

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Kojin Karatani
İzonomi
ve Felsefenin Kökenleri



metis

Koşlin Karatani | İzonomi ve Felsefenin kökenleri



Kojin Karatani

İzonomi

ve Felsefenin Kökenleri

Düşünür, edebiyat eleştirmeni ve felsefeci. 1941'de Japonya, Amagasaki'de doğdu. Tokyo Üniversitesi'nde iktisat alanında lisans eğitimi aldıktan sonra, İngiliz edebiyatı alanında mastır yaptı. 1968'de ünlü Japon yazar Natsume Soseki hakkında yazdığı bir denemeye prestijli Gunzo ödülünü aldı ve Tokyo, Hosei Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1975'te ders vermeye gittiği Yale Üniversitesi'nde Paul de Man ve Fredric Jameson gibi edebiyat kuramcılarıyla tanıştı. Osaka'daki Kinki (Kindai) Üniversitesi'nde ve ABD'deki Columbia Üniversitesi'nde ders verdi; uluslararası çapta ilgi gören birçok eser kaleme aldı.

Karatani, düşünür kimliğinin yanı sıra Japonya'da siyasi eylemci kimliğiyle de öne çıkan bir isim. Japonya'nın içinde bulunduğu siyasal duruma anarşizan-Marksist denebilecek bir perspektiften müdahale edebilmek amacıyla Akira Asada'yla birlikte çıkardığı *Eleştirel Uzam* adlı dergi 90'lı yıllarda Japonya'nın en etkili entelektüel mecrası oldu. Karatani ayrıca 2000 yılında Kapitalizm, Devlet ve Ulus karşıtı bireylerin bir araya gelerek çeşitli alanlarda siyasi eylem ve proje geliştirdikleri bir hareket başlattı: Yeni Birlikçi Hareket (NAM: New Associationist Movement). Hareketin manifestosunu bizzat kaleme alan Karatani burada etik kaygılarla beslenen yeni bir Sol hareket aradıklarını şu sözlerle belirtiyor: "Etiksiz ekonomi politikası kördür, ekonomik kaygı gözetmeyen bir etik müdahale ise boş." Bu manifestoda popüler bir dille ifade edilen arayış, yani etiğe sosyalizmin, sosyalizme de etiğin –Karatani'ye daha uygun bir ifadeyle Kant'a Marx'ın, Marx'a da Kant'ın– perspektifinden bakmanın sağlayabileceği imkânlardan yararlanma arayışı, Karatani'nin *Transkriptik: Kant ve Marx Üzerine* (Metis, 2008) adlı kitabında derinlemesine geliştirilmiştir.

Karatani'nin eserlerine yeni başlayacak okurlarımıza Türkçedeki ilk kitabı *Metafor Olarak Mimari* (Metis, 2006) ile *Dünya Tarihinin Yapısı*'nı (Metis, 2017) tavsiye ediyoruz.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İzonomi ve Felsefenin Kökenleri
Kojin Karatani

Japonca Basımı:
Tetsugaku no kigen
Iwanami Shoten Publishers, Tokyo, 2012

© Kojin Karatani, 2012
© Metis Yayınları, 2017
Çeviri Eser © Ahmet Nüvit Bingöl, 2018

Iwanami Shoten Publishers, Tokyo ile yapılan
sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

İlk Basım: Ekim 2018

Yayıma Hazırlayan: Özde Duygu Gürkan

Kapak Resmi:
Herkül, Erimantos Dağı domuzu ve Kral Euristeus,
amfora üzerinde detay, MÖ 6. yüzyıl.
Domuzun yakalanıp getirilmesi Herkül'ün
12 zorlu görevinden dördüncüsüdür.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-140-0

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Kojin Karatani

İzonomi

ve Felsefenin Kökenleri

Çeviren:

Ahmet Nüvit Bingöl



metis

METİS YAYINLARI
KOJİN KARATANI KOLEKSİYONU

•

METAFOR OLARAK MİMARİ, 2006

TRANSKRİTİK, 2008

DERİNLİĞİN KEŞFİ, 2011

TARİH VE TEKERRÜR, 2013

DÜNYA TARİHİNİN YAPISI, 2017

İZONOMİ
VE FELSEFENİN KÖKENLERİ, 2018

İçindekiler

Japonca Basıma Önsöz • 11

GİRİŞ

Evrensel Din • 13 / Etik Peygamberler • 17
Örnek Peygamberler • 21

Bölüm 1

İYONYA TOPLUMU VE DÜŞÜNCESİ

Atina ve İyonya • 25 / İzonomi ve Demokrasi • 28
Atina Demokrasisi • 32 / Devlet ve Demokrasi • 36
Kolonileşme ve İzonomi • 38 / İzlanda ve Kuzey
Amerika • 44 / İzonomi ve Konsey • 49

Bölüm 2

İYONYA DOĞA FELSEFESİNİN ARKA PLANI

Doğa Felsefesi ve Etik • 53 / Hippokrates • 58
Herodotos • 62 / Homeros • 66 / Hesiodos • 72

Bölüm 3

İYONYA DOĞA FELSEFESİNİN TEMEL NOKTALARI

Din Eleştirisi • 79 / Kendiliğinden Hareket Eden
Madde • 81 / Poiesis ve Oluş • 87

Bölüm 4

İYONYA SONRASI DÜŞÜNCE

Pythagoras • 94 / Herakleitos 108

Parmenides • 117 / Elea Okulu Sonrası Filozoflar • 129

Bölüm 5

SOKRATES VE İMPARATORLUK

Atina İmparatorluğu ve Demokrasi • 137

Sofistler ve Retorikle Yönetim • 142

Sokrates'in Yargılanması • 146 / Sokrates Bilmecesi • 151

Sokratik Yöntem • 159 / Platon ve Pythagoras • 164

Filozof-Kral • 167 / İzonomi ve Filozof-Kral • 171

Ek

Dünya Tarihinin Yapısı'ndan

İzonomi ve Felsefenin Kökenleri'ne • 177

Antik Dünyanın Tarih Cetveli • 185

Kaynakça • 187

Dizin • 191



HARİTA 1: İyonya ve Ege Denizi Bölgesi'nin Haritası

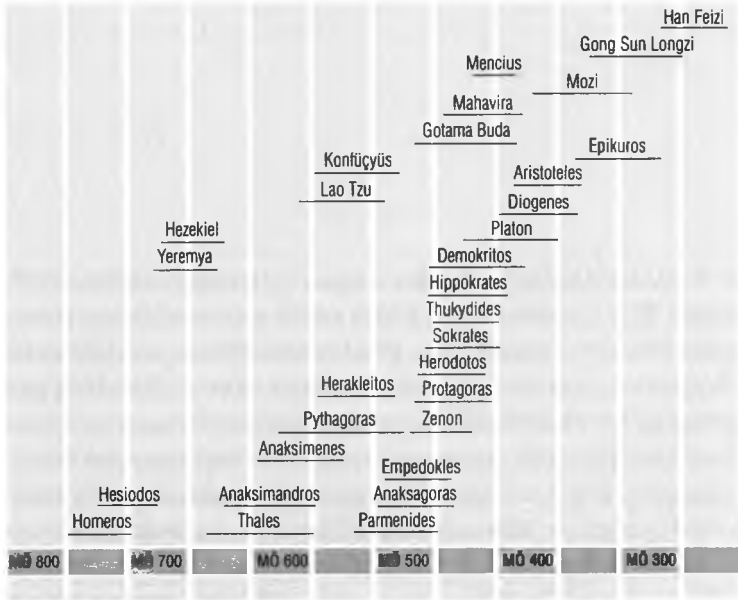
Japonca Basıma Önsöz

SON ÇALIŞMAM *Dünya Tarihinin Yapısı*'nı (Iwanami Shoten, 2010; Metis, 2017) yazarken Antik Yunan'a daha ayrıntılı eğilmem gerektiğini fark ettim. Fakat kitabın genel dengesi dikkate alındığında bu düşüncelere yeni bir çalışmada yer vermek daha iyi olacaktı gibi göründü. İşte elinizdeki kitap bunun sonucudur. Dolayısıyla *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda sunulan teorik çerçeveyi dayanak olarak alıyor. Yine de bu bilgiler olmadan dahi, elinizdeki kitabı okumak yeterince kolay olacaktır. Bununla birlikte ihtiyatlı davranmak adına *Dünya Tarihinin Yapısı*'nın argümanının bir özetini ve bu argümanın kitaba nasıl tekabül ettiğine dair notları, "*Dünya Tarihinin Yapısı*'ndan *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*'ne" başlıklı bir ek bölüm olarak dahil ettim. Elinizdeki kitabın argümanlarının açık olmadığı noktalarda söz konusu ek bölüme başvurabilirsiniz.

Bu kitabın ilk hali, *Shinchô* adlı aylık dergide tefrika edilmişti, dolayısıyla derginin baş editörü Yutaka Yano'ya şükran borcum var. Desteği olmadan bu çalışma asla tamamına eremezdi. Yine Iwanami Shoten'den, kitabın editörü Kiyoshi Kojima'ya da çok şey borçluyum.

Kojin Karatani

15 Eylül 2012, Pekin



ŞEKİL GİRİŞ 1: Antik Yunan ve Asya Düşünürlerinin Kronolojisi

Giriş

EVRENSEL DİN

MÖ 6. yüzyıl civarında Hezekiel ve Kitabı Mukaddes'te adı geçen peygamberler Babil'deki sürgünler arasından çıktı; Thales Anadolu'nun kıyısındaki İyonya'da, Gotama Buda ve Jainizm'in kurucusu Mahavira Hindistan'da, Lao Tzu ve Konfüçyüs Çin'de boy gösterdi.¹ Bu eşzamanlılık ve paralellik çarpıcıdır ve doğrudan sosyoekonomik tarihe dayanarak açıklanamaz. Örneğin Marksistler genelde felsefe ve dini, ideolojik bir üstyapının parçaları olarak görür; söz konusu üstyapının kendisi de ekonomik temel tarafından belirlenir. Marksistlerin ekonomik temelle kastıysa üretim tarzlarıdır. Bununla birlikte ekonomik temelin dönüşümlerine odaklanmak, söz konusu dönemin genel dramatik dönüşümlerini açıklamakta yetersiz kalmıştır.

Bunun sonucunda bu dönemin dönüşümlerini, ideolojik üstyapı düzeyinde gerçekleşen bir zihin devrimi veya evrimi bakımından açıklayacak bir perspektif baskın hale gelmiştir. Bu görüş en iyi şekilde Henri Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (1932) kitabında temsil edilir. Bergson'a göre insan toplumu küçük bir kapalı toplum olarak başlamış ve ahlak bu toplumdan onun kendi yararı için gelişmiştir. Şayet durum böyleyse, toplumun açık hale gelme-

1. Krş. Weber: "İlyas (Elijah) zamanındaki daha eski İsrail peygamberliği dönemi, tüm Yakındoğu ve Yunanistan'da güçlü bir peygamberi propaganda çağı idi... bazıları 6. hatta 5. yüzyıla kadar uzanıyordu. Bunlar Yahudi, Pers ve Hindu peygamber hareketi ve ayrıca, Konfüçyüs dönemi öncesi Çin ahlakının başarılarıyla çağdaştı." Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın, 2016, s. 142-43.

sini sağlayacak ne olmuş olabilir? MÖ 6. yüzyıla doğru yaklaşırken insan toplumunun birçok yerde klan toplumundan, farklı insanların ticaret temelinde etkileşime girdiği dünya imparatorluğuna evrildiği aşikâr. Fakat bu tek başına açık bir toplum doğurmak için yeterli değildir. Bergson'a göre, "Kapalı toplumdan açık topluma, devletten insanlığa asla yalnızca genişlemeyle geçemeyiz. İkisi aynı nitelikte değildir."² Bergson söz konusu dönüşümleri din düzeyinde anlamaya çalışmıştı. Ona göre kapalı bir toplumdaki din statikken, açık bir toplumdaki dinamiktir. Statik dinden dinamik dine sıçrayışa ise "imtiyazlı birey" sebep olur. Bergson evrimsel dönüşümlerin temelinde *elan d'amour* veya "aşkın itici gücü"nin yattığını ve bu gücün söz konusu imtiyazlı bireylerin eylemleri aracılığıyla kendini gösterdiğini ileri sürer.

Gelgelelim, böyle bir teorik sıçrayışa başvurmamız gerekmiyor ve hatta başvurmamalıyız. Kapalı bir toplumdan açık bir topluma sıçrayışın din düzeyinde meydana geldiğini teslim ediyorum. Ama kanımca bu olgunun kendisi ekonomik temele bağlanabilir; ekonomik temeli, Marksistlerin klasik üretim tarzları yerine mübadele tarzları olarak anlamamız kaydıyla. Örneğin, mübadele tarzlarındaki dönüşüm açısından anlaşıldığında, dinin gelişimi –animizmden büyüye, dünya dinine ve nihayetinde evrensel dine– yerine oturur.

Normalde *mübadele* terimi, meta mübadelesini ima eder. Ben bunu C tipi mübadele olarak ifade ediyorum. Söz konusu mübadele tarzı, mübadele bir topluluk veya aile içinde değil, iki topluluk arasında gerçekleştiğinde ortaya çıkar. Mübadele topluluk veya aile içinde olduğunda, armağan değiş tokuşu biçiminde bir karşılıklık söz konusu olur; bu ise A tipi mübadeledir. Her ikisinden de farklı ve B tipi mübadele olarak adlandırılan bir mübadele türü ise hükmeden ile hükmedilen arasındaki mübadeledir ve ilk bakışta bir mübadele tarzı olarak görünmez. Fakat hükmedilen hükmedene itaatini

2. Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, çev. Ashley Audra, New York: Doubleday, 1935, s. 267; Türkçesi: *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2004.

sunarak karşılığında koruma ve emniyet elde ediyorsa, bu da bir mübadeledir. Devletin kökleri bu B tipi mübadelededir.

Dinin tarihsel dönüşümlerinin izi, mübadele tarzındaki bu değişimler açısından sürülebilir. Örneğin animizmde dünyadaki her şeyin bir *anima*'ya (veya ruha) sahip olduğu düşünülür. Bu nedenle bir kişi, bir nesneyle ilişki kurabilmek için önce onun anima'sını kontrol altına almak zorundadır. Mesela bir hayvanı, anima'sına bir şey sunmadan avlayamaz: Önce anima'ya bir şey takdim edip onu borçlandırarak ruhtan arındırır ve nesneleştirir. Bu, kurban olarak adlandırılan şeydir. Defin ve cenaze törenleri de ölü kişinin anima'sına bir şey takdim etmeyi içerir. Büyü de armağan vermek üzerine kurulu böyle bir mübadele mekanizmasıdır. Büyücü, anima'sına bir armağan sunmak vasıtasıyla doğayı cansız bir nesneye dönüştürerek kontrolü altına alır. Böyle anlaşıldığında doğayı bir nesne gibi gören büyücüler ilk bilimsel düşünürler olarak görülebilir.

Buradaki önemli bir husus şu ki, göçebe avcı-toplayıcı gruplardan oluşan bir toplumda karşılıksız armağan vardır ama karşılıklı mübadele yoktur. Animizm vardır ama büyü yoktur. Hem karşılıklık hem de büyü kapalı toplumların özellikleri olduğu için, kapalı toplum ve buna karşılık gelen statik din sadece sabit yerleşimler ortaya çıktıktan sonra oluşmuştur. Nitekim en erken göçebe toplumlar kapalı toplumlar değildi. Kapalı toplumlar en baştan beri doğal olarak var değildi, sabit yerleşimlerin ortaya çıkardığı krizle karşılaşıldığında bir sıçrayışla doğmuştu. Sabit yerleşimler beraberinde o âna kadar mümkün olmayan bir zenginlik ve güç birikimi getirmiş, böylelikle sınıf ayrılıkları ve devlet ortaya çıkmıştı. Klan toplumlarının bu bölünmelerden kaçınmak amacıyla karşılıklılığı bir ödev olarak üyelerine dayattığı söylenebilir.

Tekrarlarsak, büyü sabit yerleşimlerden sonra ortaya çıkan kabile toplumlarında gelişmişti. Yerleşimlerin sabit hale gelmesi, insanların hem ölü hem canlı, sayısız ötekiyle birlikte var olması gereksinimine yol açtı. Sonuç olarak, karşılıklı mübadele yükümlülüklerinin yanı sıra büyü sanatları gelişti ve baş rahibin statüsü yükseldi. Fakat bu yükseliş devlet toplumlarında kati bir şekilde ger-

çekleştirdi. Şehir-devletler arasındaki ihtilaftan ne zaman merkezi bir devlet ortaya çıksa kral-rahabin gücü pekişir ve beraberinde tanrılar aşkınlaşır.

Söz konusu gelişimi mübadele tarzları açısından düşünecek olursak, despot bir devlet, B tipi mübadelenin baskın olduğu bir durumdur. Ama bu durumda bile hem kral hem de tebaa bunu bir hükmeden-hükmedilen ilişkisinden ziyade karşılıklı bir ilişki (A tipi mübadele) olarak görür. Bu ilişkide tebaanın aktif olarak biat etmesi ve haraç vermesi, devletin emniyet ve yeniden bölüşüm eyleminin bir armağan olarak görünmesini sağlar. Aynısı tanrılar ile insanlar arasındaki ilişki için de söylenebilir.

Despot bir devlette tanrılar bir yandan aşkın hale getirilir ve insanlar üzerinde hâkimiyet kurarken, diğer yanda tanrılar ile insanlar arasında önceki büyü aşamasındaki karşılıklı ilişki sürer. Buradaki mantık şöyle bir şeydir: Tanrılar aşkın ve insan zihninin kavrayışının ötesindedir. Bununla birlikte insanlar armağanlar ve dualar sunarsa tanrılar insanların taleplerine yanıt vermek zorunda kalacaktır. Bu ilişki türünde tanrıların aşkın karakteri henüz tam oturmamıştır. Örneğin devletin hezimete uğraması durumunda tanrılar bir kenara bırakılacaktır.

Bu aşamadan sonra, farklı devletler arasındaki ihtilaflar zaman içinde geniş bir bölgeye egemen olan bir devlet veya dünya imparatorluğu meydana getirir. Dünya imparatorluğu sadece bir askeri egemenlik değil, geniş bir bölgede bir ticaret birliğinin kurulmasını (C tipi mübadele) gerektirir. Bu durumda tanrı, eski kabile tanrılarını ve koruyucu ilahları aşan bir dünya tanrısına dönüşür. Yine de söz konusu aşamada evrensel din henüz ortaya çıkmamıştır. Zira imparatorluğun hezimete uğraması durumunda tanrı yine terk edilecektir. Öyleyse evrensel bir dinin ortaya çıkması için, bir dünya imparatorluğu gerekli olsa da yeterli koşul değildir.

Evrensel din de mübadele tarzı temelinde anlaşılabilir. Basitçe söylersek, evrensel din, B ve C tipi mübadeleler tarafından feshedildikten sonra A tipi mübadeleyi daha yüksek bir düzeyde geri kazanma girişimidir. Başka bir deyişle, karşılıklılık ilkesine dayanan

bir toplum, devlet yönetimi ve bir para ekonomisinin yayılmasıyla parçalandığında, evrensel din bu karşılıklılık ve müşterek destek ilişkilerini daha yüksek bir düzeyde yeniden kurmaya çalışır. Bunu D tipi mübadele olarak adlandırıyorum.

D tipi mübadele, A'yı daha yüksek bir düzeyde yeniden kurmaya çalışır. Ancak, önce A olumsuzlanmadan D gerçekleştirilemez. Farklı bir perspektife göre bu, dinde büyü aşamasının olumsuzlanması anlamına gelir: Bu anlamda Max Weber, evrensel dinlerin ayırt edici niteliğini "büyünün bozulması"nda bulmakta haklıdır. Büyünün bozulmasının genelde doğa bilimlerinin yükselişiyle ilişkili gerçekleştiği düşünülür; ama Weber için büyüünün bozulması, tanrıların ritüeller ve dualarla insan istencine boyun eğebileceği fikrinin olumsuzlanmasında yatar: "Dinsel davranış, tanrıya ibadet değil, daha ziyade tanrının zorlanmasıdır ve yakarış, duadan ziyade büyüsel formüllerin icra edilmesidir."³ Tanrıların (bir şeylere) zorlanması fikrinin zayıflamasıyla, doğaya karşı bilimsel bir tavır mümkün hale gelir.

Mübadele tarzları açısından Weber'in büyü bozumu, insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkilerde karşılıklılığın terk edildiği anlamına gelir. Oysa bunu gerçekleştirmek görüldüğü kadar kolay değildir; günümüzün dünya dinlerinde bile tanrının zorlanması dua biçiminde uygulanmaya devam etmektedir. Bu zorlama gerçekten terk edilmiş olsaydı, dünya tarihinde büyük bir olay olurdu. Bununla birlikte böyle bir olayı, kapalı toplumu açan belirli bir imtiyazlı bireyin ortaya çıkışına atfetmek yeterli değildir.

