kabul edildiğini ve bu yüzden kimseyle savaşmak zorunda kalmadığını oysa İskender'de böyle bir kraliyet nişanı bile olmadığını söyler. "Bana öyle geliyor ki sen sadece bütün silahların üzerinde dolaşmakla kalmayıp o şekilde uyuyorsun" diyen Diogenes, bir insanın silah taşımamasının korktuğuna işaret ettiğini ve korkan bir insanın kral olma

konusunda asla bir köleninkinden daha büyük şansa sahip olamayacağını söyler. (Foucault, 2005a: s. 102). Buradaki akıl yürütme silah taşıyorsan korkuyorsun, korkuyorsan kral olamazsın, İskender de silah taşıdığına göre kral olamaz şeklindedir ve hedef İskender'in gururudur. İskender'in gururunun incindiği, “mızrağını savurmanın kıyısından döndüğü” yerde Diogenes, İskender'i oyuna çekebilmek için Sokratik ironiden daha incelikli bir hile türü olarak iki yola başvurur. Bunlardan ilki bir tür hakikat vaadidir; İskender oyuna devam etmesi durumunda hakikati öğrenecektir. “Bu söylediklerimden dolayı öfkelenebilir, hoplayıp sıçrayabilir benim dünyanın en rezil insanı olduğumu düşünebilir, dünya âlemin gözü önünde bana kara çalabilir ve hoşuna gidecekse mızrağınla beni delik deşik edebilirsin” diyen Diogenes, böyle bir durumda İskender'in hakikatten mahrum kalacağını söyler ve ekler, “zira sana hakikatisöyleyecek tek insan benim ve onu başka kimseden öğrenemeyeceksin.” (Foucault, 2005a: s. 103). Foucault'ya göre burada Diogenes'in ortaya koyduğu, sınırları yeniden belirlenen ve düsturu “Ya beni öldürürsün ya da hakikati öğrenirsin” olan yeni bir parrhesia sözleşmesi söz konusudur. Diogenes'in diyalog kesilecekken İskender'i oyuna çekmek için başvurduğu ikinci hile muhatabın övgü olarak algılayacağı şeyler söylemektir. Örneğin piçliği konusunda İskender'e “Philuppus'un senin baban değil de bir ejderha ya da Ammon ya da bir Tanrı ya da bir yarı – Tanrı ya da bir vahşi hayvan olduğunu söyleyenler Olympialılar değil midir? Böyle bir durumda pek tabii ki sen bir piç olacaksın” diyen Diogenes karşısında İskender gülümser daha önce olmadığı kadar memnun olur ve Diogenes'in terbiyesiz olmak şöyle dursun, insanların en kibarı ve iltifat etmeyi gerçekten bilen bir kişi olduğunu düşünür. (Foucault, 2005a: s. 104). Bu tür diyalogları cahil bir kafadan cehaletin farkındalığına giderken çapraşık ve dolambaçlı bir yol çizen Sokratik diyaloglar karşısında Foucault büyük öfke sıçramaları ve barışçıl bir dövüş, bir muharebe ya da bir savaşa benzetir. Yine de Sokratik diyaloglarla ortak olan yanlar da söz konusudur. Örneğin Diogenes'in krallığa yönelik ahlaki tasviri İskender'in düşündüğü şey olmadığını yani gerçek bir kral olmadığını keşfetmesine, bir tür cehaleti kavramasına neden olur. İskender bir kişinin nasıl iyi bir kral olacağını sorunca Diogenes, iyi bir kralın ne bir zorluğun altında kalacağını ne de iştahına yenik düşeceğini, nasıl ki biri kaptanlar gibi davranmadan kaptan olamayacaksa kralca davranmadan da kral olamayacağını söyler. Bu durumda Foucault'ya göre Diogenes, İskender'e gerçek anlamda bir kral karakterinin özel statü, soy, güç gibi unsurlara bağlı olmadığını, kral

olmanın tek yolunun kral gibi davranmaktan geçtiğini ve gerçek bir kralolmanın ancak Kinik filozofla aynı tür ethos'u benimsemekle mümkün olacağını gösterir. Foucault açısından bu noktada İskender için söyleyecek hiçbir şey kalmaz. (Foucault, 2005a: s. 106). İskender'in "İskender olmasaydım Diogenes olmak isterdim" (Laertios, 2007: s. 268) sözü de burada anlam kazanır.

Kinik parrhesia'nın bir söylemden çok Kinik filozofun kendi yaşamıyla sunuluyor olması ve Kinik yaşamın bütünüyle felsefi yaşam olarak kurulması bu yaşam modeliyle hakikat arasındaki ilişkiyi öne çıkarır. Buna göre Kinik yaşam aletheia'nın bütün özelliklerini (açıklık, saflık, uygunluk, düzgünlük) barındırır. Kinikler için felsefe tıpkı Stoacılar da olduğu gibi yaşama karşı hazırlanma ya da bir tür silahlanma faaliyetidir. Buhazırlanma faaliyeti, Foucault'nun ifadesiyle her şeyden önce kişinin yaşamına dair kaygı duymasını gerektirir ve Sokrates'le kuramsallaşan "kendinle ilgilen" ilkesini merkeze taşır. Kinikler için kendinle ilgilen ilkesi felsefenin konusu olarak evrenindüzeni, dilbilgisi, matematik ya da müzik gibi konuları değil, yaşamda doğrudan faydalı olacak şeyleri almayı gerektirir. Ayrıca Kinik yaşam ilkesi yaşamın toplumsal ya da politik değil doğanın ve logos'un kuralları olarak belirlenen kurallara uymasını talep eder. Bütün bu ilkeler Kinizmin çağdaşı olan felsefelerde de bulunabilir ancak Foucault'ya göre "paranın değerini değiştir, başkalaştır" ilkesi beşinci ilke olarak çağdaşları içinde yalnızca Kiniklere aittir. (Foucault, 2018: s. 205).

Foucault'ya göre Kinik yaşam Batı felsefesinde felsefe pratiği için kurucu niteliktedir ve önemi de temsil ettiği hattın Platonculuk gibi, başka dünya metafiziği değil, başka yaşam teması sunmasından kaynaklanır. Aletheia'nın açıklık ilkesiyle kurulan saklısız yaşam Kinizmde sürekli işlenen bir tema olarak görünür. Kinizmde açık yaşam davranışın ideal bir ilkesi olarak değil, yaşamın gündelik ve maddi gerçekliği içinde herkesin bakışına açık bir biçimde kurulan yaşamdır. Herhangi bir yerde yemekten, uyumaktan ve konuşmaktan çekinmeden kurulan Kinik yaşama açıklığını veren unsurlar Kinik filozofun çıplaklığı ve evsizliğidir. Evin sırların, yalnızlığın ve başkalarının bakışlarından korunma alanı olarak algılandığı yerde Diogenes'in fiçıda ve neredeyse çıplak olarak sürdürdüğü yaşam Kinik yaşamın açıklığıdır. Laertios'un anlattığına göre Korintos dışında Kraneion gymnasium'unda harmanisine sarılmış bir biçimde ölü bulunduğu dostları uyduğunu zannederler ve ancak hırkasını kaldırıncaya öldüğünü anlarlar. (Laertios, 2007: s. 283). Bu yaşam ilkesi



gereği mahremiyet, sır ya dahalka kapalılık gibi şeyler söz konusu olmadığından Kinik filozof yaşamını halkın kalabalık olduğu yerlerde geçirir, daha çok oyunlarda ve tiyatrolarda ortaya çıkar, Foucault'nun dediği gibi “yaşamının her anını adeta bir tanık olarak ifadesi alınıyormuşçasına herkese sunar.” (Foucault, 2018: s. 220). Kınığın yaşamını bu biçimde açıklık ilkesine göre kurması onun hakikat anlayışındaki evrenselliğe de işaret eder.

Kinik yaşamın aletheia'nın saflık ya da yalınlık ilkesi gereği katıksız ve bağısız olması kendine yabancı olan bütün unsurları dışlamasını sağlar. Daha sonra Epikürosçulukta ve Stoacılıkta bulunan yaşamın dışsal unsurlardan bağımsız olması bir tür kendine yeterlilik anlamı taşır. Kinik yaşamda bağımsızlık ya da saflık ilkesi kendini yoksulluğun kabul edilmesi değil, sahip olunan şeylerden sıyrılmayı gerektiren gerçekve etkin bir yoksulluk olan yoksul yaşam biçiminde de gösterir. Doğru yaşamın yalın ya da yoksul yaşam olduğu fikri Sokrates'te de görülen bir temadır ancak Sokratik yalınlık Kinik için yeterli gelmeyebilir. Foucault'nun aktardığına göre Diogenes'in bir Sokrates eleştirisine göre örneğin Sokrates bir eve, eşe hatta sandaletlere sahip olduğu için Sokratik tutum Kinik tutum değildir. Kinik yoksulluk daha çok Diogenes'in yalın yaşamında ifadesini bulur ve örneğin bir çeşmede ellerini kullanarak su içen bir çocuğu görünce sahip olduğu tek kap olan su içmek için kullandığı kâseyi anlamsız diyerek atmasında somutlanır. (Foucault, 2018: s. 224).

Yaşamın etkin ve sınırsız bir biçimde yoksul olarak kurulması yaşamın hakikatle ilişkisinde aletheia'yı tersine çevirecek şekilde bir tür bağımlılık ve aşağılanmakla sonuçlanır. Çünkü yoksulluğun yaşamda sınırsız olarak ilerletilmesi çağın Yunanı için kabul edilemez olan köleliğe, dilenmeye, aşağılanmaya ve onur kavramını göz ardı etmeye neden olur. Aynı durum aletheia'nın üçüncü ilkesi olan uygunluk ve düzgünlüğün tam olarak yaşama uygulandığı zaman da görülür. Buna göre düzgünlük yada uygunluk ilkesi gereği doğru yaşam doğaya endekslendiğinden doğaya uygun olmayan hiçbir şey Kinik yaşam tarafından benimsenmez. Dolayısıyla kinik yaşam örneğin evliliği, aileyi kabullenmemek, serbest birlikteliği savunmak ve ensest üzerindeki tüm yasakları reddetmek zorunda kalır. Böyle bir durumda doğru yaşam modeli olarak doğaya uygun Kinik yaşam çağın Yunanı için rezilce sayılan hayvan yaşamını benimsemiş olur; Diogenes köpek gibi yaşar. Foucault'nun aktardığı ve

büyük ölçüde Diogenes’e adanan bir Dio Chrysostom metnine göre Laios, Delphoi kâhininden “bir çocuk sahibi olma ya da onu ortada bırak” şeklinde bir buyruk alır. Chrysostom’a göre kehanet “ne bir çocuk sahibi ol ne de onu ortada bırak” anlamına gelir ancak Laios bu sözü yanlış anlamış hem bir çocuk sahibi olmuş hem de onu ortada bırakmıştır. Chrysostom’a göre Laios böylece Oedipus’un meyvesi ve mirasçısı olduğu bir aptallığı gerçekleştirmiştir. Buna göre eğer Oedipus aptallık etmeyip Delphoi kâhinine Kreon’u göndermek yerine kendisi gitseydi kehaneti kabul edip babasını öldürdüğünü, annesiyle evlendiğini ve ondan çocukları olduğunu anlardı ve birinin babasını öldürmesinin, annesiyle birlikte olmasının ve kendi kardeşlerinin babası da olmasının neredeyse bütün hayvanlarda olan bir şey olduğu böyle bir durumun her gün kümesinde şahit olduğu şey olduğunu söylerdi. Tam olarak uygulandığında kavramı ters yüz edecek biçimde ve kendi çağının kabullenemeyeceği sonuçlar doğuran uygunluk ilkesinin ensesti olumlaması Kinik için olağan bir durumdur. Uygunluk ilkesinin bu sonucu için Foucault, “Kinik ensesti de içeren doğal bir modele atıfta bulunur” der. (Foucault, 2018:

s. 230). Sonuç olarak Kinik yaşam modelinde parrhesia yaşamın hakikatle ilişkisinde Kinik’in kendi yaşamı olarak bazen skandala dayalı bazen utanmazca ama her seferinde kamusal alanda ve cesaret gerektiren bir pratik olarak ortaya çıkar ve bu pratikte parrhesia için gerekli olan hayatın riske atılışı hakikati söylemek için değil, doğrudan yaşamın kendisiyle ilgilidir.

Kinik yaşamın mevcut bütün kurumlar, değerler ve kurallarla çatışma halinde olması esaslı bir hakikat söylemi için gerekli olan başkanın konumlandırılmasına metafizikten değil yaşamdan hareketle olanak verir. Böylece hakikat cesareti Kiniklerde söylemden eyleme geçer. Kinik bu tersine çevirmeyi kendi için kendine karşı ve başkaları için başkalarına karşı mücadele biçiminde Foucault’nun ifadesiyle militancabir yaşamla gerçekleştirir. Militan sözcüğünün Antik Yunancada bir karşılığı yoktur ama Foucault’nun da belirttiği gibi Kinik pratikte daha sonra Batı ahlakındaki militan yaşam temasına karşılık gelecek çok sayıda kavram, imge ve sözcük vardır. Örneğin başkalarının Kiniklere ve Kiniklerin de kendilerine karşı kullandıkları “köpek” sözcüğü ya da düşmanlara yaklaşıp onları ısırarak bekçi köpeği teması, art niyetsizlik, iyiliklerin en yücresi uğruna kendi yoksulluğuna tahammül etmek gibi temaların hepsi modern militanlık kavramına

yakındırlar. (Foucault, 2018: s. 248). Ayrıca Kinik pratik ya da militanlığında başkalarını kendi inancına çevirmek, yeni yoldaşlar kazanmak, herkese hitap etmek ve eğitim gerektirmemek, yasalara ve kurumlara saldırmak gibi unsurlar söz konusu olduğundan Kinik pratik, mutlulukları için kendi yoldaşlarına araçlar sağlamayı amaçlayan bir pratikten çok ileriki zamanlarda Heidegger'in dünya dediği şeyi değiştirmeye yönelik bir praksis olarak görünür. Bu anlamda Kinik pratik değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelik devrimci bir faaliyettir. Bu faaliyetler sırasında açık yaşamın çıplaklık ve utanmazlıkla, yalın yaşamın yoksullukla ve düzgün yaşamın hayvanlıkla kurulmasıyla da doğru yaşam için öngörülen unsurlar ya da aletheia'nın ilkeleri, yaşama tam olarak uygulandığında kavram tersine döner. Böylece Batı düşüncesinin insantanimındaki tüm kültürel unsurlar ters yüz olur çünkü Kinik filozof Foucaultcu birifadeyle yaşama sanatında teknik olarak hakikati uygular, hakikati bir yaşam formu olarak sunar ancak bir başka olarak ortaya çıkan bu yaşam formu kabul edilebilir değildir. Yine de felsefe tarihi için oldukça önemlidir çünkü Kinizm birçok felsefi sorunu felsefe için kırılma noktası haline getirmiş,\* hakikat cesaretine yeni bir ışık tutmuştur.

#### **2.4.4. Stoacı Parrhesia**

Parrhesia'nın evrim sürecindeki uğraklarından biri ya da oyunun gerçekleştiği bir başka alan Stoa felsefesinde rastlanan kişiler arası ilişkilerdir. Örneğin, Plutarkhos'un (46 - 119) *Moralia*'sında sadece parrhesia sorununa ayrılmış ve teması gerçek bir parrhesiastes'i ayırt etmenin yollarının ne olduğuna yoğunlaşan bir metin

---

\* Bu kırılma Kinizmi Foucault'nun tarih anlayışından dolayı Foucault için ayrıca önemli kılar. Foucault'ya göre Marx'a kadar götürülebilecek yeni bir tarih anlayışı söz konusudur ve bu tarih anlayışına göre tarih, bir süreksizlik dâhilinde ilerleme biçiminde değil kopmalar ve kırılmalarla bir süreksizlik biçiminde gerçekleşir. Anıtın doküman olarak değil, dokümanın anıt olarak görüldüğü bu yeni tarih anlayışında "Tarih dokümanı organize eder, parçalara ayırır, dağıtır, düzene sokar, seviyelere ayırır, serileri gerçekleştirir, doğru olanı doğru olmayandan ayırır, elemanları tespit eder, birlikleri tanımlar, ilişkileri açıklar." (Foucault, 2016a: s. 17). Foucault'nun örneğin Frankfurt Okulu'yla tartışması da yine tarih anlayışıyla ilgilidir. Onların tarih anlayışının kendisini hayal kırıklığına uğrattığını söyleyen Foucault'ya göre Frankfurt Okulu doğrudan tarihle ilgilenmemiş, baştan yapılmış araştırmalara ve değeri çoktan biçilmiş bir tarihe başvurmuştur. Bunlardan kimilerinin kendisini tarihi inkâr etmekle suçladıklarını söyleyen Foucault tarihsel araştırma konusunda başkalarının ulaştığı sonuçlardan hiçbir zaman tatmin olmamış, çalıştığı alanın tarihini kendisi yapmaya çalışmıştır. (Foucault, 2019: s. 100- 101).

vardır. Foucault'nun da önemsedığı bu metinde, örneğin “Neden kişisel yaşamımızda bir parrhesiastes rolü üstlenen dostumuzun olmasına gereksinim duyarız?” gibi bazı noktaların altının çizilmesi gerekmektedir. Plutarkhos'un kişisel yaşamda bir parrhesiastes'in zorunluluğu için gerekçesi kişinin kendisiyle ilgili “kendini sevme” ilişkisinden kaynaklanır. Plutarkhos'a göre kişinin kendini sevmesi olayı herkesi kendi kendisinin en önemli ve en büyük dalkavuğu yapar. Kişinin kendisini sevmesi ayrıca başkası tarafından gururunun ve arzularının onaylanmasının kolayca kabul edilme nedenidir. Buna göre kendi kendini galeyana getirmekten hoşlanan kişi aslında kendi kendini seviyor demektir. Plutarkhos'a göre böyle bir kişi kendisinin her türlü iyi nitelikle donatılmış olmasını ister ve kendini böyle tasavvur eder. Ona göre bu tür şeylere yönelik arzu doğal olsa da kişinin bu tür niteliklerle ilgili duyduğu gurur tehlikelidir ve önlenmesi gerekir. Ancak hakikatle ilişkisinde kişinin kendini galeyana getirmesi aslında Tanrı düşmanlığıdır çünkü kendi kendini galeyana getiren kişi karşıdakinin kendisi hakkında yanılsamalara kapılmasına, kendisiyle ilgili bir tür cehalete kapılmasına neden olur ve böylece bir Tanrı düsturu olan “Kendini bil” yargısına karşı konumlanır. (Foucault, 2005a: s. 108).

Ben sevgisinden dolayı herkesin kendi kendisinin doğal dalkavuğu olduğu bu düşünceye göre kişinin kendisine karşı dalkavukluğu, gerçek bir parrhesiastes ile bir dalkavuğu ayırmanın önündeki engellerdendir. Böyle bir durumda sorun bir kişinin dalkavuk mu yoksa gerçekten parrhesiastes mi olduğunun nasıl anlaşılacağı sorunudur. Ayrıca gerçek bir parrhesiastes'i bir dalkavuktan ayırt etmenin önündeki engellerden biriben sevgisiyse diğeri parrhesiastes'i fark etmeye yönelik merakın olmamasıdır.

Bu düşünceye göre gerçek bir parrhesiastes'i anlayabilmek için ilki tıpkı Lakhes'teki gibi, gerçek bir parrhesiastes'in söyledikleriyle eyledikleri arasında bir birlik ya da uyum, diğeri parrhesiastes'in seçimleri, kanıları ve düşünceleri hakkındaki sürekliliği, devamlılığı, istikrarı ve değişmezliği olmak üzere iki ölçüt kullanılabilir. Bu ikinci ölçüt Stoacılık için merkezi kavramlardan olan zihnin istikrarlılığına işaret eder. Buna göre kendini kandırma ya da aşırı derecede yüceltmeyi ortadan kaldırma ile zihnin sürekliliğini sağlama birbirine bağlı iki ahlaki etkinliktir çünkü kişinin kendilik bilgisini edinip kendini tam olarak ayırt etme becerisini göstermesi aynı

zamanda aynı noktaya bağlı kalıp hiçbir şey tarafından yerinden oynatılamaması demektir.

Ben sevgisinden kaynaklanan kendini kandırma ile kişinin kendine dair bilgisinin eksik olduğunu fark etmemesi aynı şey değildir. Foucault'ya göre Plutarkhos'un vurgusuyalnızca kişinin bir şey bilmediğini görmekten aciz olduğuna değil bir sonraki bölümde tartışılacak kim olduğunu bilmekten de aciz olduğuna yönelik kendilik bilgisiyle ilgilidir. Aristoteles'in parrhesiastes'in cesaretini de örnekleyecek biçimde yüce gönüllü, pısrık ve kendini beğenmiş arasında yaptığı ayırmadaki kendini beğenmişin cehaleti bu durumu açıklar görünüyor. Buna göre Aristoteles'in yüce gönüllüde gördüğü cesaret parrhesiastes'in cesaretidir. Aristoteles için yüce gönüllülük adından da anlaşılacağı gibi büyük şeylerle ilgilidir; yüce gönüllü büyüklük bakımından uça, gereken bakımından ortadadır. Aristoteles için yüce gönüllü kendisinin en büyük şeylere layık olduğunu düşünür. Buna göre layık olmak dışa ait iyilerle ilgilidir ve dışa ait iyilerin en büyüğü de tanrılara sunulan onurlandırmadır. Dolayısıyla yüce gönüllü onurlar ve onursuzluklar konusunda gerektiği gibi olandır. (Aristoteles, 2011: 1123b - 20). Aristoteles için her erdemde büyük olma onun özelliği olduğundan en büyük şeylere layık olan yüce gönüllü iyi insandır. Aristoteles açısından yüce gönüllü için hiçbir şey büyük olmadığından yüce gönüllü, hiçbir zaman silahını bırakıp kaçmayacağı gibi herhangi bir haksızlıkta da bulunmaz. Aristoteles'e göre yüce gönüllü her bakımdan iyi olduğu için onurlandırılmaya layıktır. "Onur erdemin ödülüdür ve iyilere verilir." (Aristoteles, 2011:1123b - 35). Egemenlik, zenginlik gibi ölçülü olduğu konuları yüce gönüllü, onurdan dolayı tercih eder. Yüce gönüllü küçük şeylere değer veren biri olmadığı gibi az şeye değer verdiğinden tehlikeyi de sevmez. "Ama" der Aristoteles, "büyük tehlikeleri göze alır ve yaşamını sakınmaz." (Aristoteles, 2011: 1124b - 8). Aristoteles'in belirlemesiyle gizlenmek ve kanılardan çok doğruyu gözetmemek korkanın işi olduğundan ve yüce gönüllü şeyleri küçümsediği, istihza dışında hep doğruyu söylediğinden rahatça konuşur, nefretini ya da sevgisini açıkça gösterir. (Aristoteles, 2011: 1124b -25).

Yüce gönüllünün karşısında olanlar ya aşırıya kaçar ya da eksik kalırlar. Bunagöre yüce gönüllünün özelliklerinden eksik kalan pısrık, aşırıya kaçan kendini beğenmiştir. Aristoteles'in belirlemesine göre pısrık, iyi şeylere layık olduğu halde

kendini onlara yakıştırmaz ve kendini layık olduğu şeylerden mahrum bırakır. Bu tür kişiler aptal değildirler ama çekingendirler. Diğer taraftan kendini beğenmişler aptal ve cahildirler çünkü bir tür yanılgıdadırlar; kendilerini tanımıyorlardır. Onlar, Aristoteles’in ifadesiyle, “giyim kuşama düşkündürler, süslenip püslenirler; kendi talihliliklerinin görünmesini isterler ve bundan ötürü onurlandırılmak için bunlardan söz ederler.” (Aristoteles, 2011: 1125a - 30). Plutarkhos’un ben sevgisinden kaynaklanan kendini kandırma ve bu nedenle kendilik bilgisinden yoksunluk yüce gönüllünün özelliklerinin aşırıya kaçtığı kendini beğenmişlikte görülür.

Foucault’nun da dikkat çektiği gibi kendi hakkında kendini kandırmak ve dünyadaki ya da düşüncelerindeki değişikliklerin etkisinde kalmak gibi unsurlar Hristiyan geleneğinde de gelişip önem kazanan konulardır. Erken dönem Hristiyan tinselliğinde Şeytan hem kendini kandırmanın hem de zihnin hareketliliğinin yani Tanrı’nın temasının ruha verdiği, ruha sağladığı sağlamlığın karşıtı olarak düşünülür ve bu bağlamda parrhesia erken dönem Hristiyanlık için olumsuz bir anlam yüklenir. Sonuç olarak ben sevgisinin neden olduğu gerçek bir parrhesiastes’in nasıl anlaşılacağı sorunu Plutarkhos için kişinin eylemi ile söylemi arasındaki birlik ve davranışlarındaki istikrardan hareketle anlaşılabilir görünmektedir ve böyle bir kişiden dost olarak söz edilebilir.

Foucault için Galenos’un (130 – 200) Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi adlı metni de gerçek bir parrhesiastes’in nasıl anlaşılacağı sorununun işlendiği metinlerdendir. Galenos da tıpkı Plutarkhos gibi, kişinin kendi duygularından kurtulabilmesi, kendinin kim olduğunu bilebilmesi için bir parrhesiastes’e ihtiyaç duyduğunu düşünür ve o da gerçek bir parrhesiastes’i tanımanın önündeki güçlüğü temelinde kendini sevme olgusunu görür. Galenos’a göre herhangi birini galeyana getirmeyen, güçlü ve zengin kişilere adıyla hitap etmeyen, onları ziyaret etmeyen, onlarla yemek yemeyen, disiplinli bir yaşam süren birinin doğru söylediği düşünülebilir. (Foucault, 2005a: s. 112). Hakikati söyleme konusunda bu düşüncede yeni olan şey, kişisel ilişkilerdeki parrhesia oyununda parrhesiastes’in herhangi bir tanıdık ya da dost olmasının zorunlu olmadığı görüşüdür. Bu bağlamda parrhesiastes’in tanıdık ya da dost olmasının gerekmemesi ilk kez Galenos’ta ortaya çıkar. Hatta Galenos’a göre, parrhesiastes’in tamamen tarafsız olabilmesi için tanınmayan biri olmasıda iyidir. Bu düşünceye göre birine o kişi hakkında dürüst

tavsiyelerde bulunan iyi bir hakikat anlatıcısının ne o kişiden nefret edip ne de o kişiyi seveceği için iyi bir parrhesiastes kişinin daha önce özel bir ilişkisinin olmadığı biri olmalıdır. Ancak bu durum bir parrhesiastes'in rast gele seçilmesi gerektiği anlamına gelmez. Çünkü örneğin yoksul birinin bir zengini övme ihtimali yüksek olduğundan bir yoksul bir zengin için iyibir parrhesiastes olamaz.

Foucault'ya göre İ.S. ilk iki yüzyılın felsefi ve ahlaki literatüründeki çeşitli parrhesia oyunu tekniklerindeki sorun, muhatabın yaşamına dair hakikati ortaya çıkarmaktan ya da söylemekten ziyade kişinin kendisi hakkındaki hakikatle yüzleşmesine yöneliktir. Kişinin kendisi hakkındaki hakikatle yüzleşmesi Antik Yunan'daki askesis kavramını gerektirir. Her ne kadar Batı dillerindeki ya da Hristiyan kültüründeki çilecilik (asceticism), köken olarak askesis'ten gelse de Antik Yunan düşüncesi için kavram, çileciliği değil, herhangi bir pratik terbiyeyi ya da araştırmayı ifade eden daha geniş anlamlı bir kullanıma sahiptir. Örneğin Yunanlılara göre herhangi bir teknik ya da sanat ancak mathesis ve askesis yani teorik bilgi ve pratik terbiye yoluyla öğrenilebilir. Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesinin neredeyse genelinde bir yaşama sanatı olarak düşünülen felsefe de teorik bilginin yanında bir de pratik terbiye talep eder.

Muhataptan ziyade kişinin kendisiyle ilgili hakikati ortaya çıkarmasına, kişinin kendini sorgulamasına yönelik metinlere Seneca'da (İ.Ö. 4 – İ.S. 65) sıkça rastlanır. Örneğin Seneca'nın Öfke Üzerine metnini Foucault bu bağlamda değerlendirir. Kendine yönelik sorgulamayı kendine açtığı bir tür dava olarak gören Seneca, her gece uyumadan önce kendini kendi kurduğu mahkemeye çıkardığını söyler. Söz konusu mahkemede yargılanan da yargılayan da kişinin kendisidir. Dolayısıyla böyle bir mahkemede kişinin kendini yargılaması, kendine yönelik itiraflarla gerçekleşen bir tür vicdan muhasebesidir. "Işıklar gözümün önünden gittiğinde ve uzun zamandır bu alışkanlığımın bilincinde olan karım sessizleştiğinde bütün günümü gözden geçirir, tüm yaptıklarımın ve söylediklerimin izini sürerim" diyen Seneca'nın bu yargılamada kendi kendine söylediği şeyler daha çok gün içinde yaşanan olumsuzluklardır. (Foucault, 2005a: s. 117). Örneğin gün içinde bir tartışmada fazla saldırgan davranmışsa ya da birini yapması gerekenden daha büyük bir açık sözlülükle azarlamışsa bunlar kendi kendine itiraf edilir ve yine kişi kendi kendine bunları bir daha yapmaması konusunda telkinde bulunur.

Senecacı kendini sorgulamada Seneca'nın kendisinin "sorgulayıcısı" [speculator sui] olduğunu söylediğine dikkat çeken Foucault, buradaki speculator sözcüğünün sorgulayıcı ya da müfettiş anlamına geldiğinin ve bunun tipik örneğinin bir gemideki yükü ya da bir evi inşa eden işçilerin yaptığı işi teftiş eden kişi olduğunun altını çizer. (Foucault, 2005a: s. 119). Burası önemlidir çünkü scrutor fiili hukuka değil, iş yönetimine ait bir sözcüktür. Senecacı sorgulamada kişi tam olarak kendisi üzerine hüküm veren bir yargıçtan ziyade Foucault'nun ifadesiyle, "İş bittikten ya da yıllık işler tamamlandıktan sonra hesapları kontrol eden, malların stok kaydını tutan ve işlerindöğru yapıp yapılmadığına karar veren bir yönetici gibidir." (Foucault, 2005a: s. 119). Dolayısıyla Senecacı kendini sorgulamada tipik adli ifadeler kullanılsa da sorgulama sürecinde işleyen prosedür adli değil, yönetseldir ve bu bağlamda sorgulama günün bir tür muhasebesini çıkarmaya yöneliktir. Bu nedenle Senecacı kendini sorgulamada ortayaçıkan ve yapıldığı kabul edilen hatalar ya da aşırılıklar birer günah olarak değil kendine koyulan davranış kurallarıyla uymayan birtakım davranışlar olarak görülür ve kendilik mahkemesinde yapıldığı kabul edilen hatalar ya da aşırılıklar sonrası bir tür günahçıkmaya ya da kendini cezalandırmaya yönelinmez.

Foucault'nun parrhesia bağlamında Antikçağ metinlerini okumasındaki hareket noktası hakikatin ne olduğuyula ilgili bir "hakikat nedir?" sorunu değildir. Foucault bu metin okumalarında ya da çözümlemelerinde daha çok hakikat anlatıcısı ya da bir etkinlik olarak hakikat anlatımının kendisiyle ilgilenir. Dolayısıyla sorun Antikçağ'da Yunanlıların ya da Romalıların bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu anlamalarını sağlayacak içsel ya da dışsal ölçüleri çözümlemek de değildir. Söz konusu olan şey, hakikat anlatıcısının rolünün Antik Yunan felsefesinde ne kadar farklı biçimlerde sorunsallaştığı, hakikati söyleyecek kişinin kim olabileceği sorununun nasıl sorunsallaştığını göstermektir fakat "Kim hakikati söyleyebilir?" sorusu başka bir dizi sorular da ortaya çıkarır. Örneğin bir kimsenin kendini hakikat anlatıcısı olarak tanıtmamasını ve böyle görülmesini sağlayacak ahlaki, etik ve ruhsal koşulların ne olduğu; dünya, doğa, site, eylem, insan vb. hangi konularda hakikati söylemenin önemli olduğu; hakikati söylemenin sonuçlarının ne olacağı; hakikati söyleme ile iktidarın uygulanması arasındaki ilişkinin ne olduğu bu sorulardan



birkaçıdır. Stoa felsefesi bu sorulardan kimilerinin ve soruların cevaplarının kristalize olduğu anlardan biridir.

Sonuç olarak Antikçağ'da hakikatin ifade ediliş tarzlarından ya da ortaya çıkış biçimlerinden biri olarak parrhesia kendine ait bir tarihselliğe ve evrimsel bir süreçle sahip olsa da kehanet, tekhne ve bilgenin hakikati ifade ediliş biçimlerinden farklı olarak kendine has özelliklere sahiptir. Örneğin geçirdiği bütün evrimsel süreçle rağmen açıklık, cesaret ve sözün söyleyene ait olması gibi unsurlar parrhesia'nın karakteristik özelliklerindendir. Ayrıca bir felsefi söylem biçimi olarak parrhesia'nın hakikati politik ve etikten bağımsız olarak değil tersine politika ve etiği de içerek şekilde kurduğu görülür. Foucault'nun Antikçağ felsefesinde dört doğru söyleme kipinden biri olarak konumlandığı parrhesia bu çalışmada işlendiği biçimiyle felsefede artık unutulmuş bir söylem tarzıdır. Ancak Kinik parrhesia birtakım gelenekler üzerinden izlerini devam ettirir ve bu gelenekler takip edildiğinde cesarete dayalı eleştiri formunda yeni bir felsefi söylem biçimi olarak parrhesia söyleminin kurulması mümkün hatta gerekli görünür. Mümkündür çünkü söz konusu gelenekler buna izin verir. Gerekli olduğu için özellikler kriz anlarında felsefeye içinde politikanın ve etiğin de barındığı bir söz söyleme olanağı verir.

Kinik parrhesia'nın ardıllarını Foucault XIX. yüzyıldaki kimi politik pratiklerde görür. Kinizmin veya hakikatin baskın ve şiddetli bir dışavurumu olarak bir yaşam biçimi fikrinin XIX. yüzyıl boyunca devrim pratiğinin ve devrim hareketinin bir parçası olduğunu söyleyen Foucault, Kinizmle Modern Avrupa dünyasının devrimci hareketini Modern Avrupa'daki devrimci hareketin de yalnızca politik bir proje değil aynı zamanda militanca bir yaşam biçimi olmasıyla birbirine bağlar. (Foucault, 2018: s. 159). Buna göre örneğin gizli bir toplumsallık biçimi değil de sendika örgütlenmelerinde ve siyasi partilerde devrimci işlevleriyle görünüp tanınan, hedef ve faaliyetlerini toplumsal ve politik alanda ortaya koymanın peşinde olan bir militanlık türü söz konusudur. Komünist Manifesto'daki "Komünistler görüşleriyle amaçlarını gizlemeye gönül indirmezler" sözü bunun somut örneğidir. (Marx & Engels, 2003: s. 165). Modern Avrupa devrimci pratiğinde militanca yaşamın gerektirdiği bir başka unsur yine Kinik felsefenin ardılı sayılabilecek bir varoluş tarzı biçiminde kişinin yaşamıyla hakikate şahitlik etmesi konusudur. Bu varoluş tarzının toplumun adetleri, gelenekleri ve değerleriyle köprüleri atmak zorunda olduğunu söyleyen Foucault'ya

göre bu varoluş tarzı yine Kinik varoluşu gibi başka bir yaşam olarak görünür. Devrimci militanlık olarak kurulan bu başka yaşamda Foucault, Sokrates döneminde ortaya konan doğru yaşam temasını da bulur. (Foucault, 2018: s. 160). Foucault'ya göre, Dostoyevski, Rus nihilizmi, Avrupa ve Amerika anarşizmi ve aynı zamanda hakikat için ölme noktasına kadar giden terörizm sorunu bu bağlamda incelenmelidir. Son olarak Foucault için örneğin üzerine yerleştirilen kişiyi de öldüren bir bomba ile ölme noktasına kadar giden anarşizm ve terörizm, “Yunan felsefesi tarafından hakikat yaşamına dair temel bir ilke olarak konan hakikat cesaretinin bir tür sınıra geçiş, dramatik ve cinnet dolu bir geçiş gibi görünür.” (Foucault, 2018: s. 160). Dolayısıyla Foucault'ya göre hakikatin peşinden gitmek, hakikati ortaya çıkarmak ve bunun için hayatını kaybetmek ve başkalarının kanını akıtmak pahasına hakikatin patlamasını sağlamak, soyu Avrupa düşüncesi genelinde bulunabilecek bir şeydir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. KENDİLİK SORUNU

Hakikatin yaşamla ilişkisinde düğümlendiği sorulardan biri de özne ile hakikat arasındaki ilişki sorunlarından da olan ve Stoacı parrhesai’da parrhesia’nın amacı olarak görünen kendilik bilgisiyle de ilgili kendilik sorunudur. Batı felsefesi tarihinde özne ile hakikat arasındaki ilişkiler sorununun kurucu ilkesi olarak genellikle Delphoi tapınağındaki kendini tanı önermesi (gnothi seauton) düşünülmüştür. Felsefenin daha başlarında “Kendini tanı” önermesiyle ifade edilen sorun örneğin Thales için en zor şeydir. Thales’e dünyadaki en zor şeyin ne olduğu sorulduğunda “Kendini tanımak” dediği söylenir. (Laertios, 2007: s. 25). Yine örneğin Herakleitos’un “Kendimi keşfettim” (Herakleitos, 2005: 237) sözü Nietzsche için “kendini tanı”nın uygulanmış halidir. (Nietzsche, 2015: s. 73). Foucault’ya göre ise bu “kendini tanı” önermesi Batı felsefesinde felsefe için kurucu unsurlardan olan “kendinle ilgilen”, “kendine özen göster”, “kendin için kaygılan” biçiminde de çevrilebilen Foucault’nun “kendilik kaygısı” (epimeleia heautou) dediği kavramın gölgede kalmasına ya da unutulmasına neden olur. Ona göre bu gölgede kalmanın asıl nedeni hakikat ve hakikatin tarihi meselesiyle ilgilidir ve rasyonel zeminini Platon’da bulan hakikate erişmek için öznenin herhangi bir özel durumunun gerekmediğine göndermede bulunan mantığa dayalı bir bilme biçimi olan Foucault’nun “Kartezyen an” dediği sorunda bulur. Bu kavramsallaştırmaya geçmeden önce kendilik kaygısına daha yakından bakmakta fayda var.