ETİK PEYGAMBERLER

O halde nasıl oldu da tanrıların zorlanması bir kenara bırakılabildi? Museviliğin kuruluşunda bunun bir örneğine rastlayabiliriz. Eski Ahit, "Tanrı ile insanlar arasındaki" anlaşmadan, Musa'nın liderliğinde Mısır'dan göçe ve Kenan diyarında Davud ve Süleyman ta-

rafından devletin geliştirilmesine kadar İsrail halkının tarihini anlatır. Bununla birlikte, Eski Ahit'in derlenme süreci Babil'deki sürgünde başlamıştır ve orada yazılan tarih, geniş ölçüde olayların o dönemin perspektifinden yeniden düzenlenmesi veya tamamen uydurulmasıdır. Yani evrensel bir din olarak Musevilik, yenik düşmüş Yehuda Krallığı'ndan gelen Babil'deki sürgünler arasında kurulmuş ve geçmişteki kökenlerine yansıtılmıştı.

Yahudi halkı göçebe bir kabile konfederasyonu olarak başladı. Tek tanrı Yahveh altında toplandılar ve bu tanrıyla anlaşma yaptılar. Bu alışılmadık bir durum sayılmaz. Aynı süreci Mezopotamya ve Yunan polis'lerinde de görürüz. Birkaç köy ve kabile tek bir şehir-devlet oluşturmak üzere bir araya geldiğinde bu, birlikte yeni bir ilah takip etme olarak dışarı yansır. Bu bir tür toplumsal sözleşmedir. Öyleyse Yahudi halkının anlaşmasını istisnai olarak görmek için hiçbir neden yoktur.

Yahudi kabile konfederasyonu, etrafını çevreleyen güçlü milletlerin (Mısır ve Asur) mevcudiyetine karşı bir yanıt olarak, başka bir deyişle dış devletlere bir direnme aracı olarak ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte, Yahudi halkı Kenan diyarına yerleşip tarımla uğraşmaya başladıktan sonra, yaşam tarzlarında göçebe kökenlerine göre asli bir değişim gerçekleşti. O âna kadar bir kabile federasyonu olan şey, Davud ve Süleyman'ın saltanatında zamanla Mısır'ın yönetim sistemine benzer bir "şark despotluğu"na dönüştü. Halkın tabiiyetini değiştirerek, göçebe halkların Yahveh'inden tarımsal tanrı Bal'a yönelmesinin olayların doğal akışı olduğu söylenebilir.

Süleyman'ın döneminde –kraliyet otoritesinin genişlemesinin bir yansıması olarak– Tanrı aşkınlaştırıldı. Fakat yine de bu durum, kabile ilahının biraz büyümesinden fazla bir anlam taşımıyordu. Söz konusu Tanrı aşkın olsa da halkın savaşta yenilmesi durumunda bir kenara bırakılıyordu. Bu, her ne kadar kendilerini bir itaat kurumuna yerleştirseler de insanların armağanlar sunarak Tanrı'yı kendilerine karşılık vermeye zorlama hakkına sahip olduklarını hissettikleri bir ilişkiye işaret eder. Başka bir deyişle söz konusu din, temelinde büyümlü niteliğini korumuştur.

Nitekim, ölümü sonrasında Süleyman'ın krallığının bölünmesiyle kurulmuş olan kuzeydeki İsrail Krallığı'nın düşüşüyle Tanrı gerçekten de terk edilmişti. Ardından, ikinci krallığın yani güneydeki Yehuda Krallığı'nın düşmesiyle Tanrı bir kez daha terk edilmişti. Fakat Yehuda Krallığı'ndan alınıp Babil'de esir tutulan halk arasında eşi benzeri görülmemiş bir şey vuku buldu. Savaşta yenilmiş ve ulusları dağılıp gitmiş olmasına rağmen tanrılarını reddetmek yerine, olayların sorumluluğunun insanlarda arandığı bir tersyüz oluş gerçekleşti. Bu ise tanrılarının bir şeylere zorlanmasından belirgin bir kopuştur ve dinin büyüünün bozulmasına işaret eder. Bu vakada Tanrı ile insanlar arasındaki karşılıklılığın reddi, ilişkilerinde köklü bir değişim getirdi. Fakat başka bir anlamda insanlar arasındaki ilişki de temelden değişti.

Babil'de esir tutulan insanlar büyük ölçüde seçkin ve okumuş sınıfların üyeleri idi, çoğunlukla da ticaretle uğraşıyorlardı. Babil'de yurtlarından, din dahil eski idari yapılardan ve tarımsal topluluklarından uzak olan bu kişiler birer birey olarak yaşıyordu. Tanrı'ya bağlılıklarını ilan ederek yeni bir ahit/sözleşme topluluğu oluşturanlar tam da böyle bireylerdi. Bu da Tanrı ile halk arasında bir sözleşme biçiminde ifadesini buldu. Bu her ne kadar göçebe bir kabile konfederasyonunun oluşum sürecine benzese de farklıdır. Ayrıca hanedanlık çağındaki Kitabı Mukaddes peygamberlerinin düşüncesinden de farklıdır.

Bu peygamberler, bürokrasi ve ruhbanlığın baskısını, halkın yozlaşmış karakterini, zenginlikteki eşitsizlikleri eleştiriyor ve bunlar devam ettiği sürece ulusun yok olacağı konusunda insanları uyarıyordu. Fakat mesajları, eski göçebe kabile düzeninin geri getirilmesini, çöle geri dönüşü hedefliyordu – yani A tipi mübadelenin veya bir karşılıklılık topluluğunun geri getirilmesini. Bu peygamber türü Musevi dinine özgü değildir. Göçebe bir halkın despot bir yönetimle tarıma zorlandığı, topluluk ve ulus kriziyle karşı karşıya kaldığı her yerde eskiye dönüş için çağrı yapan böyle peygamberler ortaya çıkmış olmalı. Gelgelelim, tek başına A tipi mübadeleye geri dönme çağrısı ânında evrensel dine götürmez.

Babil’de ortaya çıkan düzenleme, kabile kısıtlamalarından kurtulmuş özgür ve eşit bireyler arasındaki bir sözleşme topluluğuydu. Bunu A tipi mübadelenin daha yüksek bir boyutta, yani D tipi mübadelede geri kazanılması olarak görebiliriz. Daha yüksek bir boyutta geri kazanma, sadece B ve C tipi mübadelelerin değil, aynı zamanda bizzat A tipi mübadelenin de olumsuzlanması gerektirir. Başka bir deyişle, ilk gerekli olan halkın kabile toplumu ve devletten kurtulmasıdır. Bu koşullarsa esaret vesilesiyle sağlanmıştı.

Babil’deki Yahudi sürgünler, Babil’i bozguna uğratmasını takiben Pers İmparatorluğu tarafından yaklaşık 40 yıl sonra serbest bırakıldılar ve devletsiz bir halde Kudüs’e geri döndüler. O noktadan sonra bu Yahudi cemaati, devletsiz halkı yönetme mekanizmasına dönüştü. Başka bir deyişle, Babil’deki sözleşme topluluğu, rahipler ve kâtipler tarafından idare edilen bir kolektife dönüştü. Eski Ahit’in derlenmesi bu dönemde daha da ilerledi ve süreç boyunca peygamberlerin sözleri, Musa efsanesi ve benzeri şeylere yeni bir anlam yüklendi.

Resmi bir kutsal kitabın derlenmesi, bahsedilen Yahudi cemaati tarafından teokrasi perspektifinden gerçekleştirildi ve tüm yasalar, Tanrı’nın Musa’ya iletilmiş kelamına dayanıyormuş gibi görünecek şekilde yeniden düzenlendi. Bu süreçte, Babil’deki esaret, Musevi dini veya Yahudi halklarının uzun tarihinde çok da öne çıkmayan herhangi bir hadiseymiş gibi ifade edildi. Böylelikle Museviliğin gerçek kökeni olan Babil silinmiş oldu. Bunun yanı sıra, bir zamanlar evrensel bir din olan Museviliğin sonradan ruhban sınıfının hükmettiği uzlaşımsal bir din haline geldiği gerçeği de unutuldu. Sonuç olarak Musevilik, Yahudi halkının diniyle özdeşleştirilmeye başladı.

Gerçekteyse Musevilik Roma hâkimiyeti dönemine kadar yayılmaya devam etti. Bunun asıl nedeni Yahudi nüfusunun artması değildi. Daha ziyade, evrensel bir din olarak Musevilik, inancını değiştirmiş birçok kişiyi kendine çekti. Örneğin İsa etrafında türeyen cemaat Musevilikte bir hizip olarak büyüdü, komün sistemine dayalı seyyah bir kolektif oluşturdu. Aynı dönemde ortaya çıkan Esseniler gibi diğer cemaatlerde de benzer bir gelişim görüyoruz.

Museviliğin bu göçebe dini akımları, Babil döneminin sözleşme topluluğunu geri getirmeyi amaçlıyordu.

ÖRNEK PEYGAMBERLER

Şu âna kadarki tartışmadan, evrensel dinin sadece Yahudi peygamberler veya o soydan gelenler tarafından insanlara bildirildiği zannedilebilir. Oysa durum böyle değildir. Bununla ilişkili olarak Weber'in yaptığı bir ayrım bize fikir verebilir. Weber peygamberleri iki türe ayırır: etik ve örnek peygamberler. Etik peygamberler –Eski Ahit peygamberleri gibi– Tanrı'dan ilham alır ve Tanrı'nın iradesini duyuran birer aracı haline gelir, bu güvenin gerektirdiği etik yükümlülüklerin bir parçası olarak da insanlardan Tanrı'ya itaat etmelerini talep ederler. Buda, Lao Tzu veya Konfüçyüs gibi ikinci tür (örnek) peygamberler ise diğer insanların peşinde olduğu bir standarttır ve kendi örnekleri üzerinden insanlara dini selametın yolunu gösterirler. Yaygın kanının aksine, Weber normalde dini olarak görülmeyen bazı düşünürleri bu şekilde peygamber kategorisine dahil edebilmiş ve böylelikle dünya dininin olağan tanımını paranteze alabilmiştir.

Bu ise din ve felsefeye dair standart sınıflandırmaları da paranteze almaya yol açar. Genel ayrıma göre, felsefe rasyonelken din rasyonelliğin dışında veya aklın ötesindedir. Dahası, felsefenin kökeni Antik Yunan iken dinin kökeni İbranilerdir. Bununla birlikte böyle bölümlmeler sadece felsefeyi değil dini anlamamızı da engeller.

Örneğin İsrail'in peygamberleri Tanrı'nın kelimasını dile getiriyordu. Fakat bunlar gerçekte insan kelimaydı. Yani bunlar kutsal bir âlemden gelen mistik haberler değil, entelektüellerin, belirli sınamalardan geçtikten sonra ulaştıkları kavrayışları, Tanrı'nın kelamı olarak bildirmesiydi.⁴ Öte yandan, Yunan felsefesinin kökenlerinin

4. Koichi Namiki'ye göre bu peygamberler, edindikleri bilgi ve fikirleri eleştirel olarak inceledikten sonra bunları Tanrı kelamı olarak şerh edilmeye uygun buluyorlardı. Başka bir deyişle bu onların anlatımsal üsluplarıydı. "Bunu kötü niyetle yapmış olmaları hiçbir şekilde akla yatkın değildir. Daha ziyade yazarın bi-

genellikle İyonya'nın doğa felsefesinde olduğu düşünülür. Bu felsefe, Olimpos tanrılarının akla dayalı bir eleştirisiydi. Dolayısıyla genel olarak felsefenin, dinin antitezi olarak başladığı varsayılır. Fakat İyonya'nın doğa felsefesi ateizm değildi. Söz konusu filozofların insan biçimindeki tanrıları eleştirdiği doğru olmakla birlikte, böyle bir eleştiri tam da insan biçiminde olmayan bir "tek Tanrı" kavramına ulaşılmasıyla mümkün olmuştu. Evrensel dinde olduğu gibi doğa felsefesi de bir büyü bozumu süreci vasıtasıyla ortaya çıktı. Dolayısıyla bu filozofların sorgulamalarını dar bir anlamda doğayla kısıtladığı fikri akla yatkın değildir. Bu anlamda İyonya'nın doğa filozofları örnek peygamberler olarak bile görülebilir.

MÖ 6. yüzyıl civarında dünya tarihinde eşzamanlı olarak vukubulan sığramayı incelemek için örnek peygamber kavramı zorunludur. İyonya'da felsefe, İsrail'de evrensel dinle neredeyse aynı zamanda ortaya çıktı. Bu eşzamanlılığın evrensel anlamını incelemek için Doğu Asya'da aynı zamanlarda baş gösteren eşi benzeri görülmemiş bir başka entelektüel fenomene de bakmamız gerekiyor.

Çin'de Yüz Düşünce Okulu, İlkbahar-Sonbahar döneminde (MÖ 770-476) veya Savaşan Devletler döneminde (MÖ 475-221) aktif hale geldi. Yüz Düşünce Okulu'nun düşünürleri şehirden şehre gezerek düşüncelerini açıklıyordu. Bu düşünürlerin açık görüşlülüğü, şehir-devletlerin yalnızca klan toplumlarının uzlaşımsal gelişimine dayanmasının savunulmaz hale gelmiş olmasından kaynaklanıyordu. Yüz Düşünce Okulu Lao Tzu, Konfüçyüs ve Mozi gibi figürleri, Han Feizi'nin temsil ettiği Hukukçuları, Gong Sun Longzi'nin temsil ettiği Mantıkçıları (alternatif olarak İsimler Okulu) ve diğerlerini içeriyordu. Çağdaş disiplinlere göre günümüzde Hukukçular siyaset felsefesine, Mantıkçılar ise dilbilim felsefesine karşılık gelir. Ama

rinci şahsını silmenin ve düşüncelerini kendilerinden başkasına yönlendirmenin ihtiyatlı ve etkili olduğunu düşünmüş olmaları. Aksi halde kehanet kitaplarına derleyici ve yorumcuların geniş katılımını açıklamak güçleşir. Bununla birlikte, kitabın hazırlanması tamamlandığında işler başka türlü görünmeye başlamıştı." Kôichi Namiki, *Kyûyaku-Seisho ni okeru Bunka to Ningen* (Eski Ahir'te Kültür ve Kişi), Tokyo: Kyobunkan, 1999, s. 28.

böyle bir sınıflandırma anlamsızdır. Söz konusu dönemde gerçekleşen sıçrama, bu kategorilerin herhangi birinden tek başına türeyemez. Önemli olan daha ziyade, farklı düşünme şekillerinin eşzamanlı ve birbirine rakip olarak ortaya çıkmasıdır.

Her ne kadar Lao Tzu ve Konfüçyüs tarihe Taoculuk ve Konfüçyüsçülüğün kurucuları olarak geçmiş olsa da, kendileri pek dindar değildi. Lao Tzu'nun *wu wei ziran* (eylemsizlik/doğallık) fikrinin, Taoculuğun daha sonra büyüye yönelmesiyle hiçbir alakasının olmadığı açıktır, zira *wu wei* veya eylemsizlik, tanrılarla zorlayıcı ve büyüsel bir ilişki kurmanın olumsuzlanmasından başka bir şey değildir.⁵ Benzer şekilde Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ında "Kehanetler, mucizeler ve ilahi varlıklar konusunda Usta sessiz kalıyor" ve "Daha hayatı bilmeden, insan nasıl ölümü bilmeye çalışır?" gibi ifadeler buluruz. Fakat Konfüçyüs ne bir ateist ne de bir kuşkucuydu. O yalnızca tanrıların bir şeylere zorlanmasını içeren büyüsel tavrı reddediyordu. Konfüçyüs aşkın bir cennete inanıyordu, ama bu inanç onu daha ziyade felsefesinin odağını bu dünyadaki kişiler arasındaki ilişkiye taşımaya sevk etmişti.

Aynı esnada Lao Tzu, *tao (dao)* veya Yol kavramını geliştirdi. Sözlük anlamıyla maddi bir nesne olan tao, sonsuz buradayı gösterir. Lao Tzu'nun yaptığı şey bir tür doğa felsefesi idi. Aynı zamanda da bir siyaset felsefesi idi. Tıpkı İyonya'nın doğa felsefesi mirasını devralanların *nomos*'tan (insan yapımı düzen) şüphe etmeyi ve *physis*'i (doğa) takip etmeyi savunması gibi, Lao Tzu'nun doğa felsefesinin de doğrudan siyasi içerimleri vardı.

Bu meseleyi mübadele tarzları perspektifinden düşünecek olursak, Lao Tzu'nun düşüncesi öncelikle A tipi mübadelenin veya kısıtlayıcı toplulukların reddidir. İkincisi, B tipi mübadelenin veya cebirle hükmetmenin de reddidir. İlkbahar-Sonbahar döneminin orta-

5. 「無為自然」 veya *wu wei zi ran*. Bu, Çin retoriğine özgü dört karakterli bir cümledir ve ilk çift ile ikinci çift arasında birkaç olası bağlantı vardır. Bu örnekte, *wu wei* veya eylemsizlik bir "olduğu gibiliğe" veya doğallığa götürüyor gibi görünür. İkinci çift, *zi ran* veya olduğu gibilik, günümüzde doğa anlamında kullanılsa da bu cümlede mantıksal bir anlam barındırır. –İng. ç.n.

sında, etrafındaki devletler ve topluluklar çökerken Konfüçyüs bunları “ihsan” yoluyla, yani A tipi mübadeleye geri dönüşle tekrar inşa etmeye çalıştı. Lao Tzu ihsanı bile reddediyordu: “Büyük Yol terk edildiğinde ihsan moda olur.” “Büyük Yol”, A tipi mübadele önce-
sindeki göçebe halkların dünyasının yoluna yakın bir şeyi ima eder. Öyleyse *wu wei ziran*, yani eylemsizlik ve doğallık fikrinin D tipi mübadeleye işaret ettiği söylenebilir.⁶

Lao Tzu ve Konfüçyüs’ün öğretilerinin sonraki yıllarda yeni dinlere yol açtığı kabul edilir. Fakat her ikisi de dinlerin o noktaya kadarki gidişatını reddetmiş özgür düşünürlerdi. Bu anlamda, onlarla İsrail’in peygamberleri veya İyonya’nın doğa filozofları arasında bir fark yoktur. Din, felsefe ve bilimi ayıran çağdaş sınıflandırmaları takip ettiğimiz sürece MÖ 6. ve 5. yüzyılda dünya tarihindeki sıçramayı görmemiz mümkün olmayacaktır. Bunların her biri, insanlık tarihinde D tipi mübadelenin ortaya çıkışını imler. İyonya’da “felsefe”nin doğuşunu tekrar düşünme çabamın nedeni işte budur.

6. Bu husus Taoculuğun kurucusu olarak görülen Lao Tzu’nun neden Çin tarihinde anarşist toplumsal hareketler için tekrar tekrar felsefi bir kaynak olarak kullanıldığını izah ediyor.

İyonya Toplumu ve Düşüncesi

ATİNA VE İYONYA

Buda ve Lao Tzu, kadim toplumların bir dönüm noktasında olduğu bir zamanda ortaya çıkmış özgür düşünürlerdi. Her ne kadar sonradan dini kurucular olarak görüldülerse de, onları özgür düşünürler olarak yeniden değerlendirmemiz daha iyi olacaktır. Öte yandan, burada yapmak istediğim, İyonya'nın şehir-devletlerinde Buda ve Lao Tzu'yla hemen hemen çağdaş olan bir grup özgür düşünürü ve onların mirasını devralmış düşünürleri ele alıp bu figürleri örnek peygamberler olarak tekrar incelemek.

İyonya'nın doğa felsefesinde modern bilimi haber veren düşünce biçimlerini görüp bu felsefenin diğer yönlerini görmezden gelmek günümüzde yaygın bir durum. Sanki İyonyalı düşünürler yalnızca fiziksel dünyayla ilgilenmiş ve –bugünün birçok biliminsanına benzer biçimde– bu alan dışındaki şeylere kayıtsız kalmışlar gibi. Ama bu manzara, Platon ve Aristoteles gibi daha sonra gelen Atinalı filozofların önyak olduğu bir önyargıdır. Örneğin *Phaidon*'da Platon, felsefenin odağını dış dünyanın soruşturulmasından toplum içinde insan davranışının amaçlarına kaydırıldığı için Sokrates'i över. Aristoteles de Sokrates öncesi filozofları doğa filozofları olarak tanımlamış ve Sokrates'in ortaya çıkmasıyla felsefenin ilk kez dikkatini etik soruşturmasına yönelttiğini ileri sürmüştür. Bu ise felsefenin gerçek anlamda Atina'da başladığını ve İyonya'da her ne oluyorsa yalnızca bir haberci rolü oynadığını ima etmektir.

Günümüzde de varlığını sürdüren bu perspektifin yıkılması kolay değildir, zira Platon ve Aristoteles'in değerlendirmeleri haricinde İyonyalı düşünürlerden çok az belge günümüze kalmıştır. Bu değerlendirmelere bel bağladığımız sürece, yalnızca onların felsefe kavrayışlarının seçilenleri görebiliriz. Söz konusu önyargıdan kurtulmak için ilkin bu Atina merkezli perspektife kuşkuyla yaklaşmak zorundayız.