#### 3.1. KENDİLİK KAYGISI

Her ne kadar “heautou”, kendi ya da kendilik olarak çevrilse de meditasyon anlamına gelen “melete” ile ilgili bir kavram olan “epimeleia”, ilgilenmek, kaygılanmak, idman, egzersiz gibi anlamlar taşır ve kişinin kendi kendine uyguladığı, kendinin sorumluluğunu aldığı, arındığı, kendini değiştirdiği, dönüştürdüğü biçim değiştirdiğiylemleri de adlandırır; yalnızca bir ilgiye değil bir uğraşlar kümesine de işaret eder. (Foucault, 2015: s. 15). Ayrıca aile reisinin etkinlikleri, uyuklarını gözetken hükümdarın görevleri, bir hastaya ya da yaralıya bakmak için gereken şeyleri, tanrılara ve ölümlere karşı görevleri belirtmek için de epimeleia terimi kullanılır.

(Foucault, 2018: s. 336). Görüldüğü gibi herhangi bir şey üzerine çalışma, uygulama, didinme anlamına gelen çokvurgulu bir sözcüktür. Örneğin Xenophon'da malvarlığına gösterilmesi gereken özeni ifade eder. (Foucault, 2005b: s. 210).

Kendilik kaygısı kavramı kişinin hem başkalarıyla hem hakikatle hem de kendi kendisiyle ilişkisiyle ilgili bir tutuma işaret eder. Buna göre başkalarıyla ilişkide kendilik kaygısı, şeyleri göz önüne alma, dünyada durma, eylemde bulunma, başkalarıyla ilişkideolma biçiminin teması olarak kendine, başkalarına, dünyaya dair belli bir dikkat ve bakışbiçimidir. Kendisi üzerinden hakikatle ilişkide kendilik kaygısı bakışı dünyadan, başkalarından kendi içine doğru çevirmekken kişinin kendi kendisiyle ilişkisindeyse meditasyon, geçmişin hafızada korunması, vicdan muhasebesi, kendilerini zihnesundukları ölçüde temsillerin tutulması teknikleridir. (Foucault, 2015: s. 15).

Cinselliğin Tarihi'nin Üçüncü Kitap'ının da başlığı olan ve Foucault'ya göre "kendini tanı"nın ortaya çıktığı her yerde onunla bir aidiyet ilişkisi kuran kendilik kaygısı kökeni itibariyle entelektüel ya da felsefi bir tutumu değil Antik Yunan kültürünün, özellikle Lakedaimonia'nın yaşama dair eski bir hükmüdür. Plutharkos'un aktardığına göre Spartalı Aleksandridos, "Siz Spartalılar biraz acayipsiniz. Çok toprağınız var ve araziniz uçsuz bucaksız. Niye kendiniz ekip biçmiyorsunuz?" anlamındaki bir soruya "kendimizle ilgilenmek için" cevabını verir. (Foucault, 2015: s.30; 2018: s. 331). Buna göre felsefeye çok da olumlu değerler yüklemeyen Spartalılar için kendilik kaygısı felsefi bir uğraş değil politik, ekonomik ve toplumsal bir ayrıcalıkla ilişkili olarak siyasi bir ayrıcalığın sağladığı bir varoluş biçiminin olumlanmasıdır. Yine örneğin Pers kralı Kyros kendilik kaygısını mutluluğun koşulu olarak görür; fetihleri tamamladıktan sonra kendisine düşenin kendisiyle ilgilenmek olduğunu düşünür. Tanrıların tüm dilekleri gerçekleştirmedikleri için kınanamayacağını söyleyen Kyros, "Eğer büyük işler yaptığımız için kendimizle ilgilenemez ve bir dostumuzla keyif çatamazsak o zaman mutluluğa rahatlıkla veda edebiliriz" der. (Foucault, 2018a: s. 331).

Antikçağ düşüncesinde pozitif bir değeri olan kendilik kaygısına Foucault'ya göre,kavramın ifade edildiği formülasyonlara pozitif bir değer yüklemekten alıkoyan bir gelenek söz konusudur ve bu gelenekten dolayı yüzeysel bakıldığında kendilik kaygısında huzursuz edici bir şeyler bulunur. Ona göre bunun nedeni,

“kendiyile ilgilenme”, “kendine özen gösterme”, “kendine çekilme”, “hazzını kendinde bulma”, “kendiyile dost olma” gibi farklı felsefelerde farklı farklı formüle edilen kendilik kaygısının bir meydan okuma, kafa tutma, bir tür etik kopuş arzusunun duyurmasıdır. (Foucault, 2015: s. 16). Hristiyanlığın denetimindeyse kendilik kaygısı papazın işi olan başkaları için kaygılanmaya dönüşür ve bir pastoral iktidarın uygulanmasının hizmetine sokulur. (Foucault, 2005b: s. 218).

Foucault’ya göre gelişen iktidar teknikleri bireyleri sürekli ve kalıcı bir biçimde yönetmek amacıyla giderek bireylere yönelir. Merkezileşmiş ve merkezileştirici iktidarın politik biçimine devlet diyen Foucault, bireyselleştirici iktidara da pastorallık der. Fransızcadaki “pastorat”, “pastor” kelimesinden gelen sözcük “pastor”, çoban, papaz, yönlendirici, yol gösterici demektir. Foucault’nun pastoral iktidar çözümlemesine göre Mısır, Asur, Filistin gibi Antik Doğu toplumlarında sık sık karşılaşılan peşinden koyun sürüsünün geldiği çoban olarak ilahi varlık, kral ya da lider fikri, Yunanlılar ile Romalıların pek bilmedikleri bir şeydir. Buna göre örneğin Firavun bir çobandır; taç giyme gününde ritüel olarak çobanın değneğini alır. Ayrıca “insanların çobanı” terimi Babil monarkının da unvanlarından biridir ve Tanrı da insanları otlayacakları çayıra götüren ve onlara yiyecek sağlayan bir çoban olarak düşünülür. (Foucault, 2005b: s. 28). Asıl olarak İbranilerin geliştirdiği ve temel özelliği, Çoban -Tanrı’nın sürüsüyle kurduğu ilişkide görülen bu iktidar tekniğinde bir coğrafyaya ya da bir toprak parçasına değil, daha ziyade sürüsüne bir toprak parçası bahşeden ya da vaat eden, sürüyü bir arada tutan, ona yol gösterip önderlik eden; her adımda sürünün iyiliğini gözetip onun selametini sağlayan bir çobanın hükümlerinin birtakım vasıfları söz konusudur.

Paternal (Pederşahi) iktidara oldukça yakınlık gösteren pastoral iktidar tekniğinde Yunanlı politik önderlerden farklı olarak çoban bir babanın kendini aileye adanması gibi kendini sürüye adanması, sürünün başında nöbet beklemesi, sürünün hem topluca hem de en ayrıntılı davranışlarına kadar onu tanımasını gerektiren bir bilme biçimine gereksinim vardır. Bu bilme biçiminde çobanın sadece iyi otlakların nerede bulunduğunu, mevsimlerin yasalarını ve şeylerin düzenini değil sürünün her bireyinin özel ihtiyaçlarını da bilmesi gerekir. “Homeros’un şiirlerinde de çoban metaforu krallara gönderme yapmak için kullanılır” diyen Foucault yasa (nomos) ile çoban (nomeus) sözcükleri arasındaki bağıntıya dikkat çeker ve çobanın dağıtıcı, yasa

paylaştıracı olduğunu, Zeus’a da koyunlarına yiyecek dağıttığı için Nomios ve Nemeios adlarının verildiğini söyler. (Foucault, 2005b: s. 30).

Platon da Devlet Adamı diyalogunda sitenin yöneticisinin bir komutan ya da çoban olup olamayacağını göstermeye çalışır. Bunun için ayırma yönteminden hareket eden Platon cansız şeylere buyuran insan ile hayvanlara buyuran insan arasında; yaşayan hayvanlara buyuran insan ile sürülere buyuran insan arasında; bütünüyle hayvanlara buyuran insan ile insan sürülerine komuta eden insan arasında bir ayırma gider ve politik önderi insanların çobanı olarak belirler. (Platon, 2014: 268c). Foucault’ya göre, Platon’un muhtemelen Pythagorasçılardan etkilenecek şekilde işlediği çoban – kral fikri Yunanlılara yabancısıdır. Aristoteles de Platon’un Devlet Adamı’nı eleştirirken, Platon’un devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendi ile köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sandığını oysa bunun yanlış olduğunu söyler. Aristoteles’e göre, bunlar arasında yalnızca büyüklük değil, nitelik farkı da vardır ve büyüklük bunlar için ayraç değildir. Çünkü bir adamla birkaç kişi arasında efendi köle ilişkisi, daha çoğu arasında aile ilişkisi, bundan daha çoğu arasında da bir krallık ya da politik topluluk ilişkisi olduğu zorunlu olarak söylenemez. (Aristoteles, 2000: s. 7). Antik Yunan’da devlet ya da siteyi bir kumaşa benzeten Foucault ne sürü ne de çoban düşüncesinin bulunduğu burada yurttaşların bir kumaşın iplikleri gibi olduğunu söyler. (Foucault, 2005c: s. 226).

Çoban ile Yunanlı politik önderin görevleri karşılaştırıldığında da Yunanlı politik önderin çoban olmadığı ve pastoral tekniğin o döneme ait olmadığı anlaşılır. Buna göre Yunanlı politik önderin görevi bireyin yaşamına destek olmak değil sitenin birliğini oluşturup onu güvence altına almakken pastoral temada bireylerin yaşamlarıyla ilgilenmek söz konusu olduğundan da pastoral iktidar tekniği Yunanlıların yabancısı olduğu bir tekniktir. Yunanlılarda da kral, çoban gibi sitenin başında tek başına durur ancak örneğin çobanın görevi olan sürüye yiyecek sağlama işini kral değil Yunanlı çiftçisâğlar. Öte yandan sürüden bir birey hastalandığında pastoral iktidarda onunla çoban ilgilenen Yunanlılarda bu işi hekim yapar. Aynı şekilde pastoral temada sürüyü ya da bireylerini çoban müzikle yönlendirirken Yunanlılarda bu iş beden eğitimi öğretmeninidir. (Foucault, 2005b: s. 35).

Hristiyan pastorallığında ise papaz ile sürüdekilerin her biri arasında bireyselleştirici bir bilgi söz konusudur. Buna göre, papazın sürünün durumu hakkında

bilgi sahibi olması yetmez, ayrı ayrı sürünün her bireyinin durumu hakkında da bilgi edinmesi gerekir. Hristiyan pastoralliğinin Yunanlıların ve Musevilerin akıl edemediği; unsurları yaşam, ölüm, hakikat, bireyler ve özkimlik olan bir oyun icat ettiğini söyleyen Foucault'ya göre bu oyunun yurttaşların canlarını feda etmeleriyle ayakta kalan site oyunları ile hiçbir ilgisi yoktur. Ona göre Batı toplumunun modern devletler diye adlandırdıkları birimler içinde bu iki oyunu (site-yurttaş oyunu ile çoban-sürü oyunu) birleştirdikleri için gerçekten de şeytansı olduğu ortaya çıkmıştır. (Foucault, 2005b: s. 41).

Sonuç olarak antik toplumun yapılarını yerle bir eden insanların yönetilmesinde Hristiyan pastoral teknolojinin gelişmesi kendilik kaygısını sürünün bireyleri için kaygılanan papazın işini haline getirmiş, bireylerin selamete erişmek için nefislerini köreltmelerini amaçlamıştır. Öte yandan Hristiyanlıktaki selamet düşüncesi kendilik kaygısıyla ilgili bir paradoks nedenidir çünkü Foucault'nun ifadesiyle Hristiyanlıktaki selamete kavuşmak da bir tür kendilik kaygısıdır ancak selamete kendine özen göstererek ya da kendiyi ilgilendirerek değil, kendinden vazgeçilerek ulaşılır. (Foucault, 2005b: s. 220). Ayrıca “kendini tanı” ile ilişkisinden dolayı kendilik kaygısı kendiliğe dair bir bilmeye gönderimde bulunsa da örneğin IV. yüzyılın Hristiyan dilindeki “kendine doğru dönmek”, “kendini içine çekilmek”, “kendinin derinlerine inmek”, “kendini etrafında toplanmak”, “kendine yerleşmek” gibi ifadeler kendilik kaygısının çileci bir egzersize dönüştüğünü ve bir bilme faaliyeti olmayı aştığını gösteren unsurlardır.

Foucault'nun hem teorik hem pratik olarak kendilik kaygısının altın çağı dediği I. ve II. yüzyıllarda da kavram kendiliğe yönelik bir bilme faaliyetinden çok eleştirel bir içerikle özgürleşme ve düzeltme anlamları taşır. Bu dönemde kendi için kaygılanmak zaman, mevki ve koşul gözetmeksizin herkes için nedeni ve ereği kendiliğin kendisi olan bir ilkedir. (Foucault, 2015: s. 73). Aynı dönemde kendilik kaygısıyla ilişkisinde “kendini tanı” Foucault'nun ifadesiyle “bazı söz dağarcığı unsurlarını belirlemek ve bazı deyim türlerine gönderme yapmak suretiyle gösterilebilecek çok daha geniş bir bütünün parçası haline gelir.” (Foucault, 2015: s. 73). Platon'da egzersiz ya da idman veya zihinsel bir tutuma, bir dikkat biçimine, şu ya da bu şeyi unutmayı zihinde tutmaya işaret eden “epimeleisthai”, I. ve II. yüzyıllardaki altın çağında sözcüğün etimolojisindeki “meletan”, “melete”,

“meletai”ye uygun olarak bir tür idmana ve askeri egzersize de gönderme yapar. Ancak kavramın bütün yaşama eşlik etmesi gereken kesintisiz ve zorunlu bir imperative dönüşmesi için I. ve II. yüzyılları beklemek gerekmez çünkü kendilik kaygısının yaşamın bütününe yönelik bir buyruk olarak yayılışı daha Sokrates’te Epikürosçularda ve Kiniklerde başlar.

Platon’un Sokrates’in Savunması metninin birçok yerinde Sokrates’in mesleği ve görevi, kendilik kaygısına tam bir uygunluk halinde insanları kendileriyle ilgilenmeye, kendilerini ihmal etmemeye teşvik etmek olarak gösterilir. Örneğin yaptıklarından utanması gerektiği yönündeki suçlamaya yönelik Sokrates yaşamından gurur duyduğunu, eğer önerilseydi başka bir yaşam sürmeyi reddedeceğini söyler. Mahkûm edilmemiş olsaydı, felsefeye devam edeceğini, ders vermekten vazgeçmeyeceğini, bir değil bin kere ölse bile yolunu asla değiştirmeyeceğini belirten Sokrates, karşısına çıkan herkese “Sen ki dostum, Atinalısın dünyanın en büyük kudretiyle, bilgeliğiyle en ünlü şehrinin hemşerisisin, paraya, şeref, üne bu kadar önem verdiğin halde bilgeliğe, akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bu kadar az önem vermekten sıkılmaz mısın?” diyeceğini söyler. (Platon, 2001b: 29e). Bunun kendisine Tanrı tarafından verilen bir yükümlülük olduğunu belirten Sokrates, “Biliniz ki bu bana Tanrının bir buyruğudur. Şuna inanıyorum ki şehrimizde şimdiye kadar Tanrı’ya benim bu hizmetimden daha büyük bir iyilik işlenmemiştir” der ve bu hizmeti ya da görevi de genç ihtiyar herkesi vücuduna, parasına değil her şeyden önce ruhun en yüksek terbiyesine önem vermesi gerektiğine inandırmak şeklinde açıklar. (Platon, 2001b: 30b). Yine örneğin öldürülmesi durumunda kötülüğün kendisine değil, aslında Atinalıların kendi kendilerine yapılacağını söyleyen Sokrates’e göre öldürülmesi ya da Atinalıların Sokrates’ten mahrum kalmaları onları kendileriyle ve erdemleriyle ilgilenmeye, yani onları kendilik kaygısına yöneltmeye teşvik eden kişiden de mahrum bırakacaktır. (Platon, 2001b: 30d).

Sokrates’le ilişkisinde Sokrates’in etkinliği ve görevi, bu görevi yerine getirirken ihmal ettiği şeyler ve Sokrates’in rolü gibi unsurlar kendilik kaygısının Sokrates’le ilişkisinde dikkat edilmesi gerek konulardır. Öncelikle görevini insanların kendileriyle ilgilenmeye teşvik etmek olarak açıklayan Sokrates’in bu vazifesi tanrısaldir ve o bu görevi gerçekleştirirken bir taraftan servet, aile, politik kariyer, birtakım yurttaşlık avantajları gibi şeyleri ihmal ederken diğer taraftan bu görevle yurttaşları uyandıran



kişi rolünü oynar; eğer öldürölürse Atinalıların hayatlarının geri kalanını uyuyarak geçireceklerini söyler. (Platon, 2001b: 31a). Foucault'ya göre bu hususlar Sokratik kendilik kaygısının bir tür ilk uyanış anı olarak görölmesinin ve gözlerin açıldığı, uykudan çıkıldığı yer olarak konumlanmasının nedenidir. (Foucault, 2015: s. 10). Bu uyandırma işlevini bir at sineğinin atı dürtmesiyle karşılaştırarak açıklayan Sokrates, kendisini Tanrı'nın devletin başına musallat ettiği bir at sineğı olarak tanımlar ve öldürölmesi durumunda Atinalıların, ağır ve dürtölmek isteyen bir ata benzeyen devleti yerinden oynatmak için Tanrı'nın musallat ettiği kendisi gibi bir at sineğine halef bulamayacaklarını söyler. (Platon, 2001b: 30e). Foucault için bu durumdaki Sokratik kendilik kaygısı, insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne, bir huzursuzluk ve hareket, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilkedir. (Foucault, 2015: s. 10). Sonuç olarak Sokrates'le ilişkisinde kendilik kaygısı Sokrates'in genç yaşlı herkese “kendinizle ilgilenin” şeklinde duyurmak zorunda olduğu tanrısal bir emirdir ve aynı bağlamda Sokrates de tam bir kendilik kaygısı öğretmenidir.

Epiküros'un “gençken felsefe yapma konusunda tereddüt edilmemelidir ve yaşlıyken de felsefe yapmaktan yorulmamalıdır. Ruhuna özen göstermek için hiçbir zaman ne çok erken ne çok geçtir” sözü Foucault için kendilik kaygısının yaşamın bütölüne yayıldığı gösteren başka bir örnektir. (Foucault, 2015: s. 77). Yine örneğın Seneca'dan kendisine tavsiyelerde bulunmasını, Seneca'nın kendisinin ruh doktoru olmasını isteyen Serenus'un ve Seneca'nın Doğa Araştırmaları'nı ithaf ettiği Lucilius'un Seneca ile yazışmaya başladıklarında yaşını başını almış kişiler olması; Epiktetos'un okulunda yalnızca gençlerin bulunmaması gibi örnekler kendilik kaygısının yalnızca Kyros gibi krallara ya da Sparta yurttaşlarına değil herkese has bir faaliyet olduğunu gösteren örneklerdir.

Kendilik kaygısının bütöl bir varoluşa yayılmasının önemi kavramın eleştirel işlevini öne çıkarmasındandır. Buradaki eleştiri nesnesi, insanın yaşamı, içinde bulunduğu kültür dünyası ve ötekiyle sürdürdüğü bütöl bir yaşamdır. Eleştirel işleviyle birlikte kendilik kaygısı kişinin başına gelebilecek felaketlere, kötölöklere, karşılaşacağı zorluklara karşı onu koruyacak bir güvenlik mekanizması kurma faaliyetine dönüşür. Bubağlamda felsefe de Platon'daki gibi cehaletin giderilmesine yönelik özlerin bilgisiolarak değil, yaşamın her anında karşılaşılabilir güçölöklere

karşı koruyucu bir silahlanma faaliyeti olarak düşünülür. (Foucault, 2015: s. 84). Örneğin Seneca'nın kötülüğün dışarıdan değil, içerden olduğu dolayısıyla ondan kurtulmak, onu kovmak gerektiği üzerine Lucilius'a yazdığı 50. Mektup kendilik kaygısının eğitim ve bilgiden ziyade düzeltme ve özgürleştirmeye yönelik olduğunu gösterir. (Seneca, 2013: s. 131). Yine örneğin 32. Mektup'ta Seneca, "Ailenin senin için dilediği her şeyi hor görmeni istiyorum." (Seneca, 2013: s. 90) der. Ailenin dayattığı değerlerin reddinin söz konusu olduğu bu durum da kendilik kaygısının işlevinin, modern söz dağarcığındaki aile ideolojisine yönelik olsa da, eleştireliliğine başka bir örnektir.

Kendilik kaygısının bütün varoluşa yayılmasının ikinci sonucu felsefeyi tıbbı yakınlılaştıran kaygının düzeltme işlevidir. Düzeltilen şey olarak kendilik Foucault'nun deyimiyle "aslında hiç varolmamış olan ama ilkesi doğası tarafından verilen bir durumdur." (Foucault, 2015: s. 88). En açık örneği Epiktetos'ta görülen bu durumda felsefeyle tıbbi pratik neredeyse özdeşleştirilir.\* Okuluna "dispansiare" (sağlık ocağı) diyen Epiktetos için filozofun okulu bir tıp doktorunun muayenehanesine benzer ve felsefe eğitimi alan kişi okuldan memnun olarak değil acı duyarak ayrılır. Felsefi sorunu olanın bir ıstırap duyması gerektiğini de gösteren bu düşünce için Epiküros, "Bir kimse doktora gitmişse bir hastalığa maruz kalmış da gitmiştir" der. (Epiktetos, 2017: s. 327)

Kendilik kaygısının tıbbi bir işlem olarak algılandığı yerde felsefe ile tıp arasındaki bağ duygu (passion) ile hastalık (pathos) kavramlarıyla kurulur. Bu durumda felsefenin işlevi ve filozofun görevi kişiyi Epiktetos'un ifadesiyle "Her türlü tehlikeden, sıkıntıdan kurtarmak ve gerçek hürriyetine kavuşmak yolunda desteklemektir." (Epiktetos, 2017: s. 216). Ruhu iyileştirmeye yönelik yani daha önce olmayan ancak ilkesi ve doğası tarafından belirtilen haline çevirmeye yönelik kendilik pratiğinin merkezindeki kavram ise terapi (therapeuin) kavramıdır. Bedeni değil, ruhu iyileştirmeye yönelik bir faaliyet olan therapeuin'in tedavi; emirlere uyan, bir efendiye

---

\* Nietzsche, "Eski filozofların faaliyeti, kendileri bilincinde olmasalar da, büyük çapta bir şifa ve arındırma amaçlıdır" diyor. (Nietzsche, 2015: s. 52). Felsefeyle tıp ilişkisi Platon'da da sıkça geçen konulardandır. Hatta Platon'da tıp bedeni, felsefe cehaleti giderip ruhu iyileştiren bir şey olarak düşünüldüğünden felsefenin tıptan ileri görüldüğü bile söylenebilir. Örneğin Küçük Hippias'ta Sokrates, Hippias'a "Ruhumu cehaletten kurtarırsan, bedenimi bir hastalıktan kurtarmaktan çok daha büyük biriyilik yapmış olacaksın" der. (Platon, 2011: 373a) der.

hizmet eden hizmetkârın emre uygun faaliyeti ve ibadet olmak üzere üç anlamı vardır. Bu bağlamda kendiliğe yönelik terapi (therapeuin heautoton), kendini iyileştirmek, kendine hizmet etmek ve kendine ibadet etmek anlamına gelir. Foucault'nun örneğiyle İskenderiyeli Philon (İ.Ö. 25/20 – İS 50), kendilerine neden terapi grubu dediklerini, yine faaliyetlerini tıpla özdeşleştirecek biçimde, hekimlerin bedeni tedavi etmesi gibi ruhlarını tedavi etmek üzere toplanan bir cemaat olmaları üzerinden açıklar. (Foucault, 2015: s. 90). Sonuç olarak kendilik kaygısının tıbbi bir işlem olarak düşünüldüğü yerde ruh sağlığına ihtiyacı olanın acısı, ıstırapı vardır ve felsefe okuluna da sağlıklı olunduğu için değil, ıstırap sahibi olunduğu için gidiliyordur.

Kendilik kaygısının varoluşun bütününe yayılması ve yukarıdaki örneklerde olduğu gibi daha çok olgunluk yaşındakilerin bir faaliyeti olmasının üçüncü sonucu olarak yaşlılık yeniden önem kazanır. Antik çağda yaşlılığın, yaşlı neşe ve tatminini dünyada değil kendinde bulan deneyim sahibi ve bilge kişi olacağından olumlu ve başkalarına bağımlılık gerektirdiğinden dolayı olumsuz olmak üzere ikili bir anlamı vardır. Antik Yunan – Roma etiğinde yaşam her birine bir yaşam biçimi karşılık gelecek şekilde farklı yaşlara bölünür. Örneğin Pythagoras insan yaşamını yirmi yıl çocukluk, yirmi yıl delikanlılık, yirmi yıl gençlik ve yirmi yıl yaşlılık olmak üzere dört döneme ayırır ve her dönemi bir mevsimle karşılar. Buna göre çocukluk ilkbahar, delikanlılık yaz, gençlik sonbahar ve yaşlılık da kış demektir. (Laertios, 2007: s. 385). Yaşlılığın kış olarak düşünülmesi ve yaşlının başkalarına olan ihtiyacından dolayı aldığı olumsuz anlam kendilik kaygısının herkese hitap ettiği altın çağındaki evrensellikle kaybolur. Kendilik kaygısının herkese hitap eden evrensel bir ilke olması konusunda Foucault'nun sorusu, kendilik kaygısının tarihsel ve yöntembilimsel olarak bir tür evrensel etik yasa oluşturduğunun söylenip söylenemeyeceğine yöneliktir. (Foucault, 2015: s. 98). Ona göre Ortaçağ'da meydana gelen ve Batı kültürünün bütününe yayılan etik yasa ve yasanın biçiminin insan pratiğinin tüm kurallarının genel ilkesi olarak alınması daha geniş bir tarihin parçasıdır. Foucault'ya göre, altın çağında kendilik kaygısının çağrısı yada buyruğu yalnızca ve yalnızca “kendinle ilgilen” den ibarettir. Bu bağlamda öznenin kendi kendisine dair hayata geçirdiği pratiklerin, teknik ve teknolojilerinin tarihi etik yasanın biçiminden bağımsız ve yasaya göre önceliklidir. Foucault için yasanın insan pratiğinin tüm kurallarının genel ilkesi olarak alınışının parçası olduğu tarih, öznenin kendi kendisine dair hayata geçirdiği pratiklerin tarihidir.

Bu anlamda Batı kültürünün kendini dayatmasıyla oluşan yasa, öznenin kendisiyle ilgili teknolojilerinin, Batı öznesinin kendisini kurmasının tarihinin mümkün biçimlerinden yalnızca biridir.

Foucault açısından kendilik kaygısının evrenselleşmesi, “kendinle ilgilen” ifadesini evrensel bir buyruk haline getirirse de toplumun bölünmüşlüğü nedeniyle bu buyruğu sınırlı sayıda insan yerine getirebileceğinden bu evrensellik ancak tasarımsal olabilir. Ancak yine de kendilik kaygısının yalnızca aristokratlara has bir faaliyet olduğunu, onu yalnızca zenginlerin ve politik ayrıcalıkları olanların uygulayabileceğini düşünmemek gerekir çünkü kendilik kaygısı ne kadar bir seçkin pratiği olursa olsun yayıldığı toplumsal katman oldukça geniştir. Bu anlamda en düşük gelirli sınıflarda kendilik kaygısı dinsel pratik olarak da olsa varlığını korur. Foucault’nun örneğiyle İsis kültü\* gibi kültlerde katılanlara dayatılan perhiz, günah çıkarma ve cezai pratikler gibi pratikler birer kendilik kaygısı örneği olarak düşünülebilir. (Foucault, 2015: s. 100).

Kendilik kaygısının evrensel bir yasa olmaktan alıkoyan başka bir neden Antik Yunan, Helenistik ve Roma kültüründe kavramın şekillendiği mekânla ilgilidir. Bu kültürlerde kendilik kaygısı bir cemiyet, okul, kardeşlik, dostluk gibi pratiklerle ilişkilidir ve bu kavramların alanında gerçekleşir. Bu durum kendilik kaygısı pratiği için bir yaşam biçimini seçmeyi ve bu seçimle de diğerlerinden ayrılmayı gerektirir ve bu ayrılmada kendilik kaygısı dostluk ağlarına dayanan kültürel, elitist bir faaliyet halindedir. Örneğin Roma kültüründeki dostluğun hiyerarşik yapısı kendilik kaygısının evrenselliği önünde engellerdendir. Roma kültüründe dostluk, “bir hizmet ve yükümlülük kümesiyle birbirine bağlı olan bireyler hiyerarşisi” olarak hiyerarşik bir biçim taşır. Buna göre her bireyin aynı konumda olmadığı bu dostluk kültüründe dostlar birinin dostudurlar ve genel olarak tek bir şahsiyetin etrafında toplandıklarından bu bireylerin kimi bu şahsiyete daha yakın kimi daha uzaktır ve bu yüzden dostlar arasında bir hiyerarşi söz konusudur. (Foucault, 2015: s. 100). Sonuç olarak bölünmüş bir toplumda kendilik kaygısı bir grupta, bir sekte, toplumsal bir ağda

---

\* Mısır tanrıçası İsis’in Osiris’in bedeninin parçalarının birleşmesiyle meydana geldiğine inanılır. Kurnaz kadın, kendini adamış eş ve hamile anneyi simgeler. İ.S. ilk yüzyıllarda Roma imparatorlarının ilgisini çeken tanrıça için Roma’da tapınaklar yapılır; Roma dinini bir parçası haline gelir.

gerçekleşir ve Foucault'nun deyişiyle “evrenselin alanında ve biçiminde kendilik kaygısı duyulamaz.” (Foucault, 2015: s.104). Ancak yine de bu durum, kendilik kaygısının herkese hitap etmediği anlamına gelmez. Kendilik kaygısının evrenselliğinin duyulmayışı, herkesin ona kulak vermemesindendir. İşitme ile hakikat arasındaki ilişki kendilik kaygısında tekrar ortaya çıkar ve bu bağlamda kendilik kaygısının uygulandığı gruplarda kendilik kaygısı için sınıf ayrımı en azından teorik düzeyde kabul görmez. Buna göre içinde bulunduğu tutkuların, bağımlılıkların vb. kölesi olmuş bir efendiden daha özgür bir köle varsayılabilir; kölenin filozofluğu mümkündür. Örneğin Epiktetos köle bir filozoftur; Platon ve Diogenes hayatlarının bir döneminde köle olarak satılmışlardır. Dolayısıyla kendilik kaygısı söz konusuken toplumsal bölünme ekonomik anlamda hiyerarşik değil, kendine hâkim olanlar ve olmayanlar, önde gelenler ve kalabalık ya da yığın, iyiler ve avam arasında işlevsel bir bölünmedir. Kendilik kaygısının evrenselliğinin duyulmayışı zenginlik ya da fakirlikle ilgili değil, hakikate kulak verip vermemekle ilgilidir. Örneğin Sokrates herkese seslenir ama onu pek az kimse duyar/dinler. “Sokrates’i hatırlayalım” diyor Epiktetos, “o kadar mahir bir anlatıcı olmasına rağmen herkesin onu hakkıyla dinlediğini söyleyebilir miyiz? Onu kale almayan bir sürü insan vardı dinleyicileri arasında. Bunu görmesine rağmen, sırf tanrılar tarafından bu işle vazifelendirildiğine inandığı için doğru bildiklerini insanlara açıklamak için bir an bile geri durmadı.” (Epiktetos, 2017: s. 252).

### **3.2. KENDİLİK KAYGISININ “KENDİNİ BİL”E DÖNÜŞMESİ**

Kendilik kaygısının Thales’ten Herakleitos’a Sokrates’in düşüncesi, varoluşu ve kişiliğine Kiniklerden Stoa’ya ve V. yüzyıl Hristiyanlığına kadar felsefi tutumu karakterize eden, felsefe yapmanın, felsefi yaşamının o olduğu bin yıllık değişmiş, gelişmiş, zenginleşmiş, yön değiştirmiş, bir tarihi vardır. Yukarıda bahsedilen altın çağında herkese seslenen evrensel bir buyruk halindeki “kendinle ilgilen”, Platon’da bir bilgi faaliyeti olarak “kendini tanı” olarak formüle edilir. Örneğin Sokrates’in kendini ihmal etmesi, Phaidros’ta kendiyle ilgilenmemesi kendini bilmemesi olarak ortaya çıkar. Buna göre Lysias’ın metnini okumak için belirledikleri

yere giderken Phaidros yanındangeçtikleri derenin Boreas'ın \* Oreithyia'yı \*\* kaçırdığı yer olup olmadığını sorar. Sokrates, Phaidros'un bahsettiği yerin daha aşağıda olduğunu hatta orda bir de Boreas sunağı bulunduğunu söyler. Phaidros Sokrates'e bu hikâyeye inanıp inanmadığını sorar. Sokrates'in verdiği cevap hem Platon'un mitlerin yorumlanmasıyla ilgili görüşünü açık eder hem de kendilik kaygısının kendini tanımakla birlikte bir kendilik bilgisi olarak anlaşıldığını gösterir. Sokrates bu tür hikâyeleri seviyordur ama ona göre bu tür hikâyeleri gerçeğe uygun ve dinsel olarak açıklamak için insanın epeyce boş zamana ihtiyacı olmalıdır. Ona göre mitosunu açıklamak, gerçekle uygunluğunu gösterme çabası filozofu aşan bir faaliyettir ve üstün bir zekâ, yıpratıcı bir çalışma ister ve insanı hiçbir zaman iç rahatlığına kavuşturmaz. Oysa kendisi henüz Delphoi'deki "kendini tanı" buyruğu gereğince kendini bilmiş değildir. "Ben efsaneleri değil kendimi inceliyorum" diyen Sokrates, kendini bilmeden başka şeyleri bilme çabasının gülünç bulunduğunu söylerve tapınak buyruğunu kendisi dışında kalanların bilgisi için koşul olarak gösterir. (Platon, 1990: 229d-e).

Delphoi tapınağındaki üç buyruktan biri olan "kendini tanı", diğer ikisi medenagan (fazladan hiçbir şey) ve eggue para d'ate (söz ver), Platon'da bir kendilik bilgisi olarak sunulsa da Foucault'ya göre başlangıçta kendisine daha sonra atfedilen anlam değerine sahip değildir ve onunla ifade edilen kendilik bilgisi ne kelimenin felsefianlamında "kendini tanı"dır ne ahlakın temeli ne de tanrılarla kurulan ilişkinin ilkesi olarak bir kendilik bilgisidir. (Foucault, 2015: s. 5). Buyrukların yorumlanmasıyla ilgili farklı görüşler söz konusudur. Örneğin Foucault'nun aktardığına göre W. H. Roscher, 1912'de Philologous'taki bir makalede bu buyrukların Tanrı'ya danışmaya gelenlere yönelik buyruklar olduğunu ve bunları danışma ediminin kendisiyle ilgili kural türleri vetörenselleştirilerek tavsiyeler olarak okumak gerektiğini söyler. Danışmaya gelenlerle bağlantılı düşünüldüğünde Roscher'a göre "fazladan hiçbir şey" genel etik ve insani bir davranış ilkesi değil, danışmaya gelene yönelik "çok soru sorma, zorunlu olan soruları sor" anlamındadır. Aynı şekilde "söz ver", "tanrılara danışmaya geldiğinde yerine getiremeyeceğin dileklerde bulunma, yerine getiremeyeceğin şeyleri taahhüt etme" tutamayacağın sözünü verme, yerine

---

\* Rüzgarlar Kralı

\*\* Meltemi temsil eden peri

getirebileceğin şeyi ada; sözü tut anlamındadır. Bu bağlamda “kendini tanı” da danışmaya gelenlerle ilgili olarak “danışmaya geldiğinde soracağın soruları kendi içinde incele, çok soru sormaman, zorunlu olanı sorman gerektiği için zorunlu olana yani neyi bilmeye gerçekten ihtiyacın olduğuna dikkat et” anlamına gelir. (Foucault, 2015: s. 6). Bu yoruma göre danışmaya gelenin danışma edimiyle ilgili olarak görülen ve tapınağın kuralları gibi anlaşılabilir bu buyrukların üçü de ne genel bir etik kurala ne de insani bir davranış ilkesine gönderme yapar. Yine örneğin Foucault’nun aktardığına göre, J. Defradas buyrukları genel ihtiyat buyrukları olarak görür ve ona gör bu buyruklar tamamen insani davranışlara gönderme yapan önermeler olarak okunmalıdır. Buna göre “fazladan hiçbir şey”, “davranışlarda aşırıya kaçma”; “söz ver”, aşırı cömertliğe karşı bir uyarı, “kendini tanı” ise “Tanrı değil, insan olduğunu bil, gücünü abartma” anlamındadır. (Foucault, 2015: s. 7).