Aslına bakılırsa Antik Yunan'ın ayırt edici özellikleri olarak görülen neredeyse her şey İyonya'da başlamıştır. Örneğin daha erişilir bir alfabe oluşturmak amacıyla Fenike'nin resimli yazılarının değiştirilmesi, sıklıkla Yunan demokrasisinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan bir faktör olarak ortaya atılır. Bu süreç İyonya'da başlamıştır. Antik Yunan kültürünün bir kaynağı olan Homeros'un eserleri de İyonya lehçesinde yazılmıştır. Fiyatları düzenlemek amacıyla bürokratik emirlerden ziyade pazarın kullanılması da Yunan demokrasisinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan faktörlerden biri olarak görülür ve bu da kökeni İyonya'ya uzanan bir gelişmedir. Komşusu Lidya'dan para basımı teknolojisini getiren İyonya idi, bunun sonucunda da İyonya, dış ticareti ve para ekonomisini geliştiren ilk uygarlıklardan biri oldu.

Mısır, Mezopotamya ve Antik Yakındoğu'nun teknolojisi, dini ve düşüncesi İyonya şehirlerinde kesişiyordu. İyonya halkı aktif bir şekilde bu yeni fikir ve gelişmeleri bünyesine katsa da, bürokrasi veya paralı askerlerden oluşan ordular gibi Asya'nın despot devletlerinde geliştirilmiş bazı sistemleri asla benimsemediler. Despot Asya devletlerinden farklı olarak İyonya, meta fiyatlarını devlet bürokrasisine göre sabitlemedi, daha ziyade pazara bıraktı. İyonya'da geliştirildikten sonra bu sistem diğer bölgelere de yayıldı.

Aynı şey polis'in ilkeleri için de geçerli. Genelde Antik Yunan polis'inin, akrabalıkla tanımlanan daha eski klan toplumlarının aksine, özerk bireysel tercihle kurulduğu ileri sürülür. Fakat bu ilke tüm Yunan polis'lerinde geçerli değildi. Söz konusu ilke ilk olarak İyonya'nın erken dönem koloni şehirlerinde ortaya çıkmış ve kolonileşmenin yaygınlaşmasıyla yayılmış, Antik Yunan anakarasına si-

rayet etmesi ise daha sonra olmuştur.

Yunan anakarasının polis'leri kabile konfederasyonlarıyla başladı. Örneğin Atina dört toplumsal katmana dayanıyordu: hane (*oikos*), klan (*genos*), kardeşlik veya akrabalık (*phratry*), kabile (*phylai*). Atina artık gerçek anlamda bir klan toplumu olmasa da kabile gelenekleri hâlâ korunuyordu. Bu gelenekleri sona erdiren ve insanları bir *demos*'a dönüştüren, Kleisthenes'in MÖ 508'de yaptığı reformlardı. Bununla birlikte söz konusu reformlar, akrabalık haklarını aşan, bireylerin özerk toplumsal sözleşmesine dayanan polis türünün oluşumuna sebep olmamıştı. Örneğin çoğunlukla Atina'nın zirvesi olarak görülen Perikles'in çağında yurttaşlık akrabalıkla belirleniyordu ve yabancılar (diğer polis'lerden gelen insanlar) dışlanıyordu.

Bu anlamda Atina polis'i, Yunan bölgelerinin dışında bulunan ve doğası itibariyle kabile konfederasyonları olan şehir-devletlerden özünde farklı değildi. Kendileri kabile konfederasyonları olarak oluşmuş şehir-devletler arasındaki sonu gelmeyen ihtilafın despot bir devletin kurulmasıyla sonuçlanması süreci Mezopotamya, Mısır ve Antik Çin'de açıktır. Aynı süreç İsrail'in kabile konfederasyonunda da aşikârdır; daha önce vurguladığım gibi bunun sonucu, Davud ve Süleyman'ın hükümdarlığında despot bir Asya devletinin ortaya çıkması olmuştur. Musevilik bu yolu reddetmek için gereken ilkeleri ancak, krallığın Babil tarafından yok edilmesinden sonra ve Babil'deki esaret sırasında benimsemiştir.

Yunanlarsa aksine bu yolu izlememiştir. Bunun nedeni olarak Antik Yunan'ın yarı-çevresel konumuna veya kabile törelerine ısrarlı bağlılığına işaret etmek yeterli değildir. Bölgede Yunanlardan önce bulunan Miken ve Girit uygarlıkları bu yolu izlemiş ve birçok küçük şehir-devletin (küçük krallığın) ihtilafa düştüğü bir safhadan sonra despot bir Asya devleti oluşmuştur. Aslına bakılırsa işlerin normal gidişatı böyledir. Miken uygarlığının çöküşünden sonra güneye, yarımadaya doğru ilerleyen Yunan halkının da aynı yolu izlemesi kesinlikle mümkündü. Gelgelelim bunun yerine birkaç özerk polis oluştu.

Neden böyle oldu? Devletin oluşmasına olanak vermeyen bir ilkeleri yüzünden olsa gerek. Bu, kabile toplumunun ilkelerini sürdürdüklerini söylemekten farklıdır. Elbette kabile toplumu bir devletin oluşmasına direnir. Ama medeniyeti kabul ettikten sonra despot bir Asya devletine yönelik kaçınılmazdır. Bu noktada kabile ilkeleri sürece karşı işlemekten ziyade, süreci pekiştirir. Yine de Yunan halkları Attika yarımadasına bir kez daha göç ettiğinde olaylar bu yönde gelişmemiştir. Daha ziyade, kabile ilkelerini terk ederken, kabile toplumuna içkin olan devlet karşıtı eğilimleri daha yüksek bir düzeyde geri kazanmışlardır.

Bu fenomen, İyonya'da Atina ve Yunan anakarasından gelen çok sayıdaki göçmen arasında ortaya çıktı. Ve bu topraklarda yaşananlar, dünya tarihinde benzersiz bir deneyim olarak Babil'de yaşananlarla paraleldir. Tarihi anlatılarda ne İyonya ne de Babil ihmal edilir. Gelgelelim, çığır açıcı önemleri hasıraltı edilmiştir. İyonya olmadan muhtemelen Atina'nın kültür ve siyaseti de asla olmazdı. Öte yandan İyonya'nın siyaset ve düşüncesinin sürekli etkisine maruz kalan Atinalıların gayretle bunları bastırmaya çalıştığını söylememiz gerekir. Atina felsefesi tek kelimeyle, İyonya kökenli fikirleri bir yandan bünyesine katarken bir yandan da bunları alt etme çabasıydı. Ve bu çaba salt felsefi bir sorun değil, aynı zamanda siyasal bir sorundu.

İZONOMİ VE DEMOKRASİ

Antik Yunan'da demokrasinin gelişimi anlatılırken genellikle merkezde Atina'nın olduğu söylenir. Ancak bu bir hatadır; merkez daha ziyade İyonya olarak görülmelidir. Fakat başka bir anlamda bu görüş doğrudur, zira demokrasi olarak adlandırdığımız şey İyonya'da yoktu. İyonya'da bulunan demokrasi değil, *izonomi* idi. Demokrasi ile izonomi iki farklı şey olsa da genelde eşanlamlı olarak düşünülür. Herodotos da *Tarih*'te izonomiye böyle kullanır. Gördüğüm kadarıyla ikisini ayıran ve bu farka gereken önemi atfeden tek kişi Hannah Arendt'tir:

Siyasal bir olgu olarak özgürlük, Yunan şehir-devletlerinin doğuşu ile eşzamanlı ortaya çıkmıştır. Herodotos'tan bu yana da, yurttaşların hep birlikte ve hükmetme olmadan yaşadıkları, yani hükmedilen ve hükmeden ayrımının benimsenmediği siyasal bir örgütlenme biçimi olarak anlaşılmıştır. Hükmetmenin olmaması anlayışı ise, yasa önünde eşitlik anlamına gelen izonomi sözcüğüyle açıklanmıştır. Antiklerin sıraladığı diğer yönetim biçimleri arasında izonominin en belirgin özelliği, hükmetme anlayışının (monarşi ve oligarşideki $\alpha\rho\chi\epsilon\upsilon$ 'den gelen "arşi" ya da demokrasideki $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon$ 'den gelen "kراسi"nin) onda hiç olmamasıydı. Polis'in demokrasi değil, izonomi olduğu varsayılmıştı. O dönemde bile çoğunluk yönetimi, yani çoğunluğun hükümranlığı anlamına gelen "demokrasi" sözcüğü, ilk olarak izonomiye karşı çıkanlar tarafından türetilmişti. Karşı çıktıkları ise şuydu: Sizin "hükmetmenin olmaması" dediğiniz şey, aslında hükümranlığın yalnızca başka bir çeşididir ve halkın [demos] egemenliğinde gerçekleşen en kötü yönetim şeklidir.

Bugün eşitliği, Tocqueville'in sezgilerine takılıp çoğu zaman özgürlüğe bir tehdit olarak görüyoruz, ama o zamanlar özgürlükle eş tutulurdu.¹

Arendt söz konusu izonomi ilkesinin tüm Antik Yunan'da mevcut olduğunu düşünüyor gibidir. Ama Arendt'in konumunu kabul edecek olursak birçok çelişki baş gösterir. Daha sonra ileri süreceğim gibi, Arendt'in kendi mantığına göre bile izonominin kökenleri İyonya'ya uzanır. İzonomi (hükmetmenin olmaması) İyonya'nın şehir-devletlerinde yalnızca bir fikir değil, yaşanan bir gerçeklikti. Diğer bölgelere bir fikir olarak yayılması ancak İyonya devletlerinin 6. yüzyılda Lidya İmparatorluğu eline düşmesi sonrasında gerçekleşmiştir.

Hükmetmenin olmadığı bir düzen veya izonomi neden İyonya'da ortaya çıktı? Bunun nedeni İyonya'daki göçmenler arasında mevcut klan ve kabile geleneklerinin terk edilmiş, kısıtlama ve imtiyazların kaldırılmış ve yeni bir sözleşme topluluğunun (*schwurgemeinschaft*) doğmuş olmasıdır. Tersine, Sparta ve Atina polis'leri kabile

1. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim, s. 38-39; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

konfederasyonları olarak oluşmuştu ve eski kabile gelenekleri hâlâ sapasağlamdı. Bunlar da zamanla polis içinde eşitsizlik veya sınıflar arası karşıtlıklar olarak yüzeye çıktı. Böyle bir durumda izonominin uygulanması yalnızca demokrasiyle yönetimde veya çoğunluk egemenliği ilkesiyle mümkün olabilirdi.

İyonya'da halk geleneksel hükümlerlik ilişkilerinden uzaktı ve izonomi soyut bir eşitlik fikrinden ibaret değildi. İnsanlar gerçekten de yaşamlarında ekonomik bakımdan eşitti. Orada her ne kadar bir para ekonomisi geliştirilmiş olsa da, bu durum ekonomik eşitsizliklere yol açmadı. Nedenlerini daha sonra açıklayacağım, ama basitçe söylemek gerekirse, İyonya'da toprak sahibi olmayan bir kişi, başka birinin toprağında çalışmak yerine rahatlıkla yeni bir şehre göç edebilirdi. Doğal olarak bu da büyük toprak sahiplerinin ortaya çıkmasına izin vermiyordu. Bu anlamda özgürlüğün eşitliğe sebep olduğunu söyleyebiliriz.

Tersine, Yunan anakarasının polis'lerinde para ekonomisinin gelişmesi ciddi sınıf eşitsizlikleri doğurdu ve çok sayıda yurttaş sözleşmeli köleliğe sürüklendi. Sparta'da söz konusu olumsuz gelişmeyi kontrol altında tutmak için ticaret ve para ekonomisi ilga edilmiş ve kesin surette ekonomik eşitlik dayatılmıştı. Bu eşitlikse özgürlük pahasına elde edilmişti. Öte yandan özgürlüklerini ve pazar ekonomisini muhafaza eden Atina'da azınlığın zenginliğinin yeniden bölüşümünü dayatmak için yoksul çoğunluğun devletin gücünü kullandığı bir sistem geliştirildi. Atina demokrasisi budur.

Aristoteles şöyle yazar: "Demokratik anayasanın temeli özgürlüktür ... ve özgürlüğün ilkelerinden biri 'sırayla yönetmek ve yönetilmek'tir.'"² Bu anlamda demokrasi hükmetmenin yokluğu olarak görülebilir. Bununla birlikte insanlar zenginlik bakımından eşit değildir. Dolayısıyla Aristoteles devam eder: "Yurttaşlar arasında eşitlik olmalıdır, denir. Dolayısıyla demokrasilerde yoksulların elinde mülkiyet sahiplerinden daha çok iktidar bulunur, çünkü onlar da-

ha kalabalıktır ve (bu düzende) çoğunluğun dediği olur.”³ Başka bir deyişle, demokrasi çoğunluğun hükmetmesidir. Bu anlamda eşitlik, aristokrat azınlığın özgürlüğüne kısıtlamalarla gelir. Öyleyse, modern temsili demokrasiden farklı olarak Atina’nın dolaysız demokrasisinin özgürlük ile eşitlik arasındaki çatışmadan kaçabildiği ileri sürülemez. Daha ziyade, modern demokrasiye içkin tüm sorunlar burada açıkça görülür.

Modern demokrasi, liberalizm ile demokrasinin bir bileşimidir, yani liberal demokrasidir. Dolayısıyla çatışan iki şeyi, özgürlük ve eşitliği birleştirmeye çalışır. Özgürlük hedeflenirse eşitsizlikler doğar. Eşitlik hedeflenirse özgürlükten ödün verilir. Liberal demokrasi bu ikilemi aşamaz. Yapabileceği yalnızca liberalizm (neoliberalizm) ve sosyal demokrasi (refah devleti) kutupları arasında bir sarkaç gibi salınmaktadır.

Liberal demokraside insanlığın nihai biçimine ulaştığı ve liberal demokrasinin sınırları dahilinde ölçülü bir ilerleme kaydetmek dışında bize düşen bir şey kalmadığı yaygın bir düşüncedir. Bununla birlikte, söylemeye bile gerek yok ki liberal demokrasi hiç de böyle bir şey değildir. Liberal demokrasiyi aşmanın yolları vardır. Dahası Antik Yunan’da bunun bir anahtarını keşfetmek mümkündür, ama burada kastedilen kesinlikle Atina değildir. Atina demokrasisini model almak, modern demokrasinin sorunlarını çözmemize asla olanak vermeyecektir. Atina’da bu sorunların prototipini fark etmek çok daha önemlidir.

Modern demokrasinin, kendi içlerinde çelişen bir liberalizm ile demokrasiden oluştuğunu gözlemleyen Carl Schmitt’ti. Bugünlerde demokrasi, parlamenter demokrasiyle bir tutuluyor; fakat parlamenter sistem olmadan da demokrasi mümkündür. Schmitt’e göre parlamenter sistem demokrasinin değil daha ziyade liberalizmin tabiatında vardır. “Demokrasi [daha ziyade] öncelikle homojenlik gerektirir, sonra da –gereksinim oluşması halinde– heterojenliğin ortadan kaldırılmasını veya imhasını.”⁴ Sonuç olarak, “tüm totaliter-

3. Aristoteles, *Politika*, s. 180; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

lik biçimleri gibi Bolşevizm ve faşizm de antiliberaldir, fakat bundan illa antidemokratik oldukları sonucu çıkmaz”.

Antik Yunan bağlamında Sparta bir tür devlet sosyalizmiyken Atina bir tür liberal demokrasiydi. Ekonomik eşitlik uğruna bireyselliğin feda edildiği Sparta’nın aksine, Atina’da bir pazar ekonomisi ve ifade özgürlüğü vardı, fakat bu ölçüde de eşitsizlik ve sınıf ayrılığı ortaya çıktı. Atina demokrasisi, zenginliğin yeniden bölüşümüyle insanları eşit kılmaya çalışan bir sistemdi. Öte yandan bu demokrasi, üyelerinin homojenliğine dayanıyor, dolayısıyla heterojenliği dışlıyordu. Atina sisteminin altın çağı olarak görülen Perikles çağında pekiştirilen yönler işte bunlardı.

Atina demokrasisi yalnızca kölelerin ve bölgeye yerleşmiş yabancıların sömürülmesi değil, ayrıca diğer polis’lere boyun eğdirilmesi sayesinde gerçekleştirilmişti. Örneğin Perikles, Atina yurttaşları arasındaki ekonomik eşitsizlikleri azaltmak amacıyla Delos Birliği’ni kullanıyor, diğer polis’lerden haczedilen paraları, meclise katıldıklarında yurttaşlara yevmiye olarak dağıtıyordu. Başka bir deyişle, Atina’nın doğrudan demokrasisi emperyalist genişlemeye mümkün olmuştu. Doğrudan demokrasi halkı kıskırtan demagogların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu şekilde bakıldığında bugünkü çağdaş demokrasiye sıkıntı veren çelişkileri Atina’da ayırt etmek mümkün olsa da, bunların çözümünü yine orada aramak büyük bir yanılgıya düşmek olacaktır.

ATİNA DEMOKRASİSİ

MÖ 6. yüzyılın başında ilkin Lidya (Kroisos döneminde) ve daha sonra Pers İmparatorluğu (Kiros döneminde) başarıyla İyonya şehirlerini hükmü altına aldı. 6. yüzyıl sonunda birçok şehir Pers İmparatorluğu’nca atanmış tiranlar tarafından yönetiliyordu. Atina’ysa

4. Carl Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy, *Studies in Contemporary German Social Thought*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988, s. 9; Türkçesi: *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2014.

kendi tiranını düşürmüştü ve 508'deki Kleisthenes reformlarıyla demokrasiye doğru ilerliyordu. Yunanların Pers İmparatorluğu'na karşı zaferinde rol oynayan İyonyalılar Atina tarafından özgürleştirildi. Sonuç olarak Atinalılar İyonya'da bile demokratik sistemin parlak öncüsü olarak görülmeye başladı. *İzonomi* bir kelime olarak varlığını sürdürse de bir zamanlar İyonya'da sahip olduğu anlamı kaybetti.

Örneğin Herodotos *Tarih*'te *izonomi* kelimesini birçok kez kullanır, fakat kelimeyi Atina demokrasisiyle eşanlamlı olarak görür. Herodotos'un kendisi İyonya'dandı, ama İyonya şehir-devletlerinin uzun süredir Pers İmparatorluğu egemenliğinde olduğu bir dönemde yetişmişti ve *izonomi* Atina'da karşılaştığı demokrasiden ayırt edilemeyen bir soyutlamaya dönüşmüştü.

Atinalı Thukydides zamanına gelindiğinde Herodotos'un İyonya'ya neredeyse hiç ilgisi kalmamıştı. Örneğin *Peloponnesos Savaşları*'nda Thukydides İyonya şehirlerinin Atinalı göçmenlerce kurulmuş olduğundan bahseder. Fakat bu görüş ancak Pers Savaşı'ndan sonra, Atina imparatorluğu İyonya bölgelerini kendi egemenliği altına aldığı anda ortaya çıkmıştır.⁵ Aslına bakılırsa İyonya'daki kolonileri kuran insanlar sadece Atina'dan değil, bölgenin tamamından gelmişti. Üstelik İyonyalılar kökenleriyle bağlarına çok önem vermiyordu. Bu da, anakarayı karakterize eden kabile toplumunun geleneklerine derin bir bağlılıktan uzak, emsalsiz bir kültürün kurulmasına yol açtı. MÖ 7. yüzyılda, İyonya'da ticaret ve üretimin oldukça geliştiği ve *izonomi* diye bir şeyin olduğu anakarada bile yaygın olarak biliniyordu.

Atina demokrasisinin, MÖ 594'te kendisini *arkhon* ilan eden Solon'un reformlarıyla başladığı düşünülür. Solon sözleşmeli köleliğe sürüklenmiş avama yardımcı olmak amacıyla tüm mevcut borçları affetti, sözleşmeli köleleri özgür bıraktı ve bir kişinin borç karşılı-

5. Euripides'in trajedisi *İon*, Atina'nın kurucusunun İon olduğu yönündeki görüşü yaygınlaştırmıştır. İon, yani bir İyonyalı: Atina emperyalizmine uygun bir ideolojidir bu.

ğında rehin olarak tutulup kullanılmasını yasakladı. Ayrıca tüm yurttaşların katılmasının beklendiği bir meclis kurdu ve yerleşik olan yabancılara yurttaşlık verdi. Bununla birlikte bu yasaları bizzat Solon'un düşünmüş olması pek akla yatkın değildir. Bunları daha ziyade İyonya'dan öğrenmişti. Dolayısıyla Solon, izonomiyi uygulamaya kalkışan ilk Atinalıydı. Ama bu çabasında hayal kırıklığına uğrayacaktı.