“Kendini tanı” buyruğu farklı yorumlara açık olsa da buyruk Xesenephon’un Memorabilia’sı\* ve Platon’un kimi metnlerinin gösterdiği gibi felsefi düşünceye Sokrates’le girer. Platon’un Alkibiades diyalogunda kendilik kaygısı “kendini bil” olarak kuramsallaştırılır. Kendilik kaygısı sorusu ilk kez ve yalnızca Alkibiades’te sorulmadığı, Alkibiades’i önceleyen bir soru olduğu ancak tam teorisini Alkibiades’te bulduğu için diyalog tarihsel bir zamanlama olarak değil, teorik bir belirleme olarak konumlanır. Bu bağlamda diyalog, kendilik kaygısının tarihsel ve zamansal olarak kronolojik anlamda ortaya çıktığı ya da konumlandığı değil, kuramsallaştırıldığı yerdir. Burada hakikatin bir bilme edimine dönüşmesi, kendilik kaygısının kendini tanı olarak kuramsallaştırılıp kendilik bilgisine çevrilmesi ve bu anlamda kendilik bilgisi olarak yeniden düzenlenen bir kendilik tekniği söz konusudur.

Diyalogun Platon’a ait olup olmadığı tartışılrsa da Foucault için Alkibiades krolonolojik olarak garip ve bir biçimde Platon’un tüm eserlerini kat ediyormuş gibi görünen bir eserdir. Foucault’nun da belirttiği gibi bu diyalogda Sokratik sorgulamadan geç Platon ve hatta Yeni Platonculuğa kadar Platon felsefesinin tüm gidişatının ana hatları görülür. (Foucault, 2015: s. 65). Ayrıca diyalogdaki politik eylemle, pedagojiyle, oğlan erotizmiyle ilişki gibi unsurlar, neredeyse bütün Yunan –

---

\* Ve Sokrates, “Söyle bana Euthydemos, hiç Delphoi’ye gittin mi?” dedi. “Evet. Zeus aşkına, hatta iki defa gittim” dedi. “Şüphesiz, o halde tapınakta yazılanı öğrendin: kendini tanı.” (Xenophon, 1994: s.119 ).

Roma düşüncesinde bulunan sorunlardır. Diyalogu önemli kılan bütün bu unsurlarla birlikte Alkibiades, kendilik kaygısının genel tarihine değil, onun katı anlamda Platoncu biçimine de tanıklıkedir. (Foucault, 2015: s. 67).

Alkibiades, annesi ve babası tarafından zengin ve güçlü ilişkilere sahip soylu bir ailenin üyesidir; anne ve babasını kaybedince varisi Perikles olmuştur. Güzelliğinin farkındadır ama peşinden koşanları ret ede ede Atina’da oğlan çocuklarının sevilemez olduğu yaşa gelmiştir. Yaşının geçmiş olması Sokrates’in onun peşinden gitmekte ısrar etmesinin nedenidir. Diyaloga göre Sokrates ilk kez Alkibiades’le konuşmaya karar vermiştir çünkü Sokrates’e göre Alkibiades’in kafasında dünyasal olanla yani malı mülkü ya da servetiyle ilgilenmekten başka sorunlar oluşmaya başlamıştır. Bu sorunlar politikayla ilgilidir ve ilgisi politikaya yönelen Alkibiades yönetici olmak istemektedir. Yönetici olmak isteyen Alkibiades’e Sokrates’in “Ne amaçlıyorsun? Şimdiki gibi kalmak niyetinde misin yoksa kendinle biraz olsun ilgilenmek istiyor musun?” sorusu kendilik kaygısı sorununun görüldüğü ilk andır. (Platon, 2010: 119b). Ancak yönetici olmak isteyen Alkibiades’in karşılaşacağı birtakım sorunlar söz konusudur. Örneğin yönetici olması durumunda hem şehri yönetmek isteyen başkaları da olduğundan içeriden hem de Spartalılar ve Persliler gibi şehrin düşmanlarından dolayı dışarıdan bazı rakiplerle karşılaşacaktır. Bu anlamda Alkibiades için en başta gelen sorun rakipleri karşısındaki eğitimi ve servetidir çünkü yönetici olduğunda bu iki konuda rakiplerikarşısında aşağıda kalması Alkibiades’in, daha doğrusu Atina’nın bastırılmasına neden olacaktır. Buna göre Alkibiades ne kadar zengin olursa olsun serveti örneğin Pers kralıinkiyle ölçüşemeyecek, ayrıca en iyi ruhlular asil soylardan çıktığından ve Sparta kralları Herakles’in, Pers kralları ise Akhaimenedes soyundan geldikleri, onların soyu da Zeus’un oğlu Perseus’a kadar dayandığı için potansiyel düşmanlarından daha soyluolamayacaktır. Alkibiades kendi soyunun da Zeus’a kadar gittiğini söyleyerek itiraz etse de Sokrates kendi soyunun da Hephaistos üzerinden Zeus’a dayandığını ama diğerlerininsoyağacının bütününüyle kral ve kral oğulları olarak ilerlediğini söyleyerek Alkibiades’in itirazını boşa düşürür. (Platon, 2010: 121a). Ayrıca Sokrates’in anlattığına göre Pers kralları, çocuklarının aldığı eğitim nedeniyle bir kralın başka bir kraldan doğacağına emin olacak kadar da yücedirler. Sokrates’in övgüyle bahsettiği Pers eğitime göre, kralın yeni doğan çocuğuna sıradan bir dadı değil saraydaki en iyi hadımlar bakar. Daha yedi yaşında at binmeyi öğrenen çocuk on



dört yaşına geldiğinde yaşlı Persliler arasından seçilen ve dört kişiden oluşan öğretmenlere gönderilir. Çocuğun gönderildiği öğretmenler Perslilerin en bilge, en doğru, en ölçülü ve en cesuru olduğundan çocuk bilgelik, doğruluk, ölçülülük ve cesaret eğitimini bu konularda en iyi olanlardan alır. Böyle bir eğitim karşısında Alkibiades'in eğitim durumu hiç iç açıcı değildir çünkü ailesi öldükten sonra varisi olan Perikles Alkibiades'in eğitimi için hiçbir işe yaramayan Trakyalı Zopyros'u görevlendirmiştir. (Platon, 2010: 121d-e). Sonuç olarak yönetici olduğunda olası düşmanları olan Spartalıların ve Perslilerin soyu ve eğitimi ve serveti karşısında Alkibiades'in durumu oldukça aşağıda görünmektedir. Bu koşullar altında Sokrates'e göre, Alkibiades'in yapması gereken şey Delphoi buyruğuna inanması, rakipleri karşısında kendinin ne olduğunu görmesidir. Diyalogda “kendini tanı” ilk kez burada, Sokrates'in Alkibiades'e bir ihtiyat tavsiyesi olarak çıkar; “Hadi dostum beni dinle” der Sokrates, “Delphoi'deki yazıya inan, kendinin ne olduğunu gör. Düşmanlarından daha üstün olmak için bilgiyle ve kendinle ilgilenmekten başka şansın yoktur.” (Platon, 2010: 124b).

Bundan sonra Sokrates tarafından Sokratik diyaloglardaki klasik yöntemle, uzun bir soru cevap zinciriyle Alkibiades'e şehri yönetmenin bir sanat olduğu, bir bilgi gerektirdiği ve Alkibiades'in bu bilgiden yoksun olduğu gösterilir; iyi yönetim de yurttaşlar arasında bir uyum ya da anlaşma olarak formüle edilir; “dostluk varken ya da düşmanlık yokken şehir iyi yönetiliyordur” denilir. (Platon, 2010: 126c). Ancak Sokratik bir yöntemle sorgulandığında bu anlaşma ya da uyumun ne olduğu konusu içinden çıkılmaz bir hal alır ve Alkibiades umutsuzluğa kapılarak cevap veremez hale gelir, “Tanrılar adına yemin ederim ki Sokrates ne dediğimin farkında değilim. Uzun zamandır farkında bile olmadığım utanç verici bir cehalet içinde yaşamış olabilirim” der. (Platon, 2010: 127d). Cehaletini gören Alkibiades'e Sokrates'in cevabı, “Cesaretini kaybetme. Elli yaşındayken bu duruma düşseydin kendinle ilgilenmen zor olurdu ama şimdi tam dabunları öğrenecek yaştasın.” (Platon, 2010: 127e) şeklindedir.

Burada politikayla, pedagojiyle, zamanla ve özneyle ilgili olmak üzere Platoncu kendilik kaygısına yönelik dört özellik öne çıkar. Kendilik kaygısını yönetime bağlayan politik özellik Alkibiades'in başkalarını yönetmek istediği ölçüde kendisiyle ilgilenmesi zorunluluğudur. Bu anlamda kendilik kaygısı iktidarın uygulanması, Alkibiades'in başkaları üzerine politik iktidar uygulayabilmesi için zorunlu bir

koşuludur. Kabaca, “başkalarını yöneteceksen kendinle ilgileneceksin” denilebilecek bu özellikte kendilik kaygısı için yıkılan şehir devletleri karşısında bireyin kendinden başka sığınacak bir şey bulamadığı için kendine sığınması, kendine dönmesi gibi bir yorum geçersiz kılınır. Ayrıca kendilik kaygısının nihai amacının şehrin yönetimi olması söz konusu kaygının bir tür bireyciliğe değil tersine toplumsal duruma işaret ettiğini gösterir. Altın çağında ereği kendiliğin kendisi olan kendilik kaygısının Alkibiades’teki ereği şehrin yönetimidir.

Eğitimi cahil bir köleye emanet edilen Alkibiades’in cehaleti ya da pedagojik eksikliği Platoncu kendilik kaygısının ikinci nedeni ya da özelliğidir. Pedagojiyle ilişki iki veçhesi olan bir eleştiriyle kurulur. İlk olarak Sparta ve Pers eğitimiyle kıyaslanarak Atina’nın eğitim sistemine yönelik olumsuz bir eleştiri söz konusudur. İkinci olarak dönemin aşk anlayışından hareketle oğlan çocuklarına duyulan aşkın, kendini haklı çıkaracak ve temellendirecek eğitici görevi yerine getirmekten aciz olduğu gösterilir. (Foucault, 2015: s. 40). Buna göre bedene yönelik aşk anlayışı Alkibiades’in yaşının ilerlemesiyle çevresindeki âşıkların geri çekilmesine ve bir tek Sokrates kalmasına neden olmuştur. Bu nedenlerle Atina eğitim pratiğinin tek kusuru okul değil aynı zamanda aşktır ve pedagojideki bu çifte kusur kendilik kaygısının başka bir zorunluluk nedenidir.

Zamansal özellik Alkibiades’in elli yaşında değil, kendiyle ilgilenecek yaşta olmasındadır. Bu durum Savunma’da ve altın çağında kendilik kaygısının herkese seslenmesiyle çelişiktir. Buna göre Savunma’da Sokrates’in genç yaşlı fark etmeksizin herkese hatırlattığı ve Epikürosçuluk ile Stoa’da herkese yönelik bir buyruk olan kendilik kaygısı, Alkibiades’te yönetici olmak isteyen aristokrat bir gencin yapması gereken pratiktir.

Alkibiades’te kendilik kaygısının dördüncü özelliği olarak özne ile ilgili özelliği Alkibiades politik projelerini formüle ettiğinde değil, bir bilgiden yoksun olduğunu anladığında ortaya çıkar. Alkibiades öznesinin bu durumunu Foucault öznenin bilinmesi gereken şeyi bilmemesi, hem de kişinin bu şeyleri bilmediğini bile bilmediği halde kendisini bilmemesi biçiminde formüle eder. (Foucault, 2015: s. 40). Pedagojik özellik yakınlık gösteren öznenin özelliği yoksun olunan bir bilgiye, Alkibiades öznesinde yurttaşlar arasındaki uyumun ya da anlaşmanın ne olduğu bilgisinin

eksikliğine işaret eder. Kendilik kaygısında öznenin bu özelliği hakikat ile özne arasındaki kendilik kaygısını özne için zorunlu kılan ilişkidir.

Platoncu kendilik kaygısının bu formülasyonunda ilki “ilgilenilmesi gereken bu kendilik nedir?”; ikincisi “kendilik kaygısı Alkibiades’e nasıl rehberlik eder; onu yönetme sanatını tanımaya nasıl götürür?” olmak üzere birbirleriyle bağlantılı iki soru açığa çıkar. Foucault’nun belirttiği üzere metnin İskenderiye döneminde eklenmiş olabileceği düşünülen alt başlığı “İnsanın Doğası Üzerine” olsa da metnin gelişimine göre Sokrates’in sorduğu ve çözmeye çalıştığı soru “insan nedir?” sorusu değildir. Bu soru diyalogun sonuna doğru işlense de Sokrates’in asıl sorusu, “kendi kendinle ilgilenmen gerektiğine göre bu kendi kendiyle (auto to auto) nedir?” sorusudur. (Foucault, 2015: s. 37).

Ayrıca kişinin çoğu zaman kendiyle ilgilenmediğini ama ilgilendiğini zannettiğini düşünen Sokrates için kendiyle ilgilenmenin ne olduğu, birinin ne zaman ve hangidurumlarda kendiyle ilgilenmiş olacağı da ayrı sorundur. (Platon, 2010: 128a). Metin ayakkabıyı daha iyi yapan sanat kunduracının sanatıdır ve bu sanat sayesinde ayakkabılarla ilgileniriz; ayaklarımızı iyi yapan sanat yani idman sayesinde de ayaklarımızla ilgileniriz örneklerinden hareketle “birinin bir şeyi daha iyi bir hale sokması onunla ilgilenmektir.” (Platon, 2010: 128b) sonucuna varır. Aynı şey el ve vücut için de geçerli olduğundan ve örneğin idman sayesinde ellerle ve ellere ait şeylerleörneğin yüzükle yüzüğü işleyenin sanatı aracılığıyla ilgilenildiğinden kendiyle ilgilenmenin kendine ait şeylerle ilgilenmek anlamına gelmediği de gösterilir. Yine ayakkabı ve yüzük örnekleri üzerinden Sokrates, ayakkabının ne olduğu bilinmeden hangi sanat dalının ayakkabıyı ve yüzüğü bilmeden hangi sanat dalının yüzüğü daha iyi hale getireceğinin bilemeyeceğinden hareketle kendinin ne olduğunu bilmeden kendini daha iyi yapan sanatın ne olduğunun bilinmeyeceğini savunur. Bu akıl yürütme sonrası Sokrates, “Kendinin ne olduğunu bilmek kolay bir şey midir? Yoksa “kendini tanı” yazısını Pytho tapınağına yazan kişi sıradan birisi miydi? Yoksa bu herkesin sahip olmadığı güç bir şey midir?” sorularıyla “kendini tanı”yı tekrar gündeme getirir. (Platon, 2010: 128e). Sokrates’e göre ister güç ister kolay olsun kendiyle ilgilenme olanağı kendinin ne olduğunun bilinmesiyle ilgilidir. Kendilik kaygısıyla kendini tanımanın iç içe düşünüldüğünün açık ifadesi olan bu durum “kendinin özü nedir?”, “bu nasıl bulunabilir?” sorularını açığa çıkarır. Foucault’ya

göre o dönemin Yunancasında özne kavramı olmasa da bu soru, insan doğasıyla ilgili değil, özne meselesiyle ilgilidir ve kendilik kaygısının Sokrates – Platon düşüncesinde çözmesi gereken ilk soru da “kendilik nedir?” sorusudur.

“Kendini tanı” üzerinden Delphoi tapınağına ilk gönderim Alkibiades’i düşünmeye sevk eden bir ihtiyat tavsiyesi iken bu ikinci gönderim Foucault için kendiliğin ne olduğuna yönelik metodolojik bir sorgulamaya işaret eder. Alkibiades yada Sokrates’in fizyolojik varlığına veya doğasına ilişkin ne tür bir varlık olduğuna, bileşenlerinin ne olduğuna yönelik değil varoluşsal bir kendiliğe yönelik bu metodolojik sorgulamada aranan kendilik, bilme faaliyetiyle ilişkili olarak bilen ve bilinenin aynı şeyolarak düşünüldüğü, özne nesne özdeşliğine işaret eden yansımali (reflective) bir zamirdir.

Burada ruh (pskhe) olarak konumlandırılan kendiliğin aranişında Foucault’nun da dikkat çektiğı gibi Devlet’tekine göre bir tersten işleyiş söz konusudur.\* Alkibiades’te ilgilenilmesi gereken bireysel insan ruhu olduğundan Devlet’te genelde aranan burada tikelde aranır. Ayrıca Devlet’teki sorgulamada bireyde kaybolan adalet şehir devletinde aranırken Alkibiades’te şehirde adil olanın ne olduğu birey olarak Alkibiades’in kendisi üzerinden sorgulanır. Kullanmak, faydalanmak anlamındaki khresis’in fiil hali olan “krestai” ile ulaşılan ruh öznenin de indirgenemezliğini gösterir. Örneğın konuşma faaliyetinde eylemin öznesi ile konuşmasına olanak veren kelimeler, sesler vb. unsurlar arasındaki ayırım üzerinden ruh, dilden, araçtan ve bedenden yararlanan ve onları kullanan şey olarak bedenden ayrı bir töz biçimde değil, kendi ilişki ağı içinde eyleyen bir varlık ya da özne olarak tanımlanır.\*\* Böylece kendiliğın ruh olarak konumlandırılmasıyla kendiyile ilgilenmek ruhla ilgilenmek olarak düşünülür vekendilik kaygısının “kendini tanı”, “kendini tanı”nın da “kendini bil” olarak formüle edildiğı ana ulaşılır. Sokrates, “kendini tanı”yı bilgeliğın de koşulu

---

\* “Gözü çok keskin olmayan kimselere uzaktan küçük harfler okutulmak istense, bunların biri, aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini akıl etse, bu iş ne kadar kolaylaşır. Önce büyük harfleri okur sonra da küçük harflerin büyüklerin eşi olup olmadığına bakar... daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu.” (Platon, 1980: 368d- 369a).