Kısa zamanda tiran Peisistratos, Solon'u alt ederek yerini aldı. Solon, Peisistratos'un emelleri konusunda yurttaşları uyarmıştı, ama nafile; sonu sürgün oldu. Gelgelelim, izonominin Atina'da tutulmasının nedeni İyonya'daki toplumsal koşulların orada bulunmamasıydı. Atina'da toprak sahibi soylularla sıradan yurttaşlar arasında büyük bir uçurum vardı. Ekonomik eşitlik olmadan izonominin siyasi eşitliği ölü bir fikir olarak kalır. Eşitlik sadece toprağın istimali ve yeniden bölüşümüyle gerçekleştirilebilir. Aslında kitlelerin istediği de buydu ve bu isteği karşılayan (MÖ 560-527 arasında hüküm süren) tiran Peisistratos oldu.

Atina'da tiranlık MÖ 510'a kadar sürdü; genelde demokrasinin ancak bu tarihten sonra gerçek anlamda başladığı düşünülür. Bu görüş yanlış sayılmaz. Fakat tiranlık ile demokrasi birbirinden görüldüğü kadar farklı değildir. Solon, tiran Peisistratos'u izonomiye karşı olduğu için eleştirmişti. Bununla birlikte Peisistratos'un görüşüne göre Solon'un aldığı önlemler izonomiyi gerçekleştirmek için yetersizdi ve izonomiyi güvenceye almak için toprağın yeniden bölüşümünü mümkün kılacak bir diktatör otoritesi gerekliydi. Hegel'e göre Solon bir politikacı olarak ferasetten yoksundu ve Solon ile Peisistratos'a iki farklı görev üstlenerek işbirliği yapan bir ikili olarak bakmak lazımdı:

Anlamını kavrayamadığı veya göremediği sürece, umumi yasa bireye kaçınılmaz olarak şiddet gibi görünür. ... Önce cebir uygulamak gerekir, daha sonra bu cebrin sonucunda halkta bir kavrayış oluşur ve böylelikle yasa, dışarıdan dayatılan değil, kendilerinden neşet eden bir şey olarak görünür. Devletin kanun yapımcılarının ve idarecilerinin çoğunluğu halk üzerinde cebir uygulama ve tiran olma ge-

reksinimini kabul etti. Çünkü bu vazifeyi onlar üstlenmediği takdirde, üstlenecek başka birisinin çıkması kaçınılmazdı. ... Peisistratos'un tiranlığı Atinalıları Solon'un yasalarına alıştırdı ve bu yasaları kullanıma soktu; böylelikle bu kullanım genelleştiğinde tiranlık füzuli hale geldi; tiranın oğulları Atina'dan sürüldü ve Solon'un yasası ilk kez uygulandı. Kuşkusuz yasaların kaynağı Solon'du, fakat böyle düzenlemeleri halkın hareketlerinde, alışkanlıklarında ve yaşamında etkili kılmak başka bir şeydi. Solon ile Peisistratos arasında bölüşülen bu iki vazife Korinthos'taki Periandros ve Midilli'deki Pittakos'ta birleştirildi.⁶

Hegel'e göre Solon'un anlamadığı şey buydu: emellerinin kendi yöntemleriyle değil, ancak Peisistratos'un diktatörlüğünden geçmek suretiyle gerçekleştirilebileceği. Bununla birlikte Hegel'in kendisi de şu hususu gözardı eder: Solon'un amacının izonomi olduğunu teslim edersek, nihayetinde Atina'da bu gerçekleştirilmemişti. Peisistratos'un ölümü sonrasında tiranlığın kaldırıldığı ve demokrasi-nin harekete geçirildiği doğrudur. Fakat bu demokrasi, hükmetmenin olmadığı izonomiden farklı bir hükmetme biçimiydi.

Hegel Atina'da daha ziyade modernitenin siyasi sürecini görüyordu. Modern demokrasi iki katmanlı bir süreçle gerçekleştirilmişti. İlk bir mutlak monarşi veya kalkınmacı diktatörlük ortaya çıkar ve feodal otoritenin farklı biçimlerini kontrol altına alır, ardından bunlar da burjuva devrimiyle yıkılır. Demokrasinin gerçekleştirilmesi için önce iktidarın bir merkezde toplanmasının gerekmesi, demokrasinin özünde bir *-krasi* veya hükmetme biçimini aldığını açığa çıkarır. Modern demokratik devrimde eski hükümdar (kral) ya öldürülür ya da sürgün edilir ve önceden hükmedilen insanlar egemen olur. Fakat gerçekte bu egemen halkta mutlak monarşi gizlenir. Başka bir deyişle demokrasi, iktidarın bir merkezde toplanması aşamasından geçilerek gerçekleştirilen bir hükmetme biçimidir.

6. *Tetsugakushi kôgi* (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler), çev. Hiroshi Hasegawa, Tokyo: Kawade Shobô, 1992, s. 147-49, bkz. www.marxists.org/reference/archives/hegel/works/hp/hpgreek.htm.

DEVLET VE DEMOKRASİ

İyonya şehir-devletlerinin düşme nedeni, savunma için yeterli askeri güce sahip olmamalarıydı. Ticaret ve üretimi ön plana çıkarırken askeri meselelere pek önem vermemişlerdi. Öte yandan Spartalılar gibi Atinalılar da askeri meselelere öncelik tanıyan savaşçı-çiftçi topluluklardı. İyonya'da gelişen para ekonomisi, yurttaşların ticaret ve üretimle uğraşmadığı Yunan anakarasının şehir-devletlerine de nüfuz etti. Para ekonomisinin yayılması sonucunda gitgide daha fazla yurttaşın sözleşmeli köleliğe sürüklenmesi, bu savaşçı-çiftçi topluluklarını tahrip etti. Bu da kısa sürede, savunması kendileri silahlanmış *hoplites*'lere yani mızraklı piyadelere dayanan şehir-devletlerde askeri bir krize yol açtı. Sonuç olarak, polis'in varlığının devamı için toplumsal reform kaçınılmaz gibi görünmeye başladı. Soyluların onay vermek dışında bir seçeneği yoktu.

Atina'da demokrasinin tesisinin nedeni işte bu askeri zorunluluktur. Buysa İyonya'da izonominin kurulma sürecinden tamamıyla farklıydı. Diğer yandan Sparta'da da demokratikleşme gerçekleşti. Burada demokrasi, ticaret ve para ekonomisinin tamamen feshi ve toprak sahipliğinde eşitlik biçimini aldı. Bir anlamda bu, demokrasilerin en eksiksiziydi. Fakat Sparta devleti, komşu Messene şehrinin tabi kılınmasına ve oradakilerin *helot* veya devlet kölelerine indirgenmesine dayanıyordu; bu kölelerin çalışması ve bölgenin bereketi dış ticareti gereksiz kılıyordu. Buna karşılık Spartalılar sık sık patlak veren köle isyanlarına karşı hazırlıklı olmak durumundaydı, böylelikle bir savaşçılar topluluğu olarak güçlenme gereksinimi ortaya çıktı. Buradan da Sparta militarizmi doğdu.

Tersine Atina'da ticaret ve para ekonomisinin feshi olanaksızdı. Tek açık yol, bunları dahil ederken sonuçta oluşan sınıf sorunlarını çözmeye çalışmaktır. Demokrasi budur. Bu anlamda Atina demokrasisi her şeyden önce devletin ayakta kalması için gerekiyordu. Yani askeri meseleler demokrasiyi gerektiriyordu. MÖ 7. yüzyılın ortalarından itibaren benimsenen ve ağır silahlı piyadelere istifa

edilen falanks (*phalanks*) taktikleri, soyluların atlı avamın ise yaya askerler olduğu eski süvari taktiklerinden tamamıyla farklıydı. Sonuç olarak soylular marjinalleşti. Falanks taktiği sadece Sparta'da değil Atina'da da demokrasinin kurulmasını hızlandırdı. Dahası, Pers İmparatorluğu tarafında savaş gemilerinde kürek mahkûmları kürek çekerken, Yunan tarafında gerektiği gibi silahlanamayacak kadar yoksul olan avam kürek çekiyordu. Dolayısıyla savaşta zaferle birlikte bu yoksul avamın siyasi statüsü daha da pekişti.

Başka bir deyişle İyonya'da izonomi bağımsız çiftçilik, ticaret ve üretimin gelişmesinin bir parçası olarak şekillenmişken, Atina demokrasisi sadece askeri nedenlerle veya savaşçı-çiftçi bir sınıfın taleplerine yanıt olarak şekillenmişti. Atina'da terimin tam anlamıyla demokrasi, Peisistratos'un ölmesi ve onun yerine geçen tiranların düşmesinden sonra, MÖ 508'de Kleisthenes'in reformlarıyla geldi. İşte bu reformlar sayesinde demos (demokrasi kelimesindeki demos) denen şey ilk kez ortaya çıktı. Somut anlamda, Kleisthenes soyluların gücünün dayanağı olan eski kabile sistemini yeniden düzenlemiş ve bölgesel kabile ilişkileri kurmuştu. Bunun beraberinde bölgesel bir karaktere sahip bir demos oluştu. Bu ise bir yandan akrabalağa dayanan klan toplumunun reddi, diğer yandan kabilelere özgü karşılıklılık ilkesine geri dönme çabası anlamına geliyordu. Bu anlamda, Antik Yunan'ın demos'unun Benedict Anderson'm hayali cemaat olarak modern ulus fikrine benzediği söylenebilir.

Atina demokrasisi bu tür bir ulusçuluktan ayrılamaz. Atina'da, dışarıdan gelen bir kişi ne kadar zengin olursa olsun ne toprak sahibi ne de yurttaş olabilirdi. Ayrıca, yasalar tarafından korunmamasına rağmen yine de ağır vergilere tabiydi. Dahası, Atina yurttaşları resmi statüye göre çiftçi olsa da pek azı fiili olarak tarımla uğraşıyordu. Savaşları sürdürebilmek ve siyasi işleyişe katılabilmek için kölelerin işgücüne bel bağlamak zorundaydılar. Kölesiz bir toprak sahibi yurttaşlık yükümlülüklerini yerine getiremezdi. Bu anlamda köleler, yurttaşlığın bir koşuluydu. Dolayısıyla demokrasinin gelişmesi daha fazla köleyi zorunlu kıldı. İyonya'nın yurttaşlarından farklı olarak Atina'nın yurttaşları emeği, kölelerin işi olarak hor gö-

rüyordu. İyonya'nın düşünürleri ile Atina'nın düşünürleri arasındaki fark, hiçbir yerde bu olguda olduğundan daha belirgin değildir.

KOLONİLEŞME VE İZONOMİ

Antik Yunan'da yüzlerce polis bir aradaydı; bir yandan bitmek bilmeyen ihtilaflara girerken, diğer yandan tekrar tekrar ittifaklar oluşturuyorlardı. Benzersiz bir durumdu bu. Marx bunun nedenini, Antik Yunan'ın kabileye özgü toplumsal sistemleri muhafaza ederken daha yüksek bir medeniyet düzeyine ulaşmış olmasında aradı: "Attika'daki yerleşimden Solon'un zamanına kadar böyle uzun bir süre eski klan (*genos*) düzenini koruyabilmiş olmalarının başlıca nedeni, kabilelerin (Attika kabilelerinin) değişken koşulları ve kesintisiz savaşlarıydı."⁷

Atina ve Sparta örneklerinin gösterdiği gibi, klan toplumunun toplumsal sistemlerinin Yunan anakarasının polis'lerinde kemikleşmiş olduğu doğru. Örneğin kökü eski kabile gruplarına dayanan asil soyun hükümlanlığı sürüyordu. Gelgelelim Yunan polis'lerine ayırt edici karakterini veren ilkeler buradan kaynaklanmıyordu. Daha önce özetlendiği gibi, antik dünyada birden fazla noktada filizlenen şehir-devletler uzun bir rekabet ve ihtilaf döneminden geçtikten sonra genelde despot bir Asya devletiyle sonuçlanıyordu. Yunan devletlerinin bu yolu izlememiş olmasının nedeni, klan toplumunun ilkelelerinin varlığını sürdürmesi değil, tersine, bunu olumsuzlayabilecek bir ilkenin olmasıydı. Bu ilke İyonya'dan gelen izonomi fikriydi.

Neden İyonya? Nedeni kısaca, İyonya şehirlerinin beraberinde klanların geleneklerini getirmeyen kolonicilerden kurulmuş olmasıydı. Oradaki yerleşimciler akrabalık bağ ve kısıtlarından kurtulmuştu. Bu ise, kişi sırf belli bir yerde doğdu diye armağana arma-

7. Karl Marx, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, haz. L. Krader, Assen, Hollanda: Van Gorcum, 1974, s. 213. Özgün pasaj şöyledir: "Nur d. *unsettled conditions u. incessant warfare of the tribes* (Attic), from their settlement in Attica bis zur zeit d. Solon hatte die alte *gentile Organisation* so lang aufrecht erhalten können."

ğanla mukabele etmesini gerektiren bir karşılıklılık ilkesinden ayrıldıkları anlamına geliyordu. Burada polis'e sadakatle çelişen bir durum yoktur. Daha ziyade, söz konusu yerleşimciler yeni polis'in üyeleri olmayı gönüllü olarak seçiyordu. İyonya polis'i bu insanlar arasındaki bir akitle (toplumsal sözleşme) vücut bulmuştu. Sadakatleri akrabalığa değil bu akde idi.

Akitleri Apollon'a veya Olimpos'un diğer tanrılarına ant içilerek gerçekleşiyordu. Bunun sonucunda, polis'e sadakat tanrılara sadakat biçimini aldı. İyonya polis'inin tanrılarının eski kabilenin hami tanrıları değil, Olimpos'un yabancı tanrıları olduğunu vurgulamak lazım. Polis'in ilkeleri Antik Yunan'da ilk etapta eski klan toplumsal örgütlenişinin sürdüğü anakarada değil, daha ziyade klanların bulunmadığı koloni şehirlerinde yerleşti. Bu ilkelerin Atina ve diğer polis'lere aktarımı ise daha sonra oldu.

Tüm bunlardan görülüyor ki, özgün Yunan polis'i kabaca MÖ 1000-800 arasındaki aktif kolonileşme faaliyetleriyle yaratılmıştır. Buradaki en önemli husus kolonileşme tarzıdır. İyonya'daki yerleşimcilerle oluşturulan yeni topluluklar kökenlerindeki şehir-devletlerden veya kabile gruplarından bağımsızdı. Daha sonra Miletos ve diğer polis'lerden buraya göçler devam etti. Bu devamlı kolonileşme böylelikle eski kabile geleneklerine bağları hükümsüz kıldı.

Göçmenler genellikle anavatanları veya şehir-devletleriyle bağlarını korur. Devlet bu bağlara güvenerek bölgesini genişletmek amacıyla kolonicileri gönderir. Roma İmparatorluğu'nda olan buydu. Fakat koloni şehirleri göçün kaynağı olan şehre sıkı sıkıya bağlı ve tabi olduğunda, kolonileşme faaliyeti ana şehirler arasında bir bölgesel rekabet ölçütüne dönüşür ve nihayetinde, böyle bir rekabetin baskısıyla, çekişme halindeki polis'lerin birlikte var olma koşulları yok olur. Bildiğimiz gibi İtalya'da tek bir şehir zafer kazanmış ve Roma İmparatorluğu'nu kurmuştu. Dolayısıyla, koloni şehirlerinin –Antik Yunan'da gördüğümüz gibi– ana şehirleri ve kabile gelenekleriyle bağlarını kaybetmesi genel durum değildir.

Peki Antik Yunan'da neden böyle oldu? Nedeni Antik Yunan'ın gelişmiş bir medeniyete sahip olması değildi. Aksine, eski kabile

gruplarının toplumsal ananeleri Atina anakarasında fazlasıyla canlıydı. Aslına bakılırsa Yunan şehir-devletlerinde kolonileşme süreci, diğer kabile topluluklarındakine benzerdi. Örneğin Morgan, Kuzey Amerika kabile toplumlarını tartışırken benzer bir mekanizma tespit eder: “Bir köy sayı olarak aşırı kalabalıklaştığında bir koloni aynı akarsu boyunca aşağı veya yukarı doğru gider ve yeni bir şehir başlatırdı. Bu olay belirli aralıklarla tekrarlandığında, her biri birbirinden bağımsız ve kendi kendini yöneten birçok köy ortaya çıkardı; fakat bunlar karşılıklı koruma için bir ittifak veya konfederasyonda birleşirdi.”⁸

Sabit yerleşimlerle birlikte gelişen klan toplumlarında büyüme ve genişlemenin sonucunda derin eşitsizlik ve karşıtlıklar baş gösterir. Kolonileşme bu baskıyı rahatlatma mekanizmasıydı. Antropolog Alain Testart söz konusu sorunu şu şekilde ifade etmişti: “Avcı-toplayıcı halklarda toplumsal yapının esnekliği, bölünebilirliği ve akışkanlığı, sömürünün herkes için tolere edilebilir sınırların ötesine geçmesine izin vermiyordu. Böyle bir şey olunca, sömürülen taraflar başka bir yere gidip orada yaşamaya başlıyor ve böylece grup bölünüyordu. Bu nedenle kolektif kararlar oybirliğiyle alınmak zorundaydı. Yerleşik hayat koşullarında, sabit meskenler ve depolar insanların serbestçe hareketini engelleyen faktörler haline geldi. Durumdan memnun olmayanlar öylece bırakıp gidemediklerinden, sömürü yoğunlaştı.”⁹

Kendi haline bırakıldığında derin sınıf ayrılıklarının oluştuğu hareketsiz bir topluma dönüşen klan toplumu, eşitliği katı bir karşılıklılık sistemiyle koruyordu. Ama bunun da bir sınırı vardı, dolayısıyla bazı üyeler zaman zaman başka yerlere göç ediyordu. Gö-

8. Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, Chicago: Charles Kerr, 1877, s. 106; Türkçesi: *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: İnkılâp, 2015. Bkz. archive.org/details/ancientsociety035004mbp.

9. Alain Testart, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris: Société d'Ethnographie Université Paris X-Nanterre, s. 48-49. Buradaki alıntı İngilizceye Michael Bourdaghs tarafından çevrilmiştir. Bkz. Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Metis, 2017, s. 81.

çebelik ilkesinin klan toplumu için kolonileşmeyle geri kazanıldığı söylenebilir. Ayrıca yeni klanlar genelde göçmen yerleşimciler aracılığıyla oluşuyor ve bu da onların birleşmelerine olanak veriyordu. Bu birleşmeler daha da çok birleşme doğuruyor ve nihayetinde kabile federasyonları oluşuyordu.

Antik Yunan'daki kolonicilik faaliyetinin doğası da böyleydi. Bu süreç sonucunda ortaya çıkan birçok polis, karşılıklı savaflara girisse de, Olimpiyat oyunlarında görüldüğü gibi gevşek konfederasyonlar oluşturunuyordu. Bunun arkasındaki itici güç İyonya'ya göçte yatıyordu. Göçler yeni bir ilkeye yol açmıştı. Bir anlamda, Yunan anakarasından gelenlerin İyonya'da kurduğu koloniler klan toplumunun ilkelerine dayanıyordu. Dolayısıyla İyonya'da anakaranın herhangi bir kontrolü yoktu. Bununla birlikte İyonya'da bireyi sınırlayan eski kabile ilkeleri tam da bu nedenle olumsuzlanmıştı.

Sonuç olarak İyonya şehirlerinde yeniden canlandırılan şey, kabile toplumundan önce gelen göçebe hayatıydı. Elbette bu, İyonyalıların avcı-toplayıcılara veya göçebe çobanlara dönüştüğü anlamına gelmez. Göçebeliği, dışarıyla ticaret ve üretim vasıtasıyla güçlendirdiler. Bu, Antik Yunan'da baskın olan savaşçı-çiftçi geleneğinden kurtulmak içindi. Herodotos Yunanların "beceriye dayalı meslekler" ve "zanaatlar" konusundaki alışılmış horgörüsüne dair şöyle yazar:

Yunanlar ticaret hakkındaki görüşlerini –başka birçok şey gibi– Mısırlılardan mı ödünç aldılar, kesin olarak bilmiyorum. Trakyalıların, İskitlerin, Perslerin, Lidyalıların ve hemen bütün barbarların, ticaretle uğraşan yurttaşlara ve onların çocuklarına diğerlerinden daha az itibar ettiğini, öte yandan her tür zanaattan uzak duranları soylu adedip özellikle de kendini tamamen savaşa adayanları saydıklarını belirtmiştim. Bu fikirler Yunanistan'ın tamamında, bilhassa da Lakemonyalıları arasında hüküm sürer. Zanaatın en az hor görüldüğü yer ise Korinthos'tur.¹⁰

10. Herodotus, *Histories*, 2. Kitap, 158. Bölüm, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 83.

Aslına bakılırsa beceriye dayalı meslek veya zanaatların en az İyonya'da hor görüldüğünü söylemek daha doğru olurdu. Ancak, Herodotos zamanına gelindiğinde bu durum sona ermişti. Fakat benim burada vurgulamak istediğim şey şu: Herodotos'un işaret ettiği gibi, beceriye dayalı meslek ve zanaatların hor görülmesi, yağma lamaya ve başkalarını zorla çalıştırmaya değer veren bir kültürün tipik bir özelliğidir. İyonya'da kurulan şeyse tersine çalışma ve mübadeleye dayanan yaşama değer veren bir kültürdür. Fakat bu neden sınıfsal bölünmeler doğurmamıştır? Başka bir deyişle, eşitliğin özgürlük üzerinden gerçekleştirildiği izonomi ilkesi neden orada kurulabilmiştir?