\*\* Foucault, 29 Şubat 1984 dersinde Lakhes’le Alkibiades diyalogunu karşılaştırırken, yukarıdaki görüşten farklı olarak Alkibiades diyalogundaki kendiliğın bedenden ayrı ontolojik bir töz, Lakhes’te ise varoluşu idame ettirme tarzı olarak bios olduğunu söyler. (Foucault, 2018: s.160).

olacak şekilde konumlandırarak “Ne olduğunu bil, kendini tanı derken kendimizi bilmemizden, yani ruhumuzu bilmemizden söz ediliyor.” (Platon, 2010: 130e) der. Foucault’ya göre kendilik kaygısının tam bir formülasyonu olan bu an, Platonculuğun kurucu anı vekendilik kaygısı teknolojileri tarihinin temel epizotlarından biridir.

Kendilik kaygısının “kendini tanı” olarak formüle edildiği bu üçüncü ortaya çıkış “kişi kendini nasıl bilir ve bu bilgi ne tür bir bilgidir?” gibi soruları da beraberinde getirir. Metinde kendini bilmesi gereken ruh bunu nasıl yapar sorusu göz ve görme ilişkisiyle cevaplandırılır. Buna göre bir göz bir ayna tarafından kendisine gönderilen kendi imgesini algıladığında kendisini göreceğinden kendini görmek isteyen bir göz kendisi için bir yansıma yüzeyi olan başkasının gözüne/göz bebeğine bakmalıdır. Başkasının göz bebeği birinin ruhunun ne olduğunu bilebilmesi için koşul olan özdeş birdoğanın yansıma yüzeyidir, aynasıdır. Ancak bu ayna araç olabilir çünkü göz kendini ancak görme ediminin gerçekleşmesinin aracı olan göz bebeğindeki görme ilkesinde görür. Dolayısıyla denilebilir ki göz kendini başkasının görmesinde görür. Söz konusu ruh olduğunda onun da kendini görmek için kendisiyle aynı doğadan olan başka bir unsura bakması gerekir. Ruhun kendisiyle aynı doğadan olan ve kendini görmesi için bakması gereken unsurlar düşünce, akıl ve bilgidir. Bu bağlamda ruhun unsurları olan düşünce akıl ve bilgi aynı zamanda ruhtaki tanrısal unsurlardır. (Platon, 2010: 133c). Öteyandan ayna gözden daha aydınlık olduğunda kişi kendini daha iyi göreceğinden ruhun kendini daha iyi görebilmesi için kendinden daha saf ve daha aydınlık olan aynaya yani Tanrı’ya bakması gerekir. Böylece tanrısalın bilgisi kendiliğin bilgisinin koşulu olarak konumlanır. Tanrısallığın bilgisine açılarak kendini tanıma hareketinin ruhun bilgeliğe ulaşmasına ve aynı zamanda kendilikte olabilecek tanrısalın görülmesine izin verdiği düşüncesi Foucault’nun da belirttiği gibi Platonculukta ve Yeni Platonculukta kendilik kaygısının karakteristik özelliğidir. Bu bağlamda “kendini tanımak, kendindeki tanrısalı tanımak” Foucault için Platoncu ve Yeni Platoncu düşüncede kendilik kaygısının temeli konumundadır. (Foucault, 2015: s. 68).

Platon’da, Kiniklerde ya da Stoa’da kendilik kaygısı tarihi boyunca kavramın bu felsefelerdeki ortak özelliği zorunlu olarak bir ötekini gerektirmesidir. Bu anlamda kendilik kaygısı hoca olan biriyle ilişkiden geçme ihtiyacı duyar. Alkibiades’teki hoca olan Sokrates çırağı için taşıdığı sevgi nedeniyle Alkibiades’in kaygısı için

kaygılanan kişidir. Ayrıca oğlan çocuğuna yönelik çıkar gütmeyen bir sevgi besleyen hoca olarak Sokrates, kendisi için kaygı duyması gereken Alkibiades'in kaygısının ilkesi ve modelidir. (Foucault, 2015: s. 55). Kaygı duyanın cehaletten tek başına kurtulması ve ereğine ulaşması mümkün olmadığından Sokrates'in varlığı Alkibiades'in kaygısının ereğine ulaşması ve nesnesi tarafından tam olarak karşılanması için ona bir davranış modeli sunacak, ona bilgisini aktaracak ve onu cehaletten kurtaracak kişi olarak zorunludur.

Foucault, Platoncu kendilik kaygısı sorununda örnek yoluyla hocalık, yetkinlik hocalığı ve Sokratik hocalık olmak üzere üç tür hocalık belirler. Buna göre gence anlatılar, destanlar, gelenekler üzerinden bir davranış modeli sunan örnek yoluyla hocalık; diğeri ona bilgi, yetenek, beceri vb. yetkinlikleri aktaran yetkinlik hocalığı üçüncüsü genci utandırarak ona bilmediğini ya da bildiğinden daha fazlasını bilmesi gerektiğini keşfettiren Sokratik hocalıktır. Foucault'ya göre dikkat edilmesi gereken husus bu üç tür hocalığın her birinin gencin cehaletten nasıl çıkartılacağı sorunuyla ilgili cehalet ile hafıza arasındaki bir tür oyuna dayanmasıdır. Bunun için öncelikle gencin gözünün önünde hayatı boyunca onurlandıracağı kahramanlar, devlet adamları, savaşçı vb. örnek modeller sunulmasının yanında gerektiği gibi yaşamasını sağlayacak teknik, bilgi, beceri vb. edinmesi de gerekir. Son olarak hoca gence bilmediğini veya bildiğinden daha fazlasını bilmesi gerektiğini keşfettirmelidir. Buradaki hocalıkların işlediği zemin cehalettir ve söz konusu olan bir modeli ezberlemek ya da kendinde tutmak olduğu ölçüde de hafızadır. İlkinde gencin örnek modeli ezberlemesi, ikincisinde bir beceriyi bellek ve öğrenmek için sürekli onu aklında tutması ve üçüncüsünde eksik olan bilgi aslında hafızada olduğundan onu ortaya çıkarması gerektiğinden cehalet ve hafıza bu üç tür hocalığın ortak noktasıdır. (Foucault, 2015: s. 112).

Kendilik kaygısının altın çağı olan I. ve II. yüzyıllarda da kendilik pratiğinde öteki zorunludur. Ancak bu dönemde ötekiyle ilişki bir noktaya kadar cehalet üzerinde temelleniyor görünse de esas olarak ötekinin zorunluluğu öznenin kötü yetişmiş ya da deforme olması veya ahlaksızlıktan ya da kapıldığı kötü alışkanlıklardan kurtarılmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla hocanın ya da ötekinin aracılığıyla kaygı sahibinin yönelmesi gereken cehaletini giderileceği bir bilgi biçimi değil, Foucault'nun kendilik tanımına da uygun bir biçimde daha önce hiç karşılaşmadığı,

varoluş anının hiçbir anında görmemiş olduğu bir özne konumudur. (Foucault, 2015: s. 112). Bu konum bireyin kendisiyle ilişkisinin hiçbir zaman tam olarak tamamlanmadığı, bireyin kendini özne olarak kurduğu konumdur. Dolayısıyla kendilik kaygısının altın çağında hoca bellek hocası değil, bireyin ıslahı ve özne olarak yetiştirilmesi yönünde bir faildir. Örneğin Lucilius'a 52. mektubunda Seneca düşüncenin huzursuzluğu ve kararsızlığıyla ilgili başka bir yöne nişan almış kişiyi ters yöne sürükleyen, onu çekilmeyi istediği yöne iten, ruhla boğuşan ve hiçbir şeyi bir kereliğine arzulamaya izin vermeyen, insanı plandan plana saptıran şeyle ilgili hiç kimsenin tek başına onun üstüne çıkacak gücünün olmadığını, ondan kurtulmak için bir yardım eline, ondan kurtaracak birine ihtiyaç olduğunu söyler. (Seneca, 2013: s. 136). Sonuç olarak Platon'da ya da sonrasında bütün tarihi boyunca kendilik kaygısında kaygının ereği ne olursa olsun kaygı sahibinin ereğe ulaşması için daima bir öteki zorunludur.

### **3.3. KENDİLİK BİLGİSİ OLARAK KARTEZYEN AN VE RUHANİLİK**

Platon'un kendilik kaygısını kendini tanı olarak formüle edişi, Foucault için kendilik kaygısına yönelik onu gölgede ve unutulmaya bırakan, kenara iten bir darbedir. Foucault'ya göre burada kendilik kaygısı mekânı açılır açılmaz ve kendilik de ruh olarak tanımlanır tanımlanmaz açılan bütün mekân kendini tanı ilkesiyle kapanır; kendilik kaygısı kendini tanı'ya indirgenir. Bu indirgeme, Foucault'nun sadece antik düşünce tarihinde değil, XVIII. yüzyıla kadarki Avrupa düşünce tarihinde de gördüğü ve "Platonculuğun paradoksu" dediği paradoksun felsefi zeminidir. (Foucault, 2105: s. 68). Bu paradoksa göre Platonculuk bir yandan bilgiyi ve hakikate erişimi kendindeki tanrısalın tanınması olan kendilik bilgisinden hareketle kavradığı ölçüde farklı ruhani hareketlerin mayasıdır ve hakikate erişim ancak ruhun kendisiyle ve tanrısal olanla ilişkisi içinde ruhani bir hareket gerektirir. Öte yandan yine Platonculuk ruhanilik koşulugerektirmeyen saf bilgi olarak rasyonalitenin de gelişim zemindir. Bu anlamda Platonculuk bir taraftan hakikate erişmek için öznenin kendisi üzerinde çalışmayı, öznenin varlık kipini dönüştüren, verildiği haliyle onu değiştirerek yeniden nitelendiren tümüyle spesifik pratikler bütünü olarak birtakım kendilik tekniklerini ve ruhaniliği zorunlu görürken diğer taraftan kendilik bilgisini hakikatin bilgisi olarak alıp bilginin ruhaniliğin taleplerini kendine mal edecek şekilde

onu yutmasına olanak verir. Sonuç olarak Platonculuk bütün Antik Çağ ve Avrupa kültürü boyunca, hem hakikate erişmek için zorunlu olan ruhanilik koşullarını sorun haline getirir hem de paradoksal olarak ruhaniliği, sadece bilginin, kendiliğin ve özlerin bilgisinin hareketi içinde eritir.

Foucault'ya göre Platon tüm kendilik kaygısını bilgiye ve kendilik bilgisi biçiminesoksa da örneğin Phaidon'da söylenen “ruhu bedeninin bütün noktalarından hareketle kendi üzerinde bir araya gelmeye, toplanmaya, olabildiğince kendinde ikamet etmeye alıştırmak gerektiği” fikri (67c - 70a) bir tür kendilik tekniğidir. Yine örneğin Şölen hikâye edilen Sokrates'in savaş esnasında tek başına, hareketsiz, ayakları karın içinde çevresinde olanlara kayıtsız kalması durumu (220 a ve 222 d), Agathon'un davetine giderken aklından geçenlere yoğunlaştığı için hep Aristodemos'un gerisinde kalıp durması (174e), davete gelince aynı şekilde hiçbir şey yapmadan bir köşede saatlerce beklemesi ve bir filozofun bir oğlana aşık olup ona dokunmamasının büyük bir ahlaki değer taşıdığı bir kültürde Alkibiades'in yanında yatıp ona dokunmayarak arzusuna gem vurması (217d ve 219d) gibi pratikler kendilik tekniği pratikleridir.

“Eğer özenin hakikate erişmesine izin veren ya da öznenin hakikate erişiminin koşullarını ve sınırlarını belirleyen düşünce biçimine felsefe dersek” diyor Foucault, “öznenin hakikate erişmek için kendisi üzerinde zorunlu dönüşümler yapmasını sağlayan arayış, pratik, deneyim ya da tekniklere de ruhanilik diyebiliriz.” (Foucault, 2015: s. 18). Bu kavram metafizik bir kavram olmaktan çok bir tür pratikler bütününe işaret eder. Antik Yunan'da tanrılara erişmek için öncel bir tören olarak kurban vermek, kehanet dinlemek, arınmak gibi arınma teknikleri; hareketli bir şey olarak düşünülen ruhandışarıdan temasa ve etkiye açık olduğu için ele geçirilebilir olduğu da düşünüldüğünden ölüm anı geldiğinde ruhun dağılıp gitmemesi için bir varoluş kipi ya da modeli yani bir yaşama sanatı oluşturmak, ruhu bir şeyde yoğunlaştırmak gibi yoğunlaşma tekniği; dışarıdan gelecek etkilere kapanarak duyuları köreltilip acılara karşı duyarsızlaşma gibi çekilme (anakhoresis) tekniği; bu teknikle ilişkili olarak yaşamda karşılaşılan güçlüklerle karşı koymayı sağlayan pratikler bütünü gibi dayanma tekniği; örneğin sabah uzun, zor ve fiziksel bir egzersiz yapıp daha sonra mükellef bir sofraya baştan çıkarıcı bir durum hazırlayıp sofranın karşısına geçerek yiyeceklere bakıp onlara dokunmamak, yiyecekleri kölelere verip sade bir besinle



yetinmek gibi sınama tekniği gibi birçok ruhani pratik olarak kendilik teknikleri söz konusudur.

Ruhanilik Foucault'nun deyiimiyle öznenin hakikate ulaşmak için ödediği bedeldir. Ona göre bu bedel, hakikate erişmek için, öznenin kendisi için oluşturulan örneğin arınmalardan, bakış yönünü, varoluş kipini değiştirmelerden meydana gelir. Ruhanilik öznedeki zorunlu bir dönüşüme işaret ettiği sürece mevcut öznenin olduğu haliyle hakikate erişim kapasitesinin olmadığını ve hakikatin özneye sırf özne, özne olduğu için verilemeyeceğini varsayar. Mevcut haliyle öznenin hakikate erişmeye kadir olmaması nedeniyle ruhanilik hakikate erişmek için öznenin kendini değiştirmesini, dönüştürmesini, yer değiştirmesini belli bir ölçüde ve belli bir noktaya kadar “başkası” olması gerektiğini farz eder. Bu anlamda ruhanilik başkası olmak, öznenin hakikate erişmek için varlığından ödemesi gereken bedeldir. Farklı biçimlerde gerçekleşen öznenin dönüşümü ya da yön değiştirmesi onu fiziki konumundan ve durumundan koparan bir hareket tarzı altında yapılabileceği gibi bir tür çalışma, egzersiz ya dasınamayla da yapılabilir. Foucault ilk duruma, gittiği yön içinde Eros ya da sevgi hareketi; öznenin kendisi üzerindeki kademeli olarak çalışması anlamına gelebilecek ikinci duruma ise askesis der. Ona göre, Eros ile askesis, “Batı ruhaniliğinde öznenin hakikate kadir hale gelmek için dönüşmesinin kipliklerinin kavrandığı iki büyük biçimdir.” (Foucault, 2015: s. 19).

Foucault için bütün Antikçağ boyunca farklı şekillerde ortaya konan “hakikate nasıl erişilir?” sorusu ile ruhanilik pratikleri hiçbir zaman birbirinden ayrılmamıştır. Örneğin Sokrates ve Platon'da kendilik kaygısı, hakikate erişmek için zorunlu koşulolan kendini dönüştürme biçimlerini; mağara metaforu hakikate erişmek için öznenin dönüşümünün zorunluluğunu betimler. Bu bağlamda Pythagorasçılardan Platon'a, Stoacılardan Kiniklere Antikçağ boyunca hakikate erişim teması olarak felsefenin sorusu ile “hakikate erişmek için öznenin bizzat kendi varlığında zorunlu olarak yapması gereken dönüşümler nelerdir?” anlamındaki ruhaniliğin sorusu hiçbir zaman birbirinden ayrılmamıştır. Antikçağ'da ruhanilik sorusunun en az önem taşıdığı filozof Aristoteles'tir ve bu anlamda Foucault'ya göre Aristoteles Antikçağ'ın doruk noktası değil, istisnasıdır. Aynı nedenle Aristoteles kelimenin modern anlamında felsefenin de kurucusudur.

Hakikatin Platoncu anı denilebilecek Alkibiades'te bir tür ruhani pratikten çok kendini tanıma faaliyeti olarak bir bilme edimi biçiminde düzenlenen bir kendilik tekniğisöz konusudur. En açık ifadesini Foucault'nun "kartezyen an" dediği bilme biçiminde gösteren bu yaklaşıma göre hakikate erişmek için öznenin herhangi özel bir durumunun olması gerekmemektedir. Mantığın egemenliğinden dolayı yalnız barınmadığı bu bilme biçiminde öznenin kendi varlığının kanıtı hakikate erişimin ilkesi olarak konumlandırılır. Bu bilgi biçiminde kendi varlığını bilme yani kuşku götürmez bir biçimde cogito'ya ulaşma ya da bir bilinç varlığı olarak varlığını kanıtlama "kendini tanı" ilkesini hakikate erişimin esas yolu haline getirir. Öznenin hakikate erişiminisağlayan koşulların yalnızca ve yalnızca bilgi olduğu kabul edildiği an, Foucault'ya göre hakikatin tarihinde modern döneme girilir ve 'kartezyen an' yerini ve anlamını burada kazanır. Hakikate erişmek için öznenin varlığında bir dönüşümün gerekmediği fikri, hakikatin koşulsuz olarak elde edilebileceği anlamına gelmez ama yine de 'kartezyen an' ya da hakikatin modern döneminde hakikate erişmenin koşullarında ruhanilik dışlanmış olur. "Kendini tanı"nın yeniden nitelendirildiği Alkibiades'teki kendilik bilgisi ile Kartezyen yaklaşım aynı değildir ama Platoncu "kendini tanı" zemininden yükselen modern felsefe, 'kartezyen an'daki nedenlerle tüm vurguyu "kendini tanı"ya yönelterek kendilik kaygısının unutulmasına, gölgede bırakılmasına ya da marjinalleştirilmesine neden olur. Ayrıca "kendini tanı"yı yeniden nitelendiren 'kartezyen an' kendilik kaygısını niteliksizleştirir ve onunla beraber ruhaniliğin de felsefeden dışlanmasına neden olur.

Yalnızca bilginin kendisinin hakikate erişmeyi sağladığının düşünülmesini Foucault, hakikat tarihinin modern çağının başlaması olarak değerlendirir. Buna göre hakikat tarihinin modern çağı Foucault'nun ifadesiyle "filozofun ya da hakikati arayanın kendisinden başka hiçbir şey beklenmeden ve özne olarak varlığını değiştirmesi gerekmeden, hakikati kendilerinde ve sırf kendi bilme edimlerinde bilmeye kadir olduğu ve ona ulaşabildiği andan itibaren" başlar. (Foucault, 2015: s. 22).