Genel olarak para ekonomisinin istilasının sınıf ayrılıklarına yol açtığına inanılır. Gerçekten de Atina'da pazar ekonomisi gelişirken birçok yurttaş borç esaretine sürüklenmiştir. Atina'nın Solon'un reformlarıyla başlayan demokratikleştirilme süreci bu durumla baş etmeyi amaçlıyordu. Aynısı, Sparta komünizmi yönetiminde para ekonomisinin ortadan kaldırılması için de geçerlidir. Fakat para ekonomisi doğrudan büyük toprak sahipliklerine veya sınıf ayrılıklarına yol açmaz. Buna yol açan yalnızca ticaret değildir; başkalarını çalışmaya zorlayan sistemdir. Kölelerin işgücü veya borç karşılığında hizmetkârlık olmadan zenginlik yoğunlaşması ve büyük toprak sahipliği oluşamaz.

Öte yandan İyonya'da norm olan kendi toprağını işleyen çiftçiydi ve büyük toprak sahipleri yoktu. Bunun nedeniyse İyonya'da başkalarını çalıştırma imkânının olmamasıydı. Topraksız kişiler, başkasının toprağında çalışmak üzere kalmak yerine yeni bir yere gidiyordu. Ayrıca Atina ve Sparta'dan farklı olarak İyonya köle emeğine dayanmıyordu. Büyük ölçekte köle alımı ve bunun sonucunda patlak verebilecek isyan ve firarları engelleme ihtiyacı militarist bir devlet gerektiriyordu. Fakat İyonya bu yolu seçmedi. Aktif olarak ticaret, alışveriş ve üretime dayalı bir yaşam sürüyorlardı.

İyonya'da ticaret, üretim ve alışverişin ilerlemesi ciddi boyutta sınıf eşitsizlikleri doğurmadı. Para ekonomisi ancak siyasal güçte eşitsizlik varsa servet eşitsizliğine yol açar. Örneğin devlet tarafın-

dan tekelleştirildiğinde, denizaşırı ticaretten çok yüksek kârlar elde edilebilir. Genel olarak, uzak ülkelerle ticaret devlet tarafından yürütülür. Bu süreç bürokratlar tarafından yönetilebilir veya tüccarlara bırakılıp vergilendirmeye kontrol edilebilir. Atina da istisna değildi. Ticaret yerleşik yabancılara bırakılmıştı ve bunlardan vergi toplanıyordu. Atina bir ticaret merkezi olarak serpilse de yurttaşların kendileri ticaretle uğraşmıyordu. Atinalıların serveti, madenlerdeki köle emeğine ve çiftçilerin tarlalarına dayanıyordu.

Asya bölgesine kadar uzanan İyonya ticaretiyse ulusal değil özeldi ve tüccar ve üreticilerden oluşan ağlar tarafından yürütülüyordu. Bir anlamda İyonya polis'i, özünde bu tüccar ve üreticiler için bir konseydi. Devlet tekeli olmadığına ticaretten gelen kârlar eşitlenir. Dolayısıyla ticaret ve pazar ekonomisi doğrudan servet eşitsizliklerine yol açmaz. Atina'da para ekonomisi yönetiminde sınıf ayrılıklarının katlanarak artmasının nedeni, başından itibaren siyasi iktidarın toprak sahibi soyluların elinde olmasıydı.

Bu tür bir eşitsizlik ve hükmeden-hükmedilen ilişkisi İyonya'da ortaya çıkmadı; yani izonomi elde edildi. Belli bir polis'te böyle bir eşitsizlik ve hükmeden-hükmedilen ilişkisinin ortaya çıkması halinde insanlar rahatlıkla başka bir yere taşınabiliyordu. Bu anlamda taşınma olanağı, izonominin temel bir önkoşuludur. Buna ek olarak ticaret ve üretimin büyümesiyle İyonya'ya başka bir tür hareket kabiliyeti de gelmişti.

Mübadele tarzları açısından söyleyecek olursak, İyonya'da A ve B tipi mübadeleler C tipi mübadeleyle aşılmıştı ve bu sayede A tipi mübadelenin temelindeki göçebe hareketliliği daha yüksek bir boyutta geri kazanılmıştı. Bu, D tipi mübadele, yani eşitliğin özgürlükle gerçekleştirildiği izonomidir. Atina demokrasisini çağdaş liberal demokrasinin (parlamentar demokrasi) öncülü olarak alırsak, İyonya'daki izonomi bunu aşacak bir sistemin anahtarıdır.

İZLANDA VE KUZEY AMERİKA

İyonya şehirlerinin gerçekte neye benzediğine dair bir fikir verebilecek neredeyse hiçbir tarihi veya arkeolojik malzeme bulunmuyor. Çıkarım yapmamızı sağlayacak iki olası yaklaşım var. Birincisi, İyonyalı düşünürlerin çalışmalarını okuyabiliriz. Günümüze kalan fragmanlar açıkça siyasal değilse de, bu çalışmalarda İyonya şehirlerine özgü toplumsal sistem olmadan imkânsız olacak bir şeyler görebilsek bunlar dolaylı bir delil oluşturacaktır. İkinci yöntemse, dünya tarihinde İyonya'ya benzeyen vakalardan çıkarımlar yapmak. Bu bölüme ikinci yöntemi uygulayarak başlıyoruz.

Örneğin Avrupa'da ortaçağ veya Rönesans dönemindeki bağımsız şehir-devletler Antik Yunan polis'ine benzer. Nitekim Antik Yunan'ın rönesansı orada baş göstermiştir. Bununla birlikte, ikisi arasında önemli bir fark vardır. Avrupa'nın bağımsız şehir-devletleri Kilise ve derebeylerinin tasdikiyle kurulmuştu ve bu şehirlerde demokratikleşme Kilise'ye ve soylulara karşı mücadeleyle ilerledi. Bu hareketin failleri, Alman şehirlerindeki *Zunft* ve İtalya'daki *popolo* gibi loncalardı. Bunun Atina'daki demokratikleşme sürecine benzediği söylenebilir. Fakat İyonya'daki polis'ler bunlara hiçbir şekilde benzemiyordu. İyonya'da rahiplerin hükümdarlığı ve kabile soyluları baştan itibaren yoktu. İyonya'daki izonomi ilkesi öncelikle kolonileşme ve göçün doğal sonucu olarak ve demokratikleşme veya sınıf mücadelesi sürecinden geçmeden gerçekleşmişti.

Bu perspektife göre, İyonya polis'i hakkında düşünmek için iki referans noktası faydalı olabilir. Biri, 10-13. yüzyıllar arasında varlığını sürdüren İzlanda Birliği'dir. İzlanda'da yerleşimciler kendi topraklarını işleyen özerk bir çiftçiler toplumu kurdular. Hükümdar, merkezi hükümet ve ordu yoktu ve tüm meseleler bir çiftçiler meclisi olan Althing tarafından kararlaştırılıyordu. 10. yüzyılda Katoliklik kabul edildi, fakat diğer bölgelerdeki uygulamadan farklı olarak rahipler otorite konumunda değildi ve çoğunlukla evliydi. Sınıf eşitsizlikleri ve bir kişinin başka bir kişi karşısında üstün konum-

da olması gibi bir şey söz konusu değildi. Tüm bunlar İzlanda'da izonomi olduğunu söylememize olanak veriyor.

Avrupa'nın hiçbir şehrinde, hele ki çağdaşları İskandinav ülkelerinde bu tür bir toplumla karşılaştırılabilecek hiçbir şey bulamayız. Üstelik bu oluşuma yol açan maddi koşullar da değildi. İzlanda'da besi hayvanı ötesinde hiçbir sektör ve hiç dış ticaret yoktu. İzlanda'da kurulan toplumun az gelişmişlikle açıklanabileceği düşünülebilir, fakat durum böyle de değildi. Söz konusu dönemde Avrupa hâlâ feodal sistemi destekleyen güçlü bir kabile bilinciyle yönetiliyordu, ama İzlanda'da buna dair herhangi bir iz göremiyoruz. Bunun kanıtlarından biri, kendileri Kuzey Avrupa'dan olsa da İzlanda'daki halkın Kuzey Avrupa mitoloji geleneğinden ve kahramanlık destanlarından tür olarak farklı bir edebiyat üretmiş olmasıdır. Modern olduğu ileri sürülebilecek İzlanda sagaları sözlü gelenekten ziyade yaratıcı edebiyattır ve her ne kadar şefler arasındaki ihtilaflar anlatılsa da hiçbir şekilde epik cesaret ve kahramanlık öyküleri değildir. Bu sagalar tamamıyla gerçekçi bir anlatım kullanır ve kadınlarla erkekleri eşit olarak betimler.

İzlanda sagaları Avrupa'daki kahramanlık destanlarına kesinlikle benzemese de bazı açılardan İyonya'da doğan Homeros'un şiirlerine benzer. Homeros'un destanları büyük kahramanların cesaretini ve savaş serüvenlerini över, ama aynı zamanda bunlara ağıt yakar ve içerler. İyonya toplumunda doğan Homeros'un şiiri gibi İzlanda sagaları da izonomik bir toplumda ortaya çıkmıştı. Dahası, Norveç efsanelerinin, Yunan efsanelerinin Kuzey Avrupa'ya yayılmasıyla türediği varsayılır. Bununla birlikte İzlanda'da Kuzey Avrupa tanrıları sahneden çekilmiştir. Bu anlamda İzlanda sagalarıyla, Yunan tanrılarını reddeden İyonya doğa felsefesi ve bu tür düşüncelere izin veren İyonya toplumu arasında ilginç bir bağ vardır.

Böyle bir toplum nasıl oluşmuştur? Tek olası açıklama, göçmen yerleşimciler tarafından oluşturulduğudur. İzlanda Birliği Norveç'ten gelen ve sayıları 10-12 bin civarında olan göçmenler tarafından 870-930 arasında kurulmuştu. Merkezi bir devletten gelen sistematik bir sömürgeleştirme değildi bu; daha ziyade, bireysel yerleşim-

ciler rasgele birbiri ardına gelmişlerdi. Doğal olarak Norveç devletinden veya kabile topluluklarından herhangi bir bağ buraya taşınmamıştı. Daha kesin söylemek gerekirse, tam da bunlardan hazzetmedikleri için göç etmişlerdi. Norveç'te geldikleri yer, Vikingler tarafından kurulmuş tipik bir saldırgan devlettir. İzlanda ise tersine bu devleti reddeden bireyler arasında bir toplumsal sözleşmeyle oluşmuştu. Bu nedenle, üretim gücü az olsa da İzlanda, izonomik olmasıyla çağdaş Avrupa toplumunda öne çıkıyordu.

İlyonya'dakine benzeyen bir ikinci izonomi örneğini 18. yüzyıl Amerikan kasabalarında bulabiliriz. Burada da yine daha eski, sınıf tabanlı toplumlardan sistematik olmayan bir şekilde gelen yerleşimcilerin oluşturduğu bir toplum vardır. Elbette göç ve şehir oluşumu süreci Kuzey Amerika boyunca tek tip değildi. Bunlar, göçmenlerin eski vatanlarıyla bağlarını koruyup korumadığına göre birbirinden ayrılıyordu. Örneğin İspanyol ve Fransız kolonileri anavatanlarının uzantılarıydı. Buralarda plantasyonlar temel yerleşim biçimiydi ve emek yetersiz olduğunda Afrika'dan köleler almıyordu. İngiliz kolonilerindeyse böyle bir durum ortaya çıkmamıştı. Bunun nedeni, İngiltere'nin iç savaş ve burjuva devrimi (1647-49) yaşamış olmasıydı. Vergi toplama haricinde İngiltere, Amerikan kolonilerine karışmaya pek meyletmemiş ve ayrıca İngiltere dışından yerleşimcilere de izin vermişti.

Amerika'nın özel sivil toplum sistemi Doğu Kıyısı'ndaki İngiliz kolonilerinde geliştirilmişti. Buna kasaba sistemi deniyordu. Kasabaya katılan yerleşimcilere belli büyüklükte bir toprak verilirdi. Bir yurttaş teorik olarak bundan daha fazla toprağa sahip olabilse de pratikte bu neredeyse imkânsızdı, zira bir kişi büyük bir toprağa sahip olsa bile aile dışında toprağı işleyecek fazladan işgücü yoktu. Bir kişinin toprağı yoksa başka birinin toprağında çalışması gerekmiyordu; yola koyulup yerleşimin olmadığı bir yere gitmesi yeterliydi. Benzer şekilde bir kişi kasabanın siyasetinden hoşnutsuzsa orayı rahatlıkla terk edebilirdi. Kısacası üyelerinin hareket serbestliği (özgürlük) beraberinde eşitlik getiriyordu. Tüm bunlar kasabanın bir tür izonomi olduğunu söylememize izin veriyor.

Kasabalar bir konsey (kasaba toplantısı) aracılığıyla yönetiliyordu ve özerk bir yargı sistemleri vardı. Kasabalar genişlemiyor, daha ziyade, özerkliğini muhafaza ederken diğer kasabalarla aşağıdan yukarıya doğru işleyen bir süreçle federasyonlaşıyor ve vilayetler oluşturuyordu. Vilayetler ise başka vilayetlerle birleşerek eyaletleri oluşturuyordu. Genellikle bu tür bir federe sistemin Montesquieu'nün etkisini yansıttığı söylenir. Halbuki daha sonra özetleyeceğim gibi, bu sistem ABD'yi doğuran devrimden epey önce de mevcuttu.

İzlanda ve Amerikan kasabaları deneyimi, İyonya polis'inin vücut bulmasına olanak veren koşulları ayırt etmenin ipuçlarını sunar. Birincisi ve en önemlisi, hareket serbestliği sağlamaya yetecek kadar boş alan olması gerekiyordu. Bunun sonucunda, eşitliği muhafaza edenin bizzat özgürlük olduğu bir durum ortaya çıkar. Ayrıca, ticaret ve üretim, emeğe değer veren bağımsız çiftçinin dünya görüşü temelinde gelişmişti. Bir başka koşul, İyonya şehirlerinin komşu devletlerden herhangi bir saldırı tehdidi yaşamamış olmasıydı. Elbette yakında Lidya vardı, ama Kroisos zamanına kadar Lidya saldırgan bir devlet değildi ve İyonya şehirlerinin yalnızca haraç ödeyerek barışı ve bağımsızlığını koruması mümkün olmuştu. Vergi ödeyerek İngilizlere karşı özerkliklerini koruyan Amerikan eyaletlerinde de durum aynıydı.

Görmüş olduğumuz gibi kasaba yönetimi olarak izonomi, varoluşu için hem dahili hem de harici koşullar gerektirir. Bu koşulların sona ermesi durumunda yönetim biçimi ya son bulacak ya da başka bir biçime dönüşecektir. Örneğin İzlanda 1262'de Danimarka'nın hükmü altına girdi ve özerk bir toplum niteliğini kaybetti. Bununla birlikte İyonya polis'lerinin düşüşünde olduğu gibi İzlanda toplumunun çöküşü de sadece dış istila nedeniyle değildi. Sürecin kökenindeki etken toplumun kademeli olarak sınıflara bölünmesiydi.

Bağımsızlığına kavuşmadan önce Amerika'da olduğu gibi, yeni gelenler için açık bir alanın olması kasabaların muhafazasının zaruri önkoşuluydu. Bu alan tükendiğinde koloniler çareyi Amerikan Yerlilerinin topraklarını işgal etmekte buldu. Fakat bu yol İngiltere tarafından durduruldu. 1763'te Amerikan Yerlilerinin şefi Pontiac

yıkıcı bir isyana önderlik etti ve İngiltere yerli kabilelerle Appalaş bölgesinin batısına yayılmayı durduran bir anlaşma imzaladı. Batıya yayılmayı planlayanlar bunun önlenmesine kızmıştı ve bu andan itibaren siyasi bağımsızlık çağrıları arttı. Kasabaların özerk gelişimini korumak için İngiltere'den bağımsız olmak elzem hale gelmişti. Bu ise önceki federe devlet örgütlenmelerinin sağlamlaşmasını gerektiriyordu. Sonuç olarak Amerikan Devrimi'yle birlikte, o âna kadar bir kasabalar federasyonu olan şey merkezi bir devlete dönüştü ve kasaba yönetimi veya federalizm sadece isimde kalmış oldu.

Hareket serbestliği, beraberinde eşitliği getirir. Fakat bu eşitliği korumak için hareket serbestliği güvencesi veren geniş bir alan olmalıdır. Federal bir sistemin izonomisine veya kasaba yönetimine içkin olan çelişki budur. Amerikan Devrimi federe kasabaları muhafaza etmek üzere gerçekleştirilmişse de, aynı zamanda kasabaları özünden yoksun bırakmıştı. Öte yandan İyonya'nın şehir-devletleri hiçbir zaman federasyon haline gelmemişti. Dolayısıyla Lidya veya Pers İmparatorluğu'nun istilalarına direnç göstermeleri mümkün olmadı. Herodotos durumu şöyle tarif ediyor:

İyonyalılar hâlâ zor bir dönemdeydi ama eskiden olduğu gibi Panion'daki toplantılarını sürdürüyorlardı. Bana söylendiğine göre, bu toplantılardan birinde Pirieneli Bias bilgece bir tasarı ortaya atmıştı; bu tasarı kabul edilseydi İyonyalılar Yunanların en mutlu ve başarılısı olabilirdi. Bias onları yekvücut olup Sardunya'ya gitmeye ve orada tek bir Pan-İyonya şehri kurmaya teşvik etmişti. ... Talihsizlikler baş göstermeden önce, aslen Fenikeli olan Miletoslu Thales ise farklı bir plan önermişti. Onlara tek bir yönetim merkezi kurmalarını salık vermiş ve bunun için en uygun yerin Teos olduğunu söylemişti. Çünkü Teos İyonya'nın merkezi, demişti. Diğer şehirler yine bağımsız bir şekilde kendi yasalarıyla yönetilmeyi sürdürecekti. Bu da iyi bir öğüttü.¹¹

Kısacası, Herodotos'a göre Thales Pers İmparatorluğu'nun hükümü altına girmekten kaçmak amacıyla bir polis'ler federasyonu

11. Herodotos, *Histories*, 1. Kitap, 170. Bölüm, s. 38.

oluşturulmasını salık vermişti, fakat bir mutabakat elde edemedi. Sonuç olarak İyonya düştü. Yeri gelmişken bu örnek, Thales'in öğretilerini "Her şeyin kökeni sudur" gibi beyanlara indirgemenin ne kadar yanlış ve İyonya'nın doğa felsefesinin siyasi meselelerle ne kadar alakalı olduğunu gösterir.

İZONOMİ VE KONSEY

Thales sonraki yıllarda, tam da Miletos Lidya hükmü altına girerken bir doğa filozofu olarak tanındı. Bu konuda Hegel şöyle der: "Söz konusu dönemde Antik Yunan'ın harici ve tarihsel koşullarına gelince, Yunan felsefesi MÖ 6. yüzyılda Kiros zamanında ve Anadolu'daki İyonya topluluklarının düşüşü döneminde doğdu. Tam da daha yüksek bir kültür türüne erişmiş bu güzellik dünyası parçalandığı için Felsefe ortaya çıkmıştı... İyonya kasabalarının düşüşü sırasında diğer Yunan devletleri artık kadim krallar soyunun yönetiminde değildi."¹²

İyonya devletlerinin "daha yüksek bir kültür türüne erişmiş bu güzellik dünyası"nın ne olabileceği konusundaysa Hegel sessiz kalır. Yine de İyonya felsefesinin tam da devletler çökerken ortaya çıktığına dair argümanı anlamlıdır. Bizim bağlamımızda bunun anlamıysa, felsefenin izonomi krizinde ortaya çıktığıdır. Bu kriz sadece dışarıdan gelmiyordu; iç faktörler de rol oynamış olmalıydı. Başka bir deyişle, Thales'in bir federasyon oluşturma fikrinin hüsrana uğraması, bölgedeki polis'lerin çoğunda izonominin zaten çökmüş olduğunu gösterir.

İzonomi yaşayan bir gerçeklikken İyonyalılar bunu kanıksamıştı ve rasyonelleştirmeye veya kuramsallaştırmaya çalışmamıştı. Elimizde izonomiyi açıklamaya teşebbüs eden çok az belge olmasının nedeni bu olguda aranmalıdır. Kuzeyde Doğu Kıyısı'ndaki kolonilerde de benzer şekilde kasaba sistemi pek rasyonelleştirilmiyor ve kuramsallaştırılmıyordu. Kasaba fikri ancak Bağımsızlık Savaşı ile

12. Hegel, *Tetsugakushi kôgi*.

kasaba ruhu kaybolduktan sonra önemli bir siyasal fikre dönüştü.

Kasabalarda geçerli olan ve çoğunluk yönetimini tanımayan doğrudan demokrasi Devrim sonrasında yıkıldı ve merkezi devletin temsili demokrasisine dönüştü. Bilhassa Jefferson bunu cumhuriyetçiliğe ciddi bir tehdit olarak görüyordu. Hannah Arendt Jefferson'ın "vilayetleri kısımlara ayırma" çağrısına dikkat çeker:

Jefferson'a göre cumhuriyet, kısım sistemi (*ward system*) olmaksızın kendi temelleri üzerinde güvende olmayacaktı. ... Jefferson'ın "bileşke cumhuriyetler" planı uygulanmış olsaydı, Paris Komünü seksiyonlarında ve Fransız Devrimi sırasında oluşan halk topluluklarında var olduğunu saptayabildiğimiz yeni bir yönetim seklinin kırılgan filizleri boy vermiş olacaktı. Gerçi Jefferson'ın siyasi tahayyülü, derinliği ve çapı itibariyle onları geride bırakmıştı, ama düşünceleri hâlâ aynı doğrultuydaydı. Hem Jefferson'ın bu planı hem de Fransız devrimci toplulukları [*sociétés révolutionnaires*], 19. ve 20. yüzyıllar boyunca her gerçek devrimde görülecek olan konseyleri son derece şaşırtıcı bir kesinlikle önceden görmüşlerdi. Bunlar görünür oldukları her vakit, kendiliğinden oluşan halk organları olarak, bütün devrimci partilerin dışında ve partilerin ya da parti liderlerinin bu yönde hiçbir beklentisi yokken birdenbire türemişlerdi. Fakat tıpkı Jefferson'm önerileri gibi, onlar da devlet adamları, tarihçiler, siyaset kuramcıları ve en önemlisi devrimci geleneğin kendisince tümünden gözardı edilmişlerdi. Hatta devrime açıkça sempati besleyen ve kendi tarih kayıtlarına halk konseylerinin ortaya çıkışını yazmaktan başka çaresi olmayan tarihçiler bile, onları, kurtuluş adına verilen devrimci mücadele içinde esasen geçici organlar olarak görmüşlerdi. Kısacası, konsey sisteminin onlara tümüyle yeni bir yönetim şekli sunduğunu ve özgürlük için, devrim sürecinde oluşturulmuş ve düzenlenmiş yeni bir kamusal alan yarattığını kavrayamamışlardı.¹³

Aynı kitapta izonomi kavramını betimlemesine rağmen, Arendt'in bu konseyi neden izonomiye bağlamadığını anlayamıyorum. Muhtemelen izonomiyi İyonya'nın değil, Atina'nın veya genel olarak Antik Yunan'ın bir özelliği olarak görüyordu, ki Atina Antik Yu-

13. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 336-37, çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

nan'ın merkezi olduğundan beri genel kanı da bu yönde. O döneme kadar İyonya zaten unutulmuştu. Nitekim İyonya'da yetişmiş ve İyonya düşüncesinden derinden etkilenmiş olan Herodotos bile izonomiyi Atina'daki demokrasiyle denk tutar. İzonominin yalnızca başka bir yönetim aracı değil, "özgürlük için, devrim sürecinde oluşturulmuş ve düzenlenmiş yeni bir kamusal alan" olduğunu san-ki hiç fark etmemiş gibidir.

Atina'nın Antik Yunan'ın merkezi olarak yükselmesiyle İyonya'nın unutulması gibi, kasabaların bir ürünü olan Amerikan Devrimi'nin önemi de yalnızca dış dünya tarafından değil, bizzat Amerikalılar tarafından hiçe sayıldı. "Dünyanın bu konudaki cehaletinin Amerika'daki muadilinin, ABD'yi bir devrimin doğurduğunu kendisinin bile unutmasının sonuçları ise o kadar çarpıcı olmasa bile son derece gerçektir."¹⁴

18. yüzyılda yaklaşık aynı zamanlarda gerçekleşen iki devrimden yalnızca Fransız Devrimi dünya çapında bir etkiye neden olmuştur. Arendt bunun nedeninin, Fransız Devrimi'nde "yoksulluğun" gerekçe olarak vurgulanması, Amerikan Devrimi'nde ise bu gerekçenin bulunmaması olduğunu söyler. "Yoksulluk bulunmayan bir toplum"da gerçekleşen Amerikan Devrimi, sonrasında Fransız Devrimi'yle aynı etkiyi yaratmamıştı. Aslına bakılırsa, 19. yüzyıldan itibaren ABD'de ciddi sınıf ayrılıkları geliştikçe Fransız Devrimi'nden kaynaklanan devrimci düşünce tesir kazandı.

Bu arada belirtmek isterim ki, Arendt'in yoksulluk bulunmayan toplumu, zengin bir toplumla aynı şey değildir. Daha ziyade eşitsizliğin az olduğu bir toplum anlamına gelir. Daha önce bahsettiğim gibi, Amerikan kasabalarında toprağı olmayan bir kişi rahatlıkla başka bir alana taşınabildiği için büyük toprak sahipliğini desteklemek neredeyse imkânsızdı. Başka bir deyişle bu sistemde, başka insanları çalıştırmakla mümkün olan servet birikiminin koşulları bulunmuyordu. Doğal olarak orada sınıf ayrılıkları ortaya çıkmadı. Aynısı İzlanda ve İyonya için de geçerlidir.

14. A.g.y., s. 291, çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

Tersine Atina'da eski soylu hanelerin yönetimi altında zenginlerle yoksullar arasındaki fark giderek artmıştı. Tiran Peisistratos'un devrimi işte bu koşullarda gerçekleşti. Genelde demokrasinin tiranlığın reddiyle kurulduğu düşünülür. Fakat adil toprak bölüşümü planını yürürlüğe sokmak için bir tiran gerekir. Tiranlık sonrası bir demokraside bile sıklıkla başka tiranlar ve demagoglar ortaya çıkar. Atina demokrasisini yönlendiren kuvvet temelinde yoksulluk sorunuydu. Fransız Devrimi'nin tekrarladığı demokrasi türü buydu. Öte yandan Amerikan Devrimi'nin kökleri, kendi topraklarını işleyen çiftçilerin izonomisine uzanıyordu. Fakat bu kökler bizzat Amerikalılar tarafından gözardı edilmiş ve unutulmuştur, zira orada da demokrasi hızla galip gelmiştir.

Arendt Amerikan kasabalarına ilişkin olarak söz konusu bellek yitimini idrak etse de İyonya'daki izonomiye dair aynı durumdan habersizdir. Aynısı Arendt'in hocası Heidegger'in Yunanlara bakışı için de söylenebilir. Heidegger'e göre Sokrates sonrası felsefede bir kendiliğin varlığı bastırılmıştır. Fakat bu perspektif, modern bir toplumda insanların müşterek varoluş tarzını unutmuş olduğuna dair romantik nosyonun ötesine geçmez. İlla varlığın unutuluşundan bahsedeceksek, daha ziyade Atinalıların İyonya'da var olan ilkel izonomiyi tamamen silmesini işaret etmemiz gerekir.

Heidegger temel olarak, Sokrates sonrası felsefede dolaysız sezgi ve trajik duyarlığın kaybedilmesine dair Nietzscheci eleştirinin mirasçılarındandır. Nietzsche, Sokrates öncesi filozoflara atıfta bulunsa da bu filozofların İyonya'ya ve İyonya'nın ruhuna nasıl derinden bağlı olduğu sorusunun peşine düşmemiştir. Nietzsche'nin Sokrates sonrası Atina'da kaybedildiğini hissettiği şey İyonya'nın mirası değil, Atina'nın savaşçı-çiftçi topluluklar geleneğiydi. Böyle bir konumsa kendi çağdaş Romantik tarih görüşünün Antik Yunan'a yansıtılmasından ibarettir.

İyonya Doğa Felsefesinin Arka Planı

DOĞA FELSEFESİ VE ETİK

İyonyalı filozoflar hakkında bildiklerimiz büyük ölçüde Platon ve Aristoteles tarafından aktarılmış, dolayısıyla onların yarattığı felsefi perspektife göre şekillenmiştir. Buna göre İyonyalı filozoflar sorgularını doğal dünyanın tabiatına yöneltirken, Sokrates sorgusunu toplumda insan davranışının emellerine yöneltmiştir. Başka bir deyişle, İyonyalı düşünürler etik veya benlik hakkında değil, doğa hakkında düşünmüştür. Gelgelelim böyle bir görüş düpedüz bir yanlış anlamadır.

Etik, bireyin nasıl yaşaması gerektiği sorusuyla ilgilenir. Bununla birlikte sadece toplulukla ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde birey gerçek anlamda var olmaz. Birinin birey olması öncelikle topluluktan ayrılmasıyla mümkündür. Böylelikle ilk kez benlik keşfedilir ve etik meselesi ortaya çıkar. Bu anlamda, benlik ve etik meselesini Antik Yunan'da ilk ortaya atan İyonya'ydı. O dönemde Atina'da böyle sorular gündeme gelmiyordu, zira Atina'daki insanlar klan toplumu safhasından beri mevcut olan topluluk ilişkilerinden bağımsız bireyler değildi henüz.

Öte yandan İyonya çeşitli topluluklardan gelen kolonicilerden oluşuyordu, dolayısıyla orada başından itibaren birey vardı. İyonya polis'i böyle bireyler arasındaki toplumsal sözleşmeyle kurulmuştu. Burada birey geleneksel topluluk bağlarından kurtulmuştu, hem de

kendi seçtiği bir polis'e sadıktı. Bu sadakat, tesadüfi doğum yerine değil yalnızca bireysel iradeye dayanıyordu. Bu nedenle polis içinde eşitsizlik ortaya çıktığı anda kişi kolaylıkla oradan ayrılabilirdi. Bir ilke olarak izonomi yalnızca bu koşullarda gerçekleştirilebilir.

Atina'daysa koşullar farklıydı. Atina polis'i de üyeleri arasında bir tür sözleşmeyle oluşmuştu ama bu, bireyler arasında bir toplumsal sözleşme değil kabileler arasında bir anlaşmaydı. İnsanlarsa klanlarının bir türeviydi. Para ekonomisinin nüfuz etmesiyle doğal olarak bireyler veya bireycilik Atina'da da ortaya çıktı. Bu noktada nihayet izonomi ve İyonya kökenli doğa felsefesiyle ilgilenmeye başladılar. Fakat Atina'da bunlar geleneksel topluluklara tehdit olarak görülüyor ve bitmek bilmeyen saldırıların hedefi oluyordu. Polis'in tanrılarını reddeden doğa felsefesi bu yüzden bizzat polis'in (topluluğun) reddi olarak düşünülüyordu. Dolayısıyla uzun yıllar boyunca Perikles'in yakın arkadaşı olan Anaksagoras, tanrılara saygısızlık ettiği gerekçesiyle Atina'dan sürüldü. Bir süre sonra Sokrates de aynı nedenle idam edilecekti.

Platon ve Aristoteles, Sokrates'in çığır açan yeni yaklaşımına büyük önem verir. Fakat bunun nedeni, Sokrates'in İyonya düşüncesinden farklı bir şey keşfetmiş olması değildir. Daha ziyade, Sokrates söz konusu düşüncenin önemini kavrayan ve uygulamaya koyan, yani Atina'da yaşamını bir birey olarak sürdürmeye kalkışan ilk kişiydi. Bu anlamda, polis ve Atina topluluğundan bağımsız bir *kozmpolitti*. Fakat aynı zamanda, Atina polis'ine üyeliği orada doğmuş olması tesadüfüne değil, iradi bir karara dayanan ilk kişiydi de. Cezasından kaçabilecekken Sokrates'in Atina'da kalıp ölümü kabullenmesinin nedeni bu olabilir.

Platon ve Aristoteles, Sokrates'i içinde yaşadığı toplum uğruna ölen bir şehit olarak gördüler ve onu özdeşleştirildiği (çoğunlukla Atina'nın yerlisi olmayan) Sofistlerden ayırarak aklamaya çalıştılar. Gelgelelim Sokrates, özünde İyonyalı düşünürlerin soyundan gelen, Atina topraklarından bir Sofist olarak daha iyi anlaşılır. Yine de Platon kendi idea teorisini Sokrates'e atfeder; *Sofist*'te, Sokrates'in adını kullanarak İyonyalı materyalistlere saldırır ve bunu titanlar kar-

şısında tanrıların efsanevi savaşına benzetir. İyonya'nın doğa felsefesine karşı yürüttüğü savaşın, Platon'un yaşam boyu süren misyonunu olduğu söylenebilir.

Buna karşın, Sokrates Platon'dan farklı düşünüyordu. Sokrates'in düşüncesinin gerçek kökeninin izi Platon'dan ziyade, Sokrates'in doğrudan öğrencisi olan Kiniklerin kurucusu Antisthenes ve onun öğrencisi Diogenes gibi bireyci ve kozmopolit düşünürler üzerinden sürülmelidir. Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* eserine göre, idealar teorisini reddeden Antisthenes bir keresinde bir tören esnasında şöyle demişti: "Platon, ben belli atlar görüyorum ama atlığı görmüyorum." Diogenes'e hangi ülkeye ait olduğu sorulduğunda "Dünya vatandaşıyım [*kosmopolitēs*]" diye yanıtlamıştı. Bu sözler Sokrates'in idealar teorisini reddeden bir kozmopolit olarak görülmesi gerektiği sonucunu çıkarmamıza izin verir. Bu da şu anlama gelir: Sokrates Platon'un tasvir ettiği gibi İyonya okuluna karşı olmak şöyle dursun, tam da İyonyalı düşünürlerin çizgisindeydi.

İyonyalı düşünürler polis'e aitti. Kozmopolit ve evrensel etiğin savunucuları olmakla beraber, bunları kendi seçtikleri polis'te hayata geçirmeye çalışıyorlardı. Bu anlamda "politik", yani kelimenin gerçek anlamıyla polis'e aittiler. Dolayısıyla İyonyalı doğa filozoflarını sınıflandırırken düşüncelerini doğal dünyayla sınırlamak hedefi ıskalamak anlamına gelir, tıpkı Aristoteles'in Thales'ten fizikçi (*phusiologoi*) olarak bahsetmesi gibi. Öncesinde Thales daha ziyade teknolog, matematik ve siyasetle aktif bir şekilde uğraşan bir bilge (*sophoi*) olarak biliniyordu. Bu göz önüne alındığında Thales'in *Sophia*'sını veya bilgeliğini fizikle kısıtlamak yanlış görünüyor.

Aynısı Thales'in genç dostu Anaksimandros için de söylenebilir. Thales her şeyin türediği elementin (*arkhe*) su olduğunu söyler, buna karşılık Anaksimandros *arkhe*'yi belirsiz veya sınırsız olanda (*apeiron*) konumlandırmasıyla tanınır. Fakat Anaksimandros'un ilgi alanı da fizikle kısıtlı değildi, ayrıca tarih ve karşılaştırmalı medeniyetler araştırmalarıyla da ilgilenmişti. Örneğin günümüze kalan yazılarında Yunan alfabesinin imlası, coğrafya üzerine gözlemler ve

benzeri konular da ele alınır.¹ Aynı dönemde Miletoslu bir tarihçi ve coğrafyacı olan Hekataios, Homeros'un eserlerindeki tarih anlatımının mitolojik doğasını eleştirmesiyle bilinir. Fakat bu durumda da tarih ve coğrafya geniş anlamıyla doğa felsefesinin bir parçası gibi görülmelidir.

Aynı hususları, İyonya doğa felsefesinin son durağı olarak düşünülen Demokritos'ta da bulmak mümkündür – gerçi ben şahsen bu son durağın daha ziyade Epikuros olduğunu düşünüyorum. Demokritos üretken bir yazardı, ama ondan geriye kalan sadece fragmanlardır. Söz konusu fragmanların çok azı doğa felsefesinin açıkça dışında kalan meselelere dokunuyor olsa da, aşağıdakiler örnek niteliğindedir:

Bir mikrokozmos olarak insan... [1]

Kabahat işlemekten kaçının, ama korktuğunuz için değil, sorumluluk duyduğunuz için. [2]

Birçok insan aklın ne olduğunu öğrenmediği halde akla uygun bir yaşam sürer. [3]

O, tüm Pers İmparatorluğu'nu fethetmek yerine tek bir nedensel açıklamayı keşfetmeyi tercih eder. [4]

Bilge kişiye tüm dünya açıktır. Zira asil bir ruhun yurdu tüm dünyadır. [5]

Demokraside yoksulluk, tiranlıkta sözde zenginliğe yeğdir. Aynı şekilde özgürlük de esarete yeğdir. [6]²

1. Yôichi Hirokawa şu çıkarımı yapar: “10. yüzyıl Bizans ansiklopedisi ve lügatı *Suda*, Anaksimandros'un eserleri arasında *Doğa Üzerine* (Περὶ φύσεως), *Dünyanın Dönüşü* (Γῆς περίοδος), *Sabit Yıldızlar Üzerine* (Περὶ τῶν ἀπλανῶν), *Küre* (Σφαίρα) ve ‘birçok başka cilt’ sayar. ... Bununla birlikte *Suda*'da kayda geçenler, Anaksimandros'un çalışmasının doğal dünyanın gözlemiyle kısıtlı olmadığı, tarihten coğrafyaya, kültürel tarihe uzandığı ve geniş bir bilimsel yelpaze sergilediği izlenimini verir.” Yôichi Hirokawa, *Socrates izen no tetsugakusha*, Tokyo: Kodansha, 1997, s. 56-57.

2. Çev. ve haz. Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Fragman (F) ve sayfa numaraları: (1) F34, s. 633; (2) F86, s. 639; (3) F117, s. 647; (4) F2, s. 521; (5) F297, s. 681; (6) F259, s. 675.

Burada Atinalı filozoflarda görmediğimiz bir etik anlayışını ayırt etmek güç değil. Atina'da insanlar polis'e tabidir ve etiğin tamamı bu çıkış noktasından doğar. Ancak Demokritos için bir insan özünde polis'ten bağımsızdır ve her bir kişi "kendi başına bir dünyadır" (*mikrokozmos*). Dolayısıyla Demokritos için gerçek etik polis'ten değil, yalnızca *kozmpolis*'ten gelebilir. Halbuki Atinalı filozoflar için etik adını hak eden bir yaklaşım değildir bu. Onların perspektifine göre yalnızca Demokritos'ta değil genel olarak İyonyalı düşünürlerde etik noksandır. Düşüncelerinin Atina felsefesinden önce gelen bir "fizik" olarak görülmesinin nedeni budur.

İyonyalı filozoflar gerçekten de dış doğa hakkındaki tefekkürlerinin ötesinde pek az şey yazmış gibidir. Ama bu, etik ve siyasete ilgisiz olduklarını göstermez. Daha ziyade etiğe ve insan varoluşuna dair kavrayışlarını *physis*'in bakış açısından ifade etmişlerdir. Onlara göre dünya ve insanlar eşit düzeyde *physis* veya doğaydı. Bu evrensel perspektifi ilk öne sürenlerdendiler. Ben tam da bu yaklaşımı doğa felsefesi olarak adlandırmayı uygun görüyorum ve bunun İyonya siyasetinin (yani izonominin) ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünüyorum.

Thales, Anaksimandros ve doğa filozofları olarak adlandırılan diğerlerine dönmeden önce, İyonya'nın etik ve siyasal düşüncesini en iyi şekilde temsil eden ve Atina bağlamında var olması imkânsız görünen iki figürü, hekim Hippokrates (Hipokrat) ve tarihçi Herodotos'u ele alacağım. Hippokrates ve Herodotos İyonya doğa felsefesinde, polis'lerin kurallarından farklı, yeni bir tür etik olduğunu açıkça gösterir. Her ikisi de İyonya'nın güneyindeki şehirlerde yetişmişti. Bu bölgelerse, Pers hükümdarlığı altına girdikten sonra bile İyonya'nın entelektüel geleneklerinin aktif olarak sürdüğü yerlerdi.