Kartezyen an için öznenin hakikate erişim koşulları ruhanilikle ilgisi olmayan içsel ve dışsal olmak üzere iki türdür. Öznenin hakikate erişmesinin koşulları bilginin içinden tanımlandığı için bilme ediminin kendi iç koşullarını Foucault, içsel koşullar olarak konumlandırır. Bu koşullar formel koşullar, önermenin kuruluşu, nesnel

koşullar, yöntemin formel koşulları, bilinecek nesnenin yapısı gibi takip edilmesi gereken zorunluluklardır. Dışsal koşullar ise örneğin deli olmamaya, hakikate erişmek için eğitilmiş olmaya, bir formasyon sahibi olmak gerektiğine işaret eden kültürel koşullar ve hakikate erişmek için çabalamaya, dünyayı yanıltmamak gerektiğine, para pul ya da mevki peşinde koşturmak gerektiğine işaret eden ahlaki koşullardır. Bir yandan bilgiye içsel bir yandan dışsal görünen bu koşullar kendi varlığı içinde özneyi değil, Foucault'nun deyimiyle kendi somut varoluşu içinde bireyi ilgilendirir. (Foucault, 2015: s. 21-22).

Foucault açısından hakikate erişimde öznenin mevcut varlık biçiminin sorgulanmadığı bu andan itibaren hakikatin tarihinde başka bir ana girilir. Oysa ruhanilik örneğin Sokrates'in felsefi faaliyetinin *bios*'un *logos*'a uygunluğunun sorgulanması gibi öznenin mevcut varlığının hakikate erişimin zorunluluğu tarafından sorgulanmasıdır. Bu sorgulamanın olmadığı yerde, yani her durumda ve olduğu haliyle özne hakikate kadirdir dendiği anda Foucault'ya göre özne ve hakikat arasındaki ilişkilerin tarihinde başka bir çağa girilir. Bunun sonucu, artık tek koşulu bilgi olan hakikate erişimin ödülü ve tamamlanması bilginin sonsuz ilerlemesinden başka bir yerde bulunamaz. Hakikate erişimin tek koşulunun bilgi olmasıyla artık hakikat ile özne arasındaki ilişkide hakikatin öznenin biçimini değiştirmesi, “öznenin kendi hakkında edindiği hakikatin öznenin kendi üzerine dönmesiyle gerçekleşen aydınlanma” söz konusu değildir. Oysa ruhanilik, olduğu haliyle öznenin hakikate kadir olmadığını ama hakikatin olduğu haliyle özneye biçim verip onu kurtardığını varsayan pratikler bütünüdür. Dolayısıyla ruhaniliğin dışlandığı yerde öznenin olduğu haliyle hakikate erişmeye kadir olduğu ancak hakikatin özneyi kurtaramadığı kabul edilecektir. (Foucault, 2015: s. 22).

Foucault'ya göre, uzun zaman önce başlayan ve sırf bilen özne terimiyle gerçekleşecek bir hakikate erişim ilkesiyle öznenin kendini dönüştürerek, hakikatten dönüşüm ve aydınlanma bekleyerek kendi üzerinde bir ruhani çalışma yapma zorunluluğunu birbirinden ayırma çalışmasının temelini bilimde değil, teolojide aramak gerekir. Buna göre teoloji kendini bir inancı temellendiren rasyonel düşünüm olarak sunar ve kendi mutlak modelini, tamamlanma ve en üst mükemmeliyet noktasını ve yaratıcısını Tanrı'da bulan bir bilen özne modelini temellendirir. Foucault için bu özne anlayışı felsefi öznenin düşünceye eşlik eden kendilik kaygısı ilkesini

terk etmesini, ondan ayrılmasını ya da onu aşmasını talep eder. Foucault'ya göre bu bağlamda Aziz Augustinus'tan XVII. yüzyıla kadar ruhanilik ile bilim arasında değil, ruhanilik ile teoloji arasında bir çatışma söz konusudur ve çatışma bütün Batı felsefesine yayılmıştır. Bu çatışma aynı zamanda felsefenin doğru yaşam sorununa dinin el koyması demektir.

Foucault ruhanilik ile bilim arasında yapısal bir karşıtlık olmadığının kanıtı olarak aynı dönemde Batıni bilgilerin, örneğin simyanın gelişmesini ve bu bilgi biçimlerinde öznenin varlığında köklü bir değişim olmadan hakikate erişilemeyeceği fikrinin kendini sürdürmesini gösterir. Dolayısıyla her ne kadar gölgede bırakılmış ya da ihmal edilmiş olsa da felsefe tarihi boyunca ruhanilikten kesin ve net bir kopma gerçekleşmemiştir. Foucault için örneğin Spinoza'nın Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme'sinin ilk dokuz paragrafındaki hakikate erişme nosyonunun formülasyonunda öznenin varlığı ile ilgilidir bir dizi gerekliliğin söz konusu olması ya da Hegel'in Tinin Fenomenolojisi tamamıyla ruhanilikle ilgilidir. Bu anlamda XIX. yüzyıl felsefesi boyunca da 'kartezyen an' nedeniyle ruhanilik devre dışı bırakılmış, değersizleştirilmiş ve eleştirel olarak ele alınmış olsa da bilgiye erişim ruhanilik gereklilikleriyle ilişkisini koruyarak sürdürmüştür. (Foucault, 2015: s.27).

Foucault'ya göre bilim olmayan ve bilimin yapısına uydurulmaması gereken örneğin Marksizm ve psikanaliz gibi bilgi biçimlerinde de ruhaniliğin belli öğeleri ve gereklilikleri bulunur. Bu anlamda ruhaniliğin esas sorusu olan hakikate erişmek için öznenin varlığında neyin söz konusu olduğu ve hakikate erişmek için özne neyin değişeceği sorunu Marksizm ve psikanalizin göbeğinde yer alan sorulardır. Foucault'ya göre Marksizm ve psikanaliz birer ruhanilik biçimi değildir ama kendilik kaygısının ve hakikate erişimin zorunlu koşulu olarak ruhaniliğin temel meseleleri ve sorgu biçimlerinin yeniden kurulduğu bilgi biçimleridir. Ona göre bu iki bilgi biçiminde de bu bakış açısı ciddiye alınmamış, ruhanilik koşulları toplumsal biçimler içinde maskelenmiştir ama örneğin toplumsal terimlerle düşünülse de Marksizm'deki sınıfsal konum ya da partinin özne üzerindeki etkisi veya psikanalistteki mesleğe kabul edilme ya da formasyon fikri, hakikate erişmek için öznenin varlık koşullarına işaret eden unsurlardır. Son olarak Foucault'ya göre bu bilgi biçimlerinde hakikat ile özne arasındaki ilişki sorununda konunun teorik olarak ele alınmaması, özne ve hakikat arasındaki ilişki sorununun unutulmasını sağlamakla birlikte

Marksizm için birpozitivizm psikanaliz için ise bir psikolojizm getirir. (Foucault, 2015: s. 28).

Georg Lukacs (1885 - 1971) Marksizmi ekonomik determinist ve pozitivist yorumlardan kurtarmaya çalışan filozoflardandır. İdeoloji, sınıf bilinci, şeyleşme, bütünsellik gibi kavramların merkezde olduğu Lukacs'ın düşüncelerinde kendinle ilgilenmek anlamında kendilik kaygısının Marksist teorisini bulmak mümkün görünüyor. Proletaryanın devrimci tutumunu sorgulayarak kapitalizmin yakın zamanda devrileceğini kuşkuyla karşılayan Lukacs, İkinci Enternasyonal'in ekonomist düşüncelerine karşı kapitalizmin beklenmeyen stabilizasyonunu açıklamaya çalışır. Lukacs'ın bu anlamda yalnız olmadığını belirten Sinan Özbek Macaristan'da Eugen Varge, Anton Pannekoek; Almanya'da Rosa Luxemburg, Karl Korsch; İtalya'da Antonio Gramsci gibi isimleri Lukacs'ın bulunduğu felsefi kampta olduklarını söyler. (Özbek, 2011: s.96).

Lukacs'a göre tarihsel süreç tarihsel gelişim yasalarına bağlı olarak proletaryanın kendisi için sınıf olamadığını gösterir. Tarihsel görevini ıskalayacak şekilde proleteryanın yanlış düşünüp yanlış eyleyebileceğini de varsayan ve Marksizmin temel sorunlardan olan ideoloji sorununu tekrar gündeme getiren bu arka plandan hareketle Lukacs proletaryanın devrimci bilince kavuşmasının koşullarını sorgular. (Özbek, 2011: .97). Proletaryanın tarihsel görevini yerine getirmemesi konusundaki sorunun kaynağında Lukacs kapitalizmi doğal bir süreç olarak gören ve bu nedenle değişmeyeceğini düşünen işçi sınıfının bilincini görür. Marksizmi tarih ve toplum yasalarının çözümleme yöntemi olmakla birlikte tarihsel toplumsal hakikatin evrensel ve kuşatıcı bilgisi olarak da gören Lukacs için tarih ve toplum ancak bütünlüklü bir biçimde alınırsa kavranabilir.

Lukacs için insanların kendi yaşamsal varlıklarına dair bilinçleri her an için ve tümeğilimleriyle birlikte toplumsal bütünle ilişkilerde ortaya çıkar. Bu bağlamda ona göre Marksizmi burjuva biliminden ayıran tarihin işleyişindeki ekonomik unsurlara dikkat çekmesinden çok bütünsellikle ilgili görüşüdür. Burjuva tarihselciliğinin araştırmalarında bir bütün olarak toplumla birey arasındaki somut ilişkiyi yok ettiğini düşünen Lukacs, toplumun bütünüyle ilişkide ortaya çıkan bu bilinci bir taraftan toplumsal ve tarihsel durumdan gelen 'pozitif' ve öznel diğer taraftan nesnel düzeyde

toplumsal gelişmenin özünü ıskalayan, toplumsal gelişmeyi gereği gibi yakalayıp ifade edemeyen sahte ya da yanlış bilinç olarak görür.

Tarihe sosyolojik yasalar çerçevesinde ve biçimci akılcılık tarafından bakıldığında insanı üretici güçler tarafından burjuva toplumun insafına bırakılmış olarak gören Lukacs'a göre Marx'ın ekonominin tarihsel eleştirisiyle, ekonomik sosyal yaşamda şeyleşmiş nesnelliklerin tümü insanlar arasındaki ilişkiler düzlemine taşınarak çözülür. Örneğin sermaye, nesnel bir durum ya da nitelik değil, kişiler arasındaki nesnel duruma da niteliklerin aracılık ettiği toplumsal bir ilişki olarak açıklanır. Oysa Lukacs'a göre burjuva düşüncesi, eşyanın mevcut düzenini savunmak ya da en azından bu düzenin dönüşmez veya değişmezliğini kanıtlamaya yöneliktir. (Lukacs, 1971: s.48). Lukacs açısından burjuva düşüncesinin toplumsal yapılanmanın kökenlerini ve tarihin nesnelerini değişmez ve ebedi doğa yasalarının nesneleri olarak görmesi toplumun ve tarihin bütünlüklü olarak kavranmasına engeldir. Ona göre bu düşünce toplumsal ve tarihsel yapılanmaları insanlar arasındaki ilişkiler biçiminde tarihsel ve geçici olarak değil, soyut bir biçimcilikle donuk ve katılaşmış bir biçimde ele alır. Böylece insan elinin ulaşabileceği yerden de uzaklaştırılan toplumsal – tarihsel ilişkiler dokunulmaz hale gelir.

Burjuva biliminin de somut araştırmalar yapmaya çalıştığını söyleyen Lukacs için bu bilimin yanılsı, somutu empirik tarihsel bireyde ve bu bireyin verili empirik bilincinde bulma çabasıdır. Ona göre burjuva tarih anlayışı böylece her şeye dair somutuyakaladığını düşündüğünde aslında toplum denen somut bütünlük, toplumsal düzenin belirli bir aşamasındaki üretim düzeni ve bu düzenin toplumda yarattığı sınıfsal bölünmüşlük olarak asıl somutu elinden geçirir. (Lukacs, 1971: s.50). Oysa Marx'ın kastettiği toplumsal ilişkilerin bireyden bireye değil, işçiden kapitaliste, toprakkiracısından toprağın sahibine yönelik ilişkiler olduğunu söyleyen Lukacs için bu bağlamda somut araştırma, bir bütün olan toplumla ilişkili olacağından yaşamın belli bir konumunda edinilecek düşüncelerin ve duyumların tanınır hale gelmesi için bilincin toplumun bütünüyle ilişki kurması gerekmektedir. (Lukacs, 1971: s.51). Bütünselliği toplumdaki ve insanlar arasındaki ilişkilerin sunumu olarak değil toplumdaki diğer olguları yönlendiren ve onları belirleyen biçimsel bir yapı ilişkisi olarak gören Lukacs'a göre bu ilişkilerin bilgisi bütün olarak bir toplumun da bilgisidir. (Özbek, 2011: s.100). Kapitalist toplumda da metaların değişimini Lukacs

böyle bir ilişki olarak görür ve insanlığın geldiği tarihsel aşamada bütün sorunların da bu ilişkiyle bağlantılı olarak çözüleceğini düşünür.

Metaların fetiş karakterini ve buna karşılık gelen öznel davranışları kapitalizmin özel bir sorunu olarak gören Lukacs bunların kavranılmasını kapitalizmin sorunlarının görülmesinin ve yıkılmasının olanağı olarak konumlandırır. Kapitalist toplumdaki meta değişiminin sonucu olarak nesnelerin insanın karşısına insandan bağımsız ona yabancı ve kendi kurallarıyla çıktığını düşünen Lukacs'a göre bu durumda insan hem nesnel olarak hem de çalışma sürecindeki edimleri açısından öznel anlamda bu sürecin öznesi değil, kendini uydurmak zorunda kaldığı mekanik bir sürecin makineleşmiş bir parçasıdır. Marx'tan hareketle kapitalist toplumdaki meta dolaşımının insanlar arasındaki ilişkiyi şeyler arasındaki nesnel ilişkiye döndürdüğünü düşünen Lukacs için bu nesneleştirme ya da şeyleşme bütünselliğin çözümlenmesinin önkoşuludur. Ayrıca Marx'ın meta fetişizmi kavramında ifadesini bulan insanlar arasındaki ilişkinin şeyler arasındaki ilişkiye dönüşmesi ona göre meta fetişizminin modern kapitalist topluma özgü bir problem olmasındandır. (Lukacs, 1971: s.83).

Lukacs'a göre metanın biçiminin tüm yaşamda etkileyici ve belirleyici bir hal aldığı toplumla meta biçiminin sadece dönemsel olarak belirlediği toplum arasındaki fark niceliksel değil, niteliksel ve bu nedenle kapitalist toplumun niteliği metanın butoplumdaki değişim ilkesiyle ilgilidir. Bu ilkeyle insanın emeği olan her şeyin bir şey olmaktan çıktığını düşünen Lukacs için kapitalist toplumda metalar arasındaki değişimin soyut ve nesnel bir yapısı vardır. Onun için kapitalist topluma özgü metaların değişimindeki nesnellik dinden, politikaya, hukuka kadar bu toplumdaki bütün toplumsal tiplerin de belirlenme nedenidir. Metalar arasındaki ilişkilerin insanlar arasındaki ilişkiyi belirlemesiyle Sinan Özbek'in ifadesiyle "insanların birbirleriyle ve ihtiyaçlarını gidermek için gerçek nesnelerle kurduğu ama meta ilişkisi içinde gizli kalan ilişkileri altından tanınamaz, algılanamaz hale gelir ve dolayısıyla şeyleşmiş bilinç için bu ilişkiler artık toplumsal yaşamı temsil eder duruma dönüşür." (Özbek, 2011: s. 102). Kendilik kaygısı sorununda bu arka plan aynı zamanda kendilik kaygısının Marksist düşüncedeki zorunluluk zemini olarak gösterilebilir. Bu bağlamda örneğin nasıl ki Alkibiades'te Alkibiades'in cehaletinden, yönetme arzusundan ya da Stoacılar da kişinin ahlaki deformasyonundan ya da dünyaya yönelik bütünlüklü bir eleştiriden hareketle kendilik kaygısı zorunluyduysa bu görüşe göre de proleteryanın

bilinç eksikliği ya da yaşamını insani olarak değil şeyler arasındaki yaşama göre düzenlemesine yol açan şeyleşme kendilik kaygısını zorunlu kılar.

İnsanların yaşamın belli bir konumunda edinecekleri duyumlar ve düşüncelerin tanınır hale gelmesinin koşulu olarak bilincin toplumun bütünüyle ilişki kurması gerektiğini düşünen Lukacs'a göre burjuva tarih anlayışı bu bilinçten yoksundur. Lukacs'ın insanlar bulundukları tarihsel konumu, bu konumdan kaynaklanan çıkarları ve kendinesnel konumlarına özgü düşünceleri gerek doğrudan eylemleriyle gerekse tüm toplumun yapısıyla ilişkili bir biçimde tamamıyla kavramaya hazır ve yetenekli oldukları zaman belirli bir konumda edindikleri duyumlar ve düşünceler tanınır hale gelir. Söz konusu yaşam konumlarının sayısı sınırsız değildir ve ayrıca bu konumların toplumsal tipleri arasında, nitelikleri insanların üretim sürecindeki konumları tarafından belirlenen, birtakım farklılıklar söz konusudur. Üretim sürecindeki belirli bir tipe yakıştırılan veya rasyonel bir biçimde uygun ve layık görülen reaksiyona Lukacs, sınıf bilinci der. (Lukacs, 1971: s. 51). Ona göre bu bilinç sınıfı oluşturan bireylerin düşündüklerinin veya duyumsadıklarının toplamı ya da ortak paydası değildir. Sınıfın bir bütün olarak gerçekleştirdiği tarihsel eylemi bireyin düşüncesi ya da duyumsaması değil bu bilincin belirlediğini düşünen Lukacs için sınıfın bir bütün olarak gerçekleştirdiği tarihsel eylemden çıkan bilgiyi de yalnızca bu bilinç fark edebilir. Burjuva düşünürlerinin bütünsellik fikrinden yoksun olmaları nedeniyle şeyleşme fenomenini doğal, zorunlu ve değişmez gördüklerini düşünen Lukacs için bu nedenle burjuva düşünürleri ancak “hakikatin parçalanmış bir fotoğrafını verirler.” (Özbek, 2011: s.103).

Sorunu tarih anlayışından hareketle çözümlemeye çalışan Lukas'a göre burjuva düşünürlerinin bu sorunu kavramadaki eksiklikleri de tarihsel nesnelere ve ilişkilere doğa yasaları gibi değişmez ve sonsuz şeylermiş gibi bakmalarından kaynaklanır. Ona göre burjuvazinin içinde bulunduğu bu ideolojik durum bazı nedenlerle proletaryaya da taşınır. Dolayısıyla sorun proletaryanın bilincinin de yanlış olup olmadığı sorunudur. Burjuvazinin tarihsel konumundan dolayı sahip olduğu yanlış bilincin proletaryaya da taşınmasının daha yıkıcı olduğunu düşünen Lukacs, sorunu Marx'ın yabancılaşma çözümlemesine uygun bir biçimde ele alır. Bu durumda bakılması gereken şey Marx'ın yabancılaşma çözümlemesinin proletarya için sonuçlarının neler olduğudur. Örneğin yabancılaşma içinde burjuvazinin kendini kaybolmuş gibi



duyumsamayıp yabancılaşmayı bir gerçeklik olarak yaşaması söz konusuyken aynı şey proletarya için geçerli değildir çünkü proletarya yabancılaşma içinde kendini kaybolmuş olarak duyumsar. (Özbek, 2011: s.113). Tıpkı yabancılaşma gibi toplumsal varlığın nesnel hakikati de burjuva ve proletarya için aynıdır fakat bu durum bu sınıfların “dolayumsuz koşulları bilince çıkarmasına aracılık eden, dolayumsuz hakikati nesnel hakikat durumuna dönüştüren özgül aracılık kategorilerinin birbirlerinden tam anlamıyla farklı olmalarını engellemez.” (Özbek, 2011: s.113). Buna göre örneğin kapitalist toplumda işçinin de bir meta olması ve bu nedenle kapitalist toplumda şeyleşmenin işçide sınırı varması proletaryanın burjuvaziden farklılaşan konumunu örnekler. Yine örneğin meta hareketi içinde kapitalistin de proletaryanın da insan kişiliğinin parçalanması söz konusu olsa da kapitalist mevcut durumu kendisinin bir etkinliği biçiminde nesnel olarak kavrayarak parçalanmış özne olarak proletaryanın böyle bir yanılsama olanağı yoktur. Kendisini bir meta yapan ve salt bir niceliğe indirgeyen sürecin nesnesi olmaktan kurtulamayan işçinin kendi toplumsal varlığının bilincine kavuşması için kendi iş gücünü bir meta olarak kavraması gerekir. Kendilik kaygısı konusunda bu sorun kaygının yöneleceği yere ya da nesnesine işaret eder. Buna göre kapitalist bir toplumda bir meta halinde bulunan ve kişiliği parçalanmış işçinin bilincinin kendini meta olarak kavraması gerekir. Sinan Özbek bu çalışma için son derece önemli olan, işçinin kendini meta olarak kavramasının neden olduğu, özne ile hakikat arasındaki ilişkide hakikatin özne üzerindeki dönüştürücü gücüne ve kendilik kaygısının Marksist sonucu denilebilecek birduruma işaret eden pratik bir sonuca dikkat çeker. Buna göre işçinin kendisini meta olarak kavramasıyla başlatılabilecek proleter bilinç olarak bilgi, bilginin nesnesinde nesnel ve yapısal değişime yol açar. Ayrıca kapitalist üretim ilişkisinde kaybolan işin meta olarak karakteri ve onun kullanım değeri bu bilinçte yeniden uyanır; toplumsal olarak bu bilinç kapitalizmin değişim kategorilerinin görünmez hale getirdiği değerleri toplumsal bir hakikat haline getirir. (Özbek, 2011: s.115). Diğer taraftan kapitalizmle birlikte şeyler arasındaki ilişkiye dönen insan ilişkileri bu bilinçle tekrar insan ilişkileri halini alır. Sonuç olarak Marksist bir kendilik kaygısının zorunluluk zemini olarak konumlandırılacak şeyleşme, sonucu toplumsal altüstlere neden olacak proleter bilinçlenmeyle aşılır görünmektedir. Ayrıca Lukacs’ın şeyleşmenin aşılması olarak gördüğü bütünlük bilincinin oluşması kendilik kaygısıyla ilgili olarak yerine getirilmiş bir “kendini tanı” şeklinde değerlendirilebilir.

## SONUÇ

Bu çalışmada hakikatin analitiği denilebilecek hakikatin ne olduğu ya da ona erişim koşullarının neler olduğu sorunundan değil, Foucault'nun Antik Yunan metinlerinde hakikat okumasının eşliğinde, hakikat düşüncesinin kaynağı ve kökeni itibarıyla hakikatin hangi kavramlarla ilişkili olarak düşünüldüğü; hakikatin özne ile ilişkisi ve bu ilişkinin özne üzerinde ne tür etkiler yarattığının nasıl düşünüldüğü gösterilmeye çalışıldı. Çalışmanın amacı hakikatin yalnızca bir bilgide değil, kendiyile ilgili ve ötekine yönelik kendiyile ilgilenmek, doğru yaşamak, logos'a uygunluk anlamında doğru konuşmak ve doğru konuşma cesaretinde olmak gibi farklı zamanlarda farklı gerçekleşen ve şimdi unutulmuş birtakım eylem kümelerinde ve davranış biçimlerinde ortaya çıktığını göstermekti.

Çalışmada Homeros'tan Stoa'ya bin yıllık bir süreçteki metinlerden hareketle hakikatin bazen mücadelede; mücadeleye bağlı yeminde, Tanrı'da ve bilgisi yalnızca kâhinlerde olan tanrısal yasalar olarak kaderde; bazen yasada, bazen söylemde, bazen karakterde, bazen şimdi unutilan kendilikle ve ötekiyle kurulan birtakım farklı ilişkilerde ve pratiklerde ortaya çıktığı gösterildi. Böylece unutulmuş ama felsefeyle bağılı hiçbir zaman kopmamış, “doğru yaşam nedir?”, “kim hakikati söyler ya da taşır?”, “hakikati söyleyenin karakteristik özellikleri var mıdır, varsa nelerdir?”, “hakikatin hakikati taşıyan üzerindeki etkisi nedir?” gibi epistemolojinin dışında kalan birtakım sorularla kendilik, eleştiri, cesaret gibi politik etik bazı kavramlar gündeme taşındı.

Felsefeci her kavram hakkında değil ama hakikat, ölüm, aşk, yaşam gibi kimi kavramlar hakkında konuşmak zorundadır. Bu zorunluluk filozoftan değil bu kavramların felsefeye ilişkisindendir. Bu kavramların felsefeyle ilişkisi bilgi ve bilgiye erişim koşullarının ilişkisinden çok daha eski ve kurucudur. Bu kavramlardan en az birinin üzerine çalışmak felsefi bir görevi yerine getirmektir. Hakikat üzerine çalışma bugörevlerden biridir. Felsefede bu kavramlarla ilişkisinde hakikat yalnızca bir bilgi biçimi olarak değil çağın özelliklerine göre tanımlanan ya da kurulan söz, karakter, eylem, inanç, düzen/ölçü/uyum gibi kavramlarla yaşama bağlanan ve yaşamla ilişkisinde düşünülen temel kavramlardandır. Hakikati bu kavramlarla bütünlüklü bir ilişkisinde, ortaya çıktığı yerde incelemek girişte söylendiği gibi aletürjik bir çalışma

olarak marjinal görünse de felsefi bir sorgulamadır ve bu çalışmanın asıl sorusu da bu bağlamda ortaya çıktığı yerler itibariyle yaşamla ilişkisinde hakikat sorunudur.

Bin yıllık bir arada çalışmanın nedeni kavramın yalnızca kökeninin ve kaynağının gösterilme amacındandır. Ancak bu durum sorunun orada bırakıldığı anlamına gelmediğinden her fırsatta ve konuda çalışılan kavramların çağdaş mirasçılara da dikkat çekildi. Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle kavramın dilsel bir çözümlemesi yapıldı; gerçeklik ve doğrulukla ilişkisi tartışıldı. Hakikat kavramına karşılık gelen Antik Yunan dilindeki aletheia kavramından hareketle, Yunanlılarda hakikatin yalnızca bir (doğru) bilgi nesnesi olarak düşünülmediği; adli prosedürlerde ortaya çıkan ya da kurulan bir şey olarak görüldüğü; felsefede yaygın bir kanı olan bilme – hakikat ilişkisinin sonradan kurulduğu değişik adalet biçimlerine göre değişik adalet talepleri ya da hakikat biçimlerinden hareketle ve onlara eşlik eden tarihsel gerçekliklerle sunuldu. Örneğin Homerosçu adalet ile Hesiodosçu adaletin farklılıkları, bu iki adalet anlayışındaki öne çıkan unsurlar, Doğu'dan alınan bilgiler ve bu bilgilerin kullanış biçimi; bu kullanış biçiminin toplumsal politik ve düşünsel sonuçları, iktidarın, yargının ve bilmenin buna göre yeniden düzenlenmesi gibi konular hakikatle ilişkilerinde bütünlüklü olarak ele alındı ve hakikatin inşasıyla ilişkileri gösterildi. Bu bağlamda Antik Yunan adalet türlerinden olan dikazein – krinein ve nomos – thesmos karşıtıllıklarıyla hakikatin adaletle; suç ve ölçülülükten hareketle de hakikatin saflık ve para kavramlarıyla yeniden nasıl inşa edildiği çözümlendi. Ölçülülüğün devreye girmesiyle hakikatin bilgi ile ilişkilendiği açıklandı. Hakikat bilgi ilişkisi bağlamında bilginin kaynağının ya da koşullarının ne olduğundan çok doğrudan bilginin kendisinin ne olduğunun tartışıldığı Platon'un Theaitetos metni merkeze alınarak o dönemin bilgi anlayışları ve bu anlayışlar arasındaki çatışmalar ve bilgi ile logos arasındaki ilişkiler gösterildi.

Hakikatin yalnızca önermelerle değil davranışlarla ve yaşamla da ilişkili olduğunu iddia eden bu tez hakikatin bu şekilde düşünüldüğü Homeros ve Hesiodos'tan başlayan ve bütün Antik Yunan ve Roma düşüncesine yayılan sorunda hakikatin uygulandığı kavramlara yoğunlaşıldı. Dolayısıyla hakikatin logos, bios ve Eros kavramlarıyla ilişkisi seçildi ve incelendi. Buna göre Herakleitos'un logos anlayışı, genel olarak Antik Yunan'ın bios ve özel olarak Platon'un doğru yaşam kavrayışı tartışıldı. Aynı şekilde hakikatle ilişkisinde öncelikle genel olarak Antik

Yunan düşüncesindeki Eros kavramı ve Platon'un Antik Yunan düşüncesindeki yeri ve metninin konumu nedeniyle de özel olarak Şölen ile Phaidros metinleri merkezde olacak şekilde dönemin aşk anlayışının hakikatle ilişkisi çözümlendi. Eros konusunda gerek Platon'la gerek genel olarak felsefeyle ilişkisinden dolayı Sokrates'in aşk anlayışı ayrıntılı bir biçimde gösterildi.

İkinci bölümde yine Antik Yunan ve Stoa düşüncesinde hangi söylemlerin birer hakikat söylemi olarak ortaya çıktığı ve buna bağlı olarak hangi özne türlerinin birer hakikat taşıyıcısı olarak görüldüğü tartışıldı. Bu bağlamda Heidegger'in tekhne çözümlemesi merkeze alınarak tekhne'nin nasıl bir bilgi biçimi olduğu ve ona bağlı olarak bir teknisyen olarak hocanın nasıl bir hakikat taşıyıcısı olduğu incelendi. Aynı şekilde Antik Yunan düşüncesinde oldukça önemli olan diğer bilgi türlerinden kehanetin ne olduğu ve kâhinin nasıl bir özne olduğu çözümlendi. Yunan düşüncesindeki hakikat taşıyıcılarından olan bilgenin ne tür bir özne olduğu ve nasıl bir bilgi ifade ettiği Herakleitos ve Sokrates örneklerinden gösterildi. Ayrıca yine Yunan ve Roma düşüncesindeki hakikat söylemlerinden olan ve artık unutulmuş parrhesia kavramı tragedyalardan Sokrates'e, Kinikler'den Stoa'ya belli bir tarihsel süreç izlenerek tartışıldı. Bu söylemde kurulan hakikatin nasıl ortaya çıktığı, bahsedilen tarihsel süreçlerde nasıl anlam değiştirdiği, diğer söylemlerle ilişkisi, hakikat taşıyıcısı olarak parrhesiastes'in özellikleri ve modern zamanlardaki izleri ya da mirasçıları gündeme getirildi.

Son bölümde hakikatle özne arasındaki ilişkide temel sorunlardan olan kendilik sorunu, kendilik kaygısı ve “kendini tanı” kavramlarıyla ilişkisi dâhilinde çözümlendi.

Bu çözümlemeyle kendilik kaygısının nasıl “kendini tanı”ya ve bir kendilik bilgisine dönüştüğü Alkibiades diyalogundan ve bu dönüşümün sonuçları Foucault'nun kartezyen an ve ruhanilik kavramlarından hareketle gösterildi. Son olarak G. Lukacs'ın sınıf bilinci, şeyleşme, bütünsellik, yanlış bilinç gibi kavramları merkeze alınarak kapitalist bir toplumda Marksist bir kendilik kaygısının zorunluluk zemini ve olanağına kuramsal zemin açıldı.

## KAYNAKÇA

- Antisthenes & Diogenes (2020). “Kinik Felsefe Fragmanları.” çev. Cengiz Çevik, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles (1996). “Metafizik.” çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2000). “Politika.” çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (2002). “Kategoriler.” çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles (2004). “Retorik.” çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY.
- Aristoteles, (2005). “Atinalıların Devleti.” çev. Furkan Akderin, İstanbul: ALFA.
- Aristoteles, (2011). “Nikhomakhos’a Etik.” çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- Bernal Martin (1998). “Kara Athena.” çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak.
- Descartes Rene (1995). “Felsefenin İlkeleri.” çev. Mesut Akın, İstanbul: SAY.
- Descartes Rene (1942). “İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler.” çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Epiktetos (2017). “Söylevler.” çev. Yahya Kurtkaya, İstanbul: Şule Yayınları.
- Euripides (2012). “Bakchalar.” çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos / Boyut.
- Euripides (2008). “Elektra.” çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos / Boyut.
- Euripides (2015). “Hippolitos.” çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos / Boyut.
- Euripides (1980). “Ion, The Bacchae and Other Plays.” çev. Philip Vellacot, New York: Penguin Books.
- Euripides (1983). “The Suppliant Women; The Phoenician Women.” çev. Philip Vellacot, New York: Penguin Books.
- Eyuboğlu İsmet Zeki (2017). “Türk Dilinin Etimolojisi Sözlüğü.” İstanbul: SAY.
- Foucault Michel (1987). “Söylemin Düzeni.” çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları.
- Foucault Michel (2005a). “Doğruyu Söylemek.” çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault Michel (2005b). “Özne Ve İktidar, Seçme Yazılar 2.” çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

- Foucault Michel (2005c). “Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar1.” çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault Michel (2015). “Öznenin Yorumbilgisi.” College de France Dersleri 1981–1982, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault Michel (2016). “Bilme İstenci Üzerine Dersler.” College de France Dersleri 1970 –1971, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault Michel (2017). “Öznellik Ve Hakikat.” College de France Dersleri 1980–1981, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault Michel (2018). “Hakikat Cesareti (Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II).” College de France Dersleri 1984, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi ÜniversitesiYayınları.
- Foucault Michel (2018a). “Cinselliğin Tarihi.” çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault Michel (2019). “Marx’tan Sonra.” çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Olvido.
- Foucault Michel (2016a). “Bilginin Arkeolojisi.” çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı.
- Hegel Georg Wilhem Friedrich (2004). “Tinın Görüngübilimi.” çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Heidegger Martin (1977). “The Question Concerning Technology and Other Essays.” çev. William Lovitt, New York&London: Garland Publishing.
- Heidegger Martin (1998a). “Tekniğe İlişkin Soruşturma.” çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma.
- Heidegger Martin (1998b). “Bilim Üzerine İki Ders.” çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma.
- Heidegger Martin (2014). “Sanat Eserinin Kökeni.” çev. Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki
- Herakleitos (2005). “Fragmanlar.” çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: KABALCI.
- Herodotos (1991). “Herodotos Tarihi.” çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hesiodos (2018). “Theogonia&İşler ve Günler.” çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Homeros (1981). “İlyada.” çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: CAN.
- Homeros (2008). “Odysseia.” çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: CAN.

- Jaeger Werner (2011). “İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.” çev. Güneş Ayas, İstanbul: İtaki.
- Kant Immanuel (1993) Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea
- Kranz Walter (1994). “Antik Felsefe.” çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Laertios Diogenes (2007). “Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri.” çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY.
- Locke John (1992). “İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.” çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: KABALCI.
- Lukacs Georgy (1971). “History and Class Consciousness.” çev. Rodney Livingstone, Massachusetts: THE MITPRESS.
- Marx Karl (2011). “KapitalII.” çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: SOL.
- Marx Karl & Engels Friedrich, (2003). “Komünist Manifesto.” çev. Levent Kavas, İstanbul: İtaki.
- Megil Allen, (2012). “Aşırılığın Peygamberleri.” çev. Tuncay Birkan, İstanbul: SAY.
- Nietzsche Friedrich (2015). “Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.” çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: SAY.
- Nutku Uluğ (1998). “İnsan Felsefesi Çalışmaları.” İstanbul: Bulut.
- Özbek Sinan (1992). “Tanıklarda Sokrates.” İstanbul: Telos.
- Özbek Sinan (2011). “İdeoloji Kuramları.” İstanbul: NOTOS.
- Parmenides (2019). “Fragmanlar.” çev. Kaan Ökten, İstanbul: ALFA.
- Platon (Eflatun) (1980). “Devlet.” çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1980). “Theaitetos, Platon (Eflatun), Diyaloglar2.” çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1990). “Phaidros.” çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB.
- Platon (1996a). “Kriton.” çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (1996b). “Lakhes.” çev. Tanju, Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1997). “VII. Mektup.” çev. Aziz Yardımlı, Deniz Canefe, İstanbul: İdea
- Platon (1998). “Yasalar.” Candan Şentuna – Saffet Babür, İstanbul: KABALCI.

- Platon (1998). “Gorgias.” çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2001). “Kritias.” Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2001b). “Sokrates’in Savunması.” çev. Niyazi Berkes, İstanbul: Sosyal Yayınları
- Platon (2001). “Parmenides.” çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Platon (2011). “Küçük Hippias.” çev. Furkan Akderin, İstanbul: SAY.
- Platon (2012). Phaidon, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: KABALCI
- Platon (2014). “Devlet Adamı.” çev. Furkan Akderin, İstanbul: SAY.
- Platon (2017). “Alkibiades.” çev. Furkan Akderin, İstanbul: SAY.
- Platon (2018). “Şölen.” çev. Sabahattin Eyüboğlu–Azra Erhat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Seneca (2013). “Moral Letters to Lucilius.” çev. Richard Gummere, Ottawa: Stoici Civitas Press.
- Sophokles (1959). “Kral Oidipus.” çev. Bedrettin Tuncel Ankara: Maarif Basımevi
- Spinoza (2019). “Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme” çev. Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı, İstanbul: ALFA
- Tepe Harun (2016). “Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat.” Ankara: Bilge Su
- Xenophon, Memorabilia (1994). Çev. Amy L. Bonnete, London: Cornell University Press



## ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğretimini Gaziantep’te, lisans eğitimini KOÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde tamamladı. Yüksek lisans çalışmalarına yurtdışında devam etti, The University of Sofia St. Kliment Ohridski’den Philosophical Roots of the Suffering başlıklı teziyle mezun oldu. KOÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında doktorasını tamamladı.