Herodotus in Context (Bağlam İçinde Herodotos) adlı kitabında Rosalind Thomas, Herodotos'un (MÖ 484-425) tıp, sağlık ve klinik pratiğin ayrıntılarıyla yakından ilgili olduğunu ve Hippokrates tıbbının bazı kısımlarını bildiğini ileri sürer. Bu olgudan yola çıkan Thomas, söz konusu figürleri yetiştiren "Doğu Yunan"ın (yani İyonya ve güneydeki bölgelerin) entelektüel iklimini okumaya çalışır:

Fakat gösterebildiğimi umduğum gibi, İyonya ve Doğu Yunan geleneği (şayet İyonya dilinde yazanları aynı entelektüel geleneğe dahil edebilirsek) 5. yüzyılın ikinci yarısında serpilmekteydi. Bu gelenek başta tıp olmak üzere yeni konulara yöneliyor, İyonya ve Doğu Ege kıyılarının ötesine yayılıyordu. Antik Yunan'ın doğu kesiminin 5. yüzyılın orta ve sonlarındaki entelektüel enerjisi, *Tarih*'in canlılığını ve Hekataios'un eserleriyle Herodotos'un kiler arasındaki devasa uçurumu (üslup farkından söz etmeye bile gerek yok) açıklayabilir.³

Thomas, İyonya düştükten sonra bile Doğu Yunan'da çok canlı bir entelektüel sahnenin devam ettiğini ve bu ortamın Herodotos ve Hippokrates'i doğurduğunu ileri sürer. Bu da İyonya geleneğinin güney bölgelerinde sürdüğü anlamına gelir. Öyleyse neden Herodotos'un kendisi bunun farkında değil gibidir? Herodotos İyonya'nın güneyindeki Halikarnas'ta yaşarken birçok İyonya şehri Pers İmparatorluğu'nun hükmü altındaydı ve tiranların yönetimine tabiydi. Bu tiranlar Herodotos'un Halikarnas'ım ve Hippokrates'in Kos Adası'nı istila etmek üzereydi. Bu dönemde İyonyalı olmak artık bir onur değildi. Herodotos'un İyonya geleneğine hayranlığını fazla dile getirmemesinin nedeni bu olmalı. Yine de onun ve Hippokrates'in İyonya ruhunu miras aldığına dair hiçbir şüphe yoktur – kendileri farkında olmasalar bile. Dolayısıyla bu iki figürü, daha önceki İyonya doğa felsefesi geleneğiyle bağlantılı olarak inceleyeceğim.

HİPPOKRATES

Hippokrates'in zamanına kadar (MÖ 480-377) epilepsi Mısır ve Mezopotamya'da tanrıların veya kötü ruhların neden olduğu bir "ilahi hastalık" olarak biliniyordu. Fakat Hippokrates epilepsinin diğer hastalıklar gibi doğal nedenlerden kaynaklandığı görüşündeydi. Burada, daha önce ilahi bir gücün eseri olarak açıklanan dünyanın oluşumunun, doğanın (*physis*) işleyişi olarak açıklanabileceğini öne süren İyonya felsefesinin izlerini görebiliriz. Thales'in de dahil ol-

3. Rosalind Thomas, *Herodotus in Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 272-73.

duğu İyonyalılar astronomi ve matematiği Mısır ve Babil'den almış ama astrolojiyi reddetmişti. Hippokrates epilepsi konusunda ilahi hastalık kavramını reddederken işte bu tavrı miras aldığını gösteriyordu:

İlahi Hastalık olarak adlandırılan hastalık bana göre diğerlerinden daha ilahi veya kutsal değildir ve tıpkı diğerleri gibi doğal bir nedenden kaynaklanır. İnsanlar cehalet ve şaşkınlıkla bu hastalığın doğasını ve nedenini ilahi olarak görüyorlar, zira diğer hastalıklara hiç benzemiyor. Ve bu ilahilik kavramı, insanların onu idrak edememesi ve tedavisinin basitliği yüzünden, insanlar arınma ve efsunla ondan kurtarılmaya çalışıldığı için varlığını sürdürüyor.

Bu rahatsızlığı ilk kez tanrılara atfedenler bence kendilerini aşırı dindar ve diğerlerinden daha fazla şey biliyormuş gibi gösteren ef-suncular, ruh arındıranlar, şarlatanlar ve üçkâğıtçılardı. Böyle şahıslar ilahiliği herhangi bir yardım sunamamalarına mazeret olarak kullanıp hastalığın kutsal olduğunu ilan etmişlerdir. ... Buna rağmen bana göre söylemleri varsaydıkları gibi dindarlık değil dinsizlik koku-yor, sanki tanrılar yokmuş gibi; kutsal ve ilahi olarak düşündükleri şeylerse tanrılara saygısızlık gibi görünüyor.⁴

Hippokrates hastalığın izahı olarak tanrıları reddediyordu. Gelgelelim bu, tanrıların reddi değildi. Daha ziyade dinin büyüsel biçimini veya tanrılara dair büyü temelli fikri reddediyordu. Onun tavrı İyonyalı doğa filozoflarına özgüdür. Hippokrates epilepsiyi beyindeki bir işlev bozukluğuyla açıklamaya çalışmış ve diyaframdan kaynaklandığını söyleyenleri eleştirme fırsatını da kaçırmamıştı: “Fakat diyafram, adını [φρενς] gerçeklik veya doğadan [*physis*] değil, tesadüf ve kullanımdan [*nomos*] almıştır.”⁵ Doğa filozofları için tanrılar sadece *physis*'in işleyişi aracılığıyla kendini gösterir ve tıp bu işleyişleri araştırmanın bir biçimidir. Diğer yandan insanların resmettiği şekliyle tanrılar, kültürel olarak inşa edilmiş bir *nomos*'tan ibarettir.

4. Hippocrates, *On the Sacred Disease*, İng. çev. Francis Adams, *Hippocrates-Galen* içinde, Great Books of the Western World, 10. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 154-55.

5. A.g.y., s. 159.

Bu bağlamda, bugün bile Hippokrates –hastalık teorisi nedeniyle değil, hastaya etik yaklaşımı açısından– tıpta model olarak alınır. Hippokrates yoksul hastaları ücretsiz tedavi ediyordu. Örneğin Hippokrat yemininde şöyle denir: “Hangi eve girersem gireyim, hastaya önyargısız yardım edeceğim, ister hür ister köle olsun kimseyi ayırmayacağım ve eve adaletsizlik getirmeyeceğim.” Sonra şöyle devam eder: “Tıpla ilgili olsun olmasın, evde öğreneceğim hiçbir sırrı açığa vurmayacağım ve saklayacağım.”

Böyle bir tavır nereden geliyor? Mısır veya Mezopotamya’dan olmadığı kesin. Öte yandan Atina da hiç muhtemel değildir. İyonya’da sanat ve zanaatlara (*tekhne*) büyük bir ilgi vardı ve bunlar çok gelişmişti. Atina’da ise böyle bir durum yoktu; bilgelik sevgisi (*philosophia*) baş tacı edilse de, pratik sanatlar kölelerin veya alt sınıfların işi olarak hor görülüyordu. Tersine Hippokrates’e göre, “Tıp sanatının sevildiği yerde İnsanlık sevgisi de vardır”. Bu insan sevgisi Atina’daki bilgelik sevgisinden (felsefe) farklıdır. Atina filozoflarında *tekhne* sevgisi yoktu, çünkü insanlığı yeterince sevmiyorlardı.

İyonya’daki insanlık sevgisi, insanlara *nomos* üzerinden değil, *physis* üzerinden yaklaşma tavrının ayrılmaz bir parçasıydı; insanların polis, kabile, klan ve statüye dayanarak ayrıştırılmasını kaçınılmaz olarak paranteze alan bir tavidir bu. Bu tavrın kaynağıysa izonomiydi. İzonomi veya hükmetmenin olmaması, yalnızca siyasi katılım bakımından insanları eşitlemekle kalmaz; daha temel olarak üretim ilişkilerinde hükmeden-hükmedilen hiyerarşisinin yokluğu anlamına gelir. Haliyle, doğa veya *physis*’e aykırı olduğu için köleliği ve borç köleliğini tanımaz.

Hippokrates’in tavrı Atina demokrasisinden gelmiş olamaz, zira bu sistem köle sistemine ve yabancıların hor görülüp dışlanmasına dayanıyordu. Bu yüzden İyonya’nın doğa biliminin etik sorular yöneltmediğini ileri sürmek çok yanlıştır. Tam tersine, insanlığın ve etiğin soruşturulmasının yolunu açan İyonyalılarıdır. İyonya şehirlerinin düşmesinden sonra bile bu miras, bir nevi diaspora üzerinden yayıldı. Örneğin MÖ 5. yüzyılda yaşamış hekim Alkmaion hastalığı içsel izonominin çökmesi, nedenini ise bedenin içinde bir tiran çık-

ması olarak açıklıyordu. Bu örnek doğa felsefesinin aynı zamanda siyaset felsefesi olduğunu gösteriyor: “Bedeni oluşturan karşıt güçlerin (örneğin ıslak ve kuru, sıcak ve soğuk, tatlı ve acı vb.) eşitliği [izonomi] sağlığı muhafaza ederken, bunlardan herhangi birinin monarşisi hastalık üretir. Neden böyle olduğuna gelince, bir meselelerin herhangi bir tarafının diktatörce bir yetkiye kavuşması yıkım getirir.”⁶

Atina’da Sofist olarak adlandırılanlar da çoğunlukla İyonya doğa felsefesi geleneğindendir. Yasal adaletin kültürlerarası farklılık gösteren anlamlarına (*nomos*) şüpheyle yaklaşırken, adaletin temelini tüm bunların altında yatan bir *physis* veya doğa yasasında arıyorlardı. MÖ 4. yüzyılda yaşayan Sofist Alkidamas işte bu doğa yasası fikrine dayanarak şöyle diyordu: “Tanrılar sayısız insanı özgür kılmıştır; doğa hiç kimseyi köle yapmamıştır.”⁷

Aristoteles Sofistlerin doğa yasaları hakkındaki argümanlarını iyi biliyor olmalıydı. Aslına bakılırsa Alkidamas’ın sözlerini bugün bilmemizin nedeni Aristoteles’in onları alıntılanmış olmasıdır. Ayrıca Sokrates’in öğrencisi Antisthenes özgür insanla köle arasındaki ayrımın ve erkekle kadın arasındaki önyargının kökeninin *nomos*’ta olduğunu, dolayısıyla *physis*’i izleyen birinin bunları bir kenara bırakması gerektiğini ileri sürmüştü. Bu düşünce tarzı büyük ihtimalle Sokrates’in kendisinden mirastı ve Platon ile Aristoteles muhtemelen bunun farkındaydı. Buna rağmen Aristoteles şöyle bir sonuca varır: “Öyleyse [yukarıdakilerden] açıkça görülüyor ki, doğasından dolayı [*physis*] bazıları özgür bazılarıysa köledir ve bunlar için kölelik etmek hem doğru hem de uygundur.”⁸ *Devlet*’te Platon da benzer bir düşünce hattını izler. Bu da Atinalı filozofların etiğini temsil eder.

6. “Alcmaeon”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/entries/alcmaeon/.

7. Alcidamas, “Messenian Speech”, *Classical Rhetoric and Rhetoricians* içinde, haz. Michelle Ballif ve Michael Moran, Westport, CT: Praeger, 2005, s. 15.

8. Aristoteles, *Politika*, 1. Kitap, 5. Bölüm, s. 14, çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

HERODOTOS

Hippokrates günümüze kadar tıbbi etikte standart olarak kalmıştır. Buna karşın Herodotos'un tarih yazarlığı nispeten yakın bir zamanda takdir edilmeye başladı. Herodotos'un zamanından bu yana *Tarih*'in saygınlığı, Atinalı Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları*'yla kıyaslanmanın kurbanı olmuştur. Thukydides'in kendisi Herodotos'a karşı eleştireldi.⁹ Herodotos'un *Tarih*'inin birçok efsane ve fabl içerdiği, dolayısıyla nesnel bir kayıt olmadığı düşünülüyordu. Bu nedenle Herodotos bir fabl yazarı veya yalancı olarak görülmüştü. Fakat günümüzde *Tarih*, disiplinlerarası araştırmayı tarihe dahil etmek için bir ipucu sağlayabilecek vaka ve gözlemlerle dolu bir anlatı olarak büyük ilgi görüyor.

Tarih, Pers Savaşı'nın hikâyesini anlatır. Ama savaşın anlatımına başlamadan önce Persler, Mısırlılar ve başka birçok halka dair uzun incelemeler sunar. Eserin bu kısmı iklim ve coğrafyadan bitki ve hayvanlara, kurumlardan âdet ve törelere kadar birçok şeye dair listeler, araştırmalar ve analizler içerir. Doğal olarak söz konusu halkların efsaneleri ve gelenekleri de malzemeye dahil edilmiştir. Bu anlamda, eser bize çoklu anlatılar sunar. Tarihin genelde olaylar ve hadiseler hakkında olduğu düşünülür. Bu kelimeler geçiş noktalarının özellikle görünür olduğu fenomenlere işaret eder. Bununla birlikte, dönüşümün kısa dönemde aşikâr olmayıp ancak yüzlerce, binlerce ve hatta on binlerce yıl ölçeğinde belirginleştiği fenomen-

9. Thukydides şöyle yazar: "Anlattığım tarihte romans olmaması korkarım cazibesini azaltacak, fakat geleceği anlamak için geçmişe dair kesin bir bilgi arayanlar (insani olaylar açısından gelecek geçmişe benzeyecek ve hatta onu yansıtabacaktır zira) anlattıklarımı değerli bulursa mutlu olacağım. Velhasıl eserimi günümüzde alkış kazanacak bir deneme olarak değil, tüm zamanlar için bir hazine olarak yazdım." Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, 1. Kitap, İng. çev. Richard Crawley, *Herodotus-Thucydides*, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 354. Bu pasaj sıklıkla Herodotos'un üstü kapalı bir eleştirisi olarak görülür. Bundan kuşku duyanlar çıksa bile, nihayetinde Thukydides'in anlatısının Herodotos'un anlatısına karşıt bir yöntembilimsel niyet barındırdığı kesindir.

ler de vardır. Bunlar genelde olaylar kategorisine dahil değilmiş gibi düşünülür. Herodotos'un Pers Savaşı hadisesiyle beraber anlatmaya çalıştığı şey bu tür olaylardır.

Antikçağdan itibaren tarih, siyasal hadiseler ve devletlerin yükselip çökmesine, yani kısa vadeli dönüşümün aşikâr olduğu düzeyde hadiselerin gözlemlenmesine odaklanmıştır. Thukydides Peloponnesos Savaşı'nı bu bakış açısından anlatır. Bu tür tarihsel betimlemeler Antik Yunan'a özgü değildir; aynısını Çin vakayinamelerinde de görürüz. Böyle bir tarihsel perspektife duyulan inancı sarsan, Marx ve ondan sonra gelen tarihçiler oldu. Marx üretim tarzlarındaki dönüşüm gibi, yalnızca uzun vadeli bir perspektiften bakıldığında görünür hale gelen türde hadiseler odaklanmıştı; daha sonra gelen Annales Okulu ise görünür olması için daha da uzun bir zaman ölçeği gerektiren ve *longue durée* veya "uzun vadeli" olarak adlandırdıkları hadiseleri ele almaya başladı. Bu perspektiften geriye bakıldığında *Tarih*'te Herodotos'un olayları çoklu zaman ölçeğinde anlattığı açıklığa kavuşur.

Herodotos'un *Tarih*'inin günümüzde bile paradigmatic olmasının tek nedeni bu değil. Daha önemli bir etken, eserinde etnosantizmin veya etnik merkeziliğin bulunmamasıdır. Birkaç ileri görüşlü selef bir yana bırakılırsa, çağdaş tarih ve antropolojinin etnik merkezilik veya Avrupa merkezilikten arınması ancak 1970'lerden bu yana mümkün olmuştur.

Etnik merkezilik antikçağdan bu yana genel durumu temsil eder. Örneğin Yunanlar Yunan dilini konuşmayan herkesi barbar olarak adlandırırdı ve bu özel bir durum değildi. Çinliler de Han Hanedanlığı'ndan olmayan herkesi barbar olarak adlandırmanın yanı sıra doğu, güney, batı ve kuzey barbarlarını (*dongyi-nanman-xirong-beidi*) birbirinden ayırt ediyordu. Japonlar doğu barbarları olarak görülüyordu. Japonlarsa aynı nitelemeyi Japon adalarının kuzeyindeki asimile olmamış halklar için kullanıyordu.

Herodotos bu tür bir etnik merkezilik hakkında kurnazca yazmıştı. "Mısırlılar kendilerinden farklı bir dil konuşan herkese barbar derler."¹⁰ Yine başka bir yerde: "Sadece Dionysos'un değil, hemen

bütün tanrıların isimleri Yunanistan'a Mısır'dan gelmiştir. Araştırmaların hepsinin yabancı bir kaynaktan geldiğini doğruluyor ve buna kalırsa çoğu Mısır kökenlidir.”¹¹ Elbette çağdaş Yunanlar aynı fikirde değildi. Böyle bir beyanda bulunmak Atina'da şüphesiz çok tehlikeliydi.

Öyleyse nasıl olmuştu da Herodotos bu tür bir etnik merkezci-likten, yani Yunan merkezcilikten kaçabilmişti? Bu durum Herodotos'un bireysel karakterinden ziyade İyonya ortamından kaynaklanır. Örneğin Aristoteles şöyle yazar:

Soğuk bölgelerde yaşayan ırklar ve Avrupa'dakiler cesaret ve tutkuya doludur, fakat becerileri ve beyin güçleri biraz kıttır; bundan ötürü, genellikle bağımsız kalabilmelerine karşın, siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Öte yandan, Asyalı ırkların hem beyinleri hem de becerileri vardır, ama cesaret ve iradeleri eksiktir; bu nedenle, hep köleleştirilir ve uyruk olarak kalırlar. Coğrafyaca orta bir konumda bulunan Hellen ırkı ise her ikisinden de bir ölçüde pay almıştır. Dolayısıyla, en iyi siyasal kurumlara sahip olarak özgürlüğünü sürdürür ve tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenektedir.¹²

Burada “Avrupa'da yaşayanlar” göçebe topluma gönderme yaparken, “Asyalı ırklar” Mısır, Pers ve diğer patrimonyal bürokratik devletlere gönderme yapar. Öyleyse orta noktada bulunan Yunan halkı her ikisini de aşar ve dolayısıyla onlara hükmetmeye uygundur. Bu, prototipik Yunan merkezçiliği veya daha doğrusu Atina merkezçiliğidir. Fakat Anadolu'da bulunan ve farklı etnik kökenlerden gelen bir koloniler kümesi olan İyonya'da bu tür bir etnik merkezcilik muhtemelen kök salamazdı. İyonyalılar Yunan oldukları kadar Asyalıydılar ve aynı zamanda ikisi de değildiler. İyonyalı doğa filozoflarının her biri kendi polis'ine bağlıydı, ama esasında kozmopoliste yaşıyorlardı. Herodotos, bölge Perslerin eline düştükten

10. Herodotos, *Histories*, 2. Kitap, 158. Bölüm, s. 83.

11. A.g.y., 2. Kitap, 50. Bölüm, s. 60.

12. Aristoteles, *Politika*, 7. Kitap, 7. Bölüm, s. 207; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

sonra İyonya'nın güneyinde yetişmişti ve Atina'nın zirve dönemi olmasına rağmen bir şekilde İyonya düşüncesinin mirasını sürdürmüştü.

Herodotos'un selefi olarak Miletoslu Hekataios (MÖ 550-476) sayılabilir. Hekataios Homeros'un nazımla yazılmış tarihini reddetmiş ve efsaneleri olgulardan ayırt ederek tarihi nesirle yazmaya çalışmıştı. Herodotos'un eserlerinin bu düşünce tarzının bir uzantısı olduğu açıktır. Gelgelelim, devraldığı İyonya mirası dar anlamıyla tarihle, yani siyasi hadiselerin aktarımıyla kısıtlanamazdı. Daha önce özetlenmiş olduğu gibi, Anaksimandros başta olmak üzere doğa filozofları dış doğayı sorgulamakla kalmamıştır. Bütünlüğü içinde canlı organizmaların ve insan toplumunun tarihini, bir doğal tarih olarak aktarmaya çalışmışlardır. Coğrafya bu silsilede bir halkadır. Hekataios'un *Periegesis* (Devri Âlem) adlı eseri, coğrafi tarih hakkında bir kitaptır. Herodotos olayları esasen bir doğal tarihin parçası olarak gören bu doğa felsefesi tavrını miras almıştır.

Herodotos'un *Tarih*'i, *nomos*'u *physis* perspektifinden yorumlama çabasıdır. Herodotos bir hadisenin *nomos*'a mı, *physis*'e mi, yoksa ikisinin karışımına mı ait olduğuna karar vermek için onu detaylı bir soruşturmaya (*elenkhos*) tabi tutmuştur. Burada *nomos*'u (kültür, kurumlar) tarihsel ve görelî fenomenler olarak görür ve temeli *physis*'te –*nomos*'taki dönüşümlerin altındaki evrensel ilkededir. Farklı bölgelerin âdet ve törelerini araştırır ve analiz ederken kullandığı yöntem buydu. Rosalind Thomas'm ileri sürdüğü gibi Herodotos Hippokrates'e yakındır. Hippokrates de *Eski Tıp Üzerine* adlı eserinin "Hava, Su ve Yer Hakkında" bölümünde, doğal çevrenin insan karakterini ve davranışını nasıl etkilediği sorusunu sorar.

Herodotos'un Yunan merkezçiliğine karşıtlığının bir başka örneğine bakalım. Aşağıdaki pasajda Pers İmparatorluğu'nun elit yönetici sınıfında gerçekleşmiş bir tartışmayı verir. Yedi komplocudan biri olan Otanes demokrasinin kabul edilmesini savunur:

Dahası, bir kral kendi kendisiyle çelişen diğer bütün insanlardan be-terdir. ... Ülkenin yasalarını bir kenara bırakır, insanları yargısız ölüm mahkûm eder ve kadınlara şiddet uygular. Halbuki çoğunluğun

yönetimi en başta en güzel ada sahiptir: izonomi. Üstelik bir kralın işlemeye meyilli olduğu bütün o suçlardan azadedir. Bu yönetimde mevkiler kurayla verilir, hâkimler yaptıklarından sorumludur ve kanunlar çoğunluğun elindedir. Dolayısıyla benim oyum monarşiyi kaldırıp iktidarı halka vermekten yana. Zira halk her şey demektir.¹³

Yanıt olarak Megabyzos oligarşinin faziletlerini metheder; Darius ise monarşinin üstün olduğunu ileri sürer. Sonunda Darius'un fikri baskın gelir ve nihayetinde hükümdar olur (Ahemeniş İmparatorluğu'ndan I. Darius).

Siyasal yapıya dair bu tartışma Aristoteles'in Atina düşüştüğü yazdığı *Politika*'daki gözlemlerini öngörür. Ancak, Persler arasında böyle bir tartışma gerçekten vuku bulmuş olabilir mi? Herodotos'un kendisi de böyle bir şüpheyi öngörür ve şöyle bir açıklama sunar: "Mardonios Asya kıyılarını dolaşırken İyonya'ya geldi. Bu noktada, Otanes'in yedi komplocuya Pers memleketine demokrasi getirmelerini salık verdiğine inanamayan Yunanlara çok şaşırtıcı bir şey söyleyeceğim. Mardonios İyonya'daki bütün despotları bastırıp onların yerine demokratik yönetimler kurdu."¹⁴ Netleştirmek gerekirse, o zamana dek İyonya şehirlerini yöneten tiranları yerinden eden ve şehirleri demokrasiler olarak yeniden düzenleyen, Pers İmparatorluğu'ndan Mardonios'tu. Herodotos Antik Yunan'ın demokratik ve Pers İmparatorluğu'nun despotik olduğu fikrine (o zamanlar Atina'da yerleşik ve bugün bile geçerli olan bir görüş) meydan okumak amacıyla açıkça ironik bir şekilde konuşur.

HOMEROS

İyonya doğa felsefesinin, tanrıları referans almadan dünyayı açıklamaya çalışması anlamında, bir din eleştirisi olarak başladığı yeterince açıktır. Bununla birlikte, böyle bir tavır MÖ 6. yüzyılda birdenbire ortaya çıkmamış, Miletos merkezli kolonilerde ticaret ve

13. Herodotus, *Histories*, 3. Kitap 3, 80. Bölüm, s. 107.

14. A.g.y., 6. Kitap, 43. Bölüm, s. 193.

alışverişin hızla gelişmesi ve denizaşırı yerleşimlerin süratle artmasıyla beslenmişti. Ayrıca daha önce gerçekleşmiş, İyonya'ya özgü kültürel gelişmeler de vardı: bilhassa MÖ 8. yüzyılın ortalarında Homeros'un ve sonlarında Hesiodos'un şiirsel eserleri. Her ikisi de kendini İyonya lehçesinde ifade ediyordu ve İyonya'da geliştirilmiş alfabeyle kaydedilmişlerdi. Eserleri daha sonra Yunan anakarasına yayıldı ve Yunan medeniyetinin ortak kaynağı olarak tanındı.

Homeros ve Hesiodos'un eserleri hayal ürünü yapıtlardan ziyade, erken Yunan efsaneleri ve sözlü geleneğinden türemiş olarak görülmelidir. Bununla birlikte, eserlerini dayandırdıkları düşünülen malzeme günümüze kalmamıştır. Dolayısıyla tahminen onlardan sonra gelen Yunanlar, efsanelerini Homeros ve Hesiodos'tan öğrenmiştir. Böyle düşünüldüğünde Olimpos tanrılarının gerçekten de onların yaratımı olduğu söylenebilir. Fakat başka bir açıdan bakıldığında İyonya toplumuna dair kendi deneyimleri eserlerine yansımıştır.

Bu bağlamda Olimpos tanrılarına dair işaret edilmesi gereken ilk nokta, artık kabile toplumunun tanrılarının özelliklerini taşımalarıdır. Kökenleriyle hiçbir bağları kalmayan İyonyalı kolonizeler açısından Olimpos tanrıları her şeyden önce bir polis kurmak üzere birlik oluşturmak ve güçlenmek için şarttı. Kabile tanrılarının uzantısı bu amaca hizmet edemezdi. Herodotos'un farz ettiği gibi Olimpos tanrıları muhtemelen Asya'dan gelmişti. Fakat bu tanrı türü Asya'da hayatta kalamadı. Asya'da imparatorluğun oluşmasıyla tanrılarının karakteri değişti ve dünya imparatorluğu ölçeğine uyum sağlayarak bir dünya tanrısı haline geldi. Mısır ve Mezopotamya'da tektanrıcılığın ve dünyanın yaratıcısı olan bir tanrı fikrinin belirdiği görülür. Weber'in işaret ettiği gibi yaratıcı tanrı fikrinin kaynağı, sulama sayesinde geniş ölçekli tarımın gelişmesiyle birlikte doğal dünyanın geçirdiği kökten dönüşümdedir. Böyle bir tek yaratıcı tanrı kavramı, her türlü polis'in yan yana var olduğu ve tarımın hâlâ yağmura dayandığı Yunan durumuna uymuyordu. Oysa Olimpos tanrıları kolayca kabul edildi. Her bir Yunan polis'i, geldikleri yerdeki tanrılar yerine tapacak bir Olimpos tanrısı buldu.

Olimpos tanrıları Yunan polis'leri arasında dayanışmayı sağlamak için zaruriydi; bu durum Zeus'un en üstün tanrı olarak hürmet edildiği Olimpos festivalinde net bir şekilde görülebilir. Fakat yerli olmayan Olimpos tanrılarının zayıf noktası, polis içinde veya birey düzeyinde derinlere kök salamamalarıydı. En başından beri tanrılar kabilelerin müşterek temelinden uzaklaşmıştı. Dolayısıyla onlara eleştirel bir göz yöneltildiği anda, kökleri olmadığı için tek yapabilecekleri şey göklere çekilmektir. Elbette bu yavaş yavaş gerçekleşiyordu, aniden değil.

Tanrıların imhasının başlangıcını Homeros'un şiirinde tespit edebiliriz. İlk okuyuşta Homeros'ta bulunabilecek tek şey, kişileştirilmiş tanrıların sürekli faaliyetleridir. Gelgelelim, bu kişileştirmenin kendisi imhalarına doğru ilk adımdır. Tanrılara dair bu kavrayış ilkel görünse de değildir. İlkel bir kavrayışta tanrılar doğaüstü ve tanımlanamaz bir güç olarak kişiliksizdir. Fakat tanrılar kişileştirildiğinde, eskiden doğaüstü olan artık doğal dünya düzlemine yerleştirilir. Tanrılar insanlara göre derece bakımından üstün olsalar da, aynı doğal boyuta aittirler. İnsanlarla aynı duygu ve arzulara tepki verirler ve kendilerini kısıtlayıcı bir mücadele içinde sıkışıp kalmış halde bulurlar. Zeus egemen tanrı olarak tapınılsa da diğer tanrıları bastırma kudretine sahip değildir. Benzer şekilde tanrılar her ne kadar Homeros'ta sahneyi işgal etse de neredeyse hiç hürmet görmezler. Tanrılar da insan hükümdarlar kadar şiddet eğilimli, kaprisli ve sorumsuz karakterlerdir.

İlyada'da Truva Savaşı'nın kökenleri ve gelişimi neredeyse tamamıyla tanrılar arasındaki bu tür bir mücadeleye atfedilir. Bununla birlikte tanrılar aslında kontrolü elinde tutmaz. Örneğin Hektor ile Akhilleus arasındaki savaşta tanrıların her biri taraf tutsa da sonucu garantileyemezler. Göklerde Zeus altın bir terazide kaderlerini tartar: Buna göre Hektor ölmelidir. Başka bir deyişle tanrılar insanın yazgısına müdahale edemez. *Odyseia*'nın açılışında Zeus şöyle der: "Ne diye insanlar tanrılardan bilir birçok şeyi! / Sanırlar bütün belalar bizden gelir, / Oysa kaderin dışında acı yağar başlarına / kendi kendileri, kendi taşkınlıkları."¹⁵

Homer'ın burada gözler önüne serdiği şey, yalnızca insanların idraklerinin ötesinde bir şeyin kaprislerine tabi oldukları fikri değil, aynı zamanda tanrıların da buna tabi olduğudur. İnsanlar bitmek bilmeyen bir ihtilaf içindedir. Keza tanrılar da öyle. Tanrıları ve insanları böylesi bir yazgıya tabi kılan ne olabilir? Kısaca, karşılıklılığın ihtilafı biçimi. Gitgide artan iki taraflı bir kan dökümüne neden olur bu. Olimpos tanrıları bunu dizginleyemez, zira kendileri de bu zincirin bir halkası olarak harekete geçirilirler. Hem *İlyada* hem *Odyseia*'da ortak tema sonunda nihayet aşılacak bu başa çıkılmaz karşılıklılık ilkesidir. Homer'ın tanrılara veya insanlara dair yönelttiği soru ise şudur: Bunların tabi olduğu kuvvetlerin gerçek doğası veya *physis*'i nedir? İyonya felsefesi böyle bir soruşturmanın radikal bir biçimidir.

Homer şiirlerinin tek bir yazar tarafından yazıldığı görüşü erken tarihlerde akademik şüphelere konu olmuştu. Günümüzde genel olarak kabul edilen görüş, MÖ 8. yüzyıl ortasında faal olan Homer adlı tarihi bir kişinin var olduğu ve bu kişinin Kahramanlık Çağı'ndaki ozanlarca muhafaza edilen anıları alıp bunları çağdaş nazım biçimine soktuğu şeklindedir. Halbuki bu görüşün kendisi de tetkike açıktır. Homer destanlarında temsil edilen Kahramanlık Çağı'dır, yani soylular tabakasının bir konsey oluşturduğu ve kralar, soylular ve halktan üyeler de dahil olmak üzere topluluğun genelinin bir halk meclisi teşkil ettiği bir toplumdur. Bununla birlikte genelde Truva Savaşı'nın Miken dönemi sonunda (yaklaşık MÖ 1200) olduğu düşünülür; bu da, patrimonyal bir bürokratik sisteme sahip bir Asya devleti yönetimindeki oldukça gelişmiş bir Bronz Çağı medeniyeti demektir. Buradan, Homer'ın tasvir ettiği Kahramanlık Çağı'nın anlatılan olaylar sırasında var olmadığı sonucu çıkar ve asla var olmamış bir şey nakledilemez.

Homer destanlarına yaklaşımda önemli olan eserin kime ait olduğu değil, daha ziyade kimi hedeflediğidir. Bu da elbette ilk baş-

ta İyonya'nın çağdaş yurttaşları olacaktır. Homeros destanları bu bağlam dışında anlaşılamaz. Miken medeniyetinin düşüşünü takip eden karanlık çağlarda Yunanistan boyunca, bazıları krallar bazılarıysa soylular tarafından yönetilen ve sürekli ihtilaf içinde olan şehir-devletler doğmuştur. Homeros'un ve okurlarının zamanındaki durum buydu. Bu anlamda Homeros'ta betimlenen kahramanlık çağı, sonraki çağı değil Yunan şehir-devletlerindeki çağdaş toplumsal gerçekliğin geçmişe yansıtılmasını temsil eder. Bu nedenle Homeros destanları kahramanların savaştaki kahramanca davranışlarını överken aynı zamanda savaşa karşı yoğun bir antipati ifade eder. Örneğin *İlyada* boyunca kadınların yas tutarken yükselttikleri sesleri ve savaşa karşı öfke feryatları duyulur.

Homeros destanları savaşçı veya aristokrat sınıfların kahramanlarını ululayan ideolojiyle bir ortaklık içermez ve polis ile klanlar arasındaki sonsuz savaşlara dair bir eleştiri ihtiva eder. *İlyada*'nın sonunda Akhilleus Hektor'u öldürdüğünde daha fazla intikamı reddeder. Öyleyse *Odyseia* zamanına geldiğinde aslında ortada hiç kahraman yoktur. Odysseus ülkeyi salt bir yabancı olarak dolaşır ve eve dilenci olarak döner. Yokluğunda ailesine zulmeden taliplerden öç alsada bu öce zalimlerin ailelerinin dahil olmasını reddeder. Hem *İlyada* hem de *Odyseia* sonsuz kan davası silsilelerini reddederek sonlanır.

Mücadele tarzları bakımından kişisel savaş ve intikam, ihtilaflı bir karşılıklılığın (A tipi mübadelenin bir biçimi) ifadeleridir. Birçok kabilenin anlaşmasıyla oluşturulmuş şehir-devletler içinde bu ihtilaf kontrol altında tutulur. Fakat yönetici tabakasında, diğer şehir-devletlere karşı kişisel savaş ve mücadele dinmek bilmeksizin sürer. Bu anlamda ihtilaflı karşılıklılık baki kalır. Bu ihtilaflara noktayı koyan, şehir-devletlerin bu mücadele sürecinden geçtikten sonra patrimonial bir bürokratik devlette birleşmesidir. Başka bir deyişle, şiddetin karşılıklılığı (A tipi) hükmeden ile hükmedilen arasındaki bir toplumsal sözleşmeyle (B tipi) aşılır.

Despot devlet (patrimonial bir bürokratik sistem) karşılıklı insani ilişkilere bağlı olmayan bir bürokrasi ve daimi ordulu bir sistem

inşa etmiştir. Hukukun egemenliği işte burada ortaya çıkar ve hükümler (kral) kendi ilan ettiği yasalara tabi olduğunda tam olarak gerçekleşir. Bu tür hukukun egemenliği, Hammurabi yasasının ve ünlü “kısasa kısas” hükmünün örneklediği gibi, ihtilaflı karşılıklılık ilkesini bir çırpıda ortadan kaldırır. “Kısasa kısas” hükmü şiddete teşvik değildir; daha ziyade şiddetin tırmanmasını yasaklamanın bir yoludur.

Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, Yunanistan’daki Miken devleti patrimonyal bir bürokratik devlettir. Düşüşünü takip eden karanlık çağlarda kabilelerle şehir-devletler arasında yine bitmek bilmeyen çekişmeler yaşandı. Gelgelelim, Yunan topraklarındaki şehir-devletler tekrar despotik bir devlete giden yolu seçmediler. Öyleyse despotizme giden yoldan kaçınırken Yunanlar bu ihtilaflı karşılıklılığı nasıl ortadan kaldırmıştı? Bu sürecin anahtarı, farklı klan ve polis’lerden gelen kolonicilerde, denkler arasında toplumsal bir sözleşmenin doğduğu İyonya’nın koloni şehirlerindedir. Homeros ve hitap ettiği kitle bu polis ilkesinin kurulmakta olduğu zamanlarda yaşamış olmalıdır. Hirono Seki *İlyada*’da Akhilleus’un öcü reddetmesini şöyle tarif ediyor:

Bu habis şiddet çemberinin tırmanmasını ne sonlandırmış olabilir? Homeros’un yanıtı, oğlu Akhilleus savaşa döndüğünde tanrıça Thetis’in feryatlarla ona verdiği kalkandaki simgeyle ima edilir. Kalkanın yüzüne, savaşın musibetleri ve belalarıyla keskin bir karşıtlık içinde olan güzellik ve refah sahneleri oyulmuştur. Bu huzurlu dünyanın ortasında, halk meydanında bir davayı yürüten yurttaş figürleri vardır. Yurttaşlar meclisi tarafından yürütülen bu dava, Truva’dan geri çekilmek isteyen bir askerin Odysseus’un gürz darbesine maruz kaldığı Akha ordusu meclisiyle tam bir karşıtlık içindedir. Tartışma ve mantık aracılığıyla yargılama, Zeus’un altın terazisinin akıldışı yargısını işlevsiz kılar. Yalnızca durumu kötüleştirmeye yarayan kör bir kuvvet tarafından yargılamaya karşıt olarak, konuşmanın hayati gücü sahneye çıkar ve insanları kardeşlik ve barışa götürür.¹⁶

16. Hirono Seki, *Platon to shihonshugi* (Platon ve Kapitalizm), Tokyo: Hokuto shuppan, 1996, s. 37.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Homeros'un yazdığı MÖ 8. yüzyıl ortasında, "halk meydanında bir davayı yürüten yurttaş figürleri"nin tanık olunabileceği yerin aslında genel olarak Yunan şehirleri değil, yalnızca İyonya şehirleri olmasıdır. İyonya'da yasa, krallar veya tanrılar tarafından bildirilen bir şey değildir. Daha ziyade eşit yurttaşlar arasındaki mutabakatla inşa edilir. Bu süreç ise tartışma ve müşterek soruşturmayı gerektirir. Homeros ya İyonya'da deneyimlediği izonomiyi bir öncül olarak alır ya da bunu öngörür.

Yukarıda söylenenlerden açıkça görüleceği üzere, Homeros'un tanrıları kişileştirmesi özünde mitolojik değildir. Daha ziyade insanları yönlendiren mekanizmayı açığa vurur ve halk meydanındaki mecliste ve davada bunu aşmanın yollarını bulur. Bu anlamda Homeros'un İyonya doğa felsefesindeki din eleştirisini öngördüğünü söyleyebiliriz.

HESİODOS

Hesiodos Homeros'u takip eden ve onun eserlerinin farkında olan bir şair ve düşünürdür. *Theogonia*'da yaratım mitini şu şekilde kurar: Başlangıçta Khaos vardı. Khaos'tan Gaia (dünya), Tartaros (ölüler diyarı) ve Eros (aşk) doğdu. Gaia'dan Uranos (gökler) ve Pontos (deniz) doğdu. Bu tanrılar doğanın tanrılaştırılmasıdır, kişileştirilmesi değil. İlk gerçekten kişileştirilmiş tanrılar, Gaia ile Uranos'un birleşmesiyle doğar ve Titan ırkı ortaya çıkar. Gaia Uranos tarafından ihanete uğradığında en küçük çocuğu Kronos'la intikam planları yapar. Kronos ablası Rhea ile evlenir, fakat o nasıl babasını devirdiyse çocuklarının da kendisini devireceğini sezerek, Hestia, Hades, Demeter, Poseidon ve Hera'yı doğar doğmaz yutar. Fakat Rhea entrika çevirerek altıncı çocuk Zeus'u saklar ve kurtarır. Zeus reşit olduğunda babasını kardeşlerini kusmaya zorlar ve onları yaşamlarını sürmek üzere Olimpos Dağı'na götürür. Bu Olimposlu tanrılar ırkı mütemadiyen Titanlarla kavga içindedir. Zeus sonunda Titanlara üstün gelir ve babası Kronos yerine tanrıların hükümdarı olur. Üç erkek kardeş Zeus, Poseidon ve Hades kurayla bölgelerini seçerler: Zeus

göklerde, Poseidon denizlerde ve Hades ölümler diyarında hüküm sürecektir.

Bu mit türü bütün Asya bölgesinde görülür. Bu tür mitler genel olarak, bağımsız şehir-devletler arasındaki mücadelenin patrimonyal bir bürokratik devletin oluşmasına götürdüğü süreci yansıtır. Bu mücadelelerin galibinin kral konumuna yükselmesi gibi, mitlerde de hâkimiyeti ele geçiren tanrı bir aşkınlık konumuna yükselir. Fakat Hesiodos'un Yunan efsanelerini tertip tarzı, despot bir devletin kurulduğu bölgelerdeki efsanelerden bir açıdan farklıdır. Elbette Zeus'un egemenliğe yükselişi betimlenmiştir ve bu, polis'ler arasındaki mücadelenin karanlık çağlarından yeni bir düzenin ortaya çıkışını yansıtır. Ama burada kurulan düzen despot bir imparatorluk düzeni değil, daha ziyade birden fazla polis'ten oluşan bir federasyondur. Bilhassa Olimpiyat oyunlarının (MÖ 776) Zeus'u onurlandırmayı amaçlayan açılışının simgelediği gibi, Zeus'un tanrılar arasında en üst konuma yükselmesi bunu yansıtır.

Yine de aşkın bir tanrı fikri Antik Yunan'da ortaya çıkmamıştır. Mezopotamya ve Mısır'daki tanrı en yüce yaratıcıydı. Daha önce söylediğim gibi bu tanrı kavramının kökleri, (geniş ölçekli sulamaya dayanan) tarımın ve bunun despot devletçe örgütlenmesinin olanak verdiği) doğal dünyanın kökten dönüşümünde bulunur. Gelgelelim bu fikir, tarımın yağmurlara bağlı olduğu Antik Yunan'da kök salamazdı. Zeus'un diğer tanrılar ve insanlar karşısında aşkın bir yönü vardır; bununla birlikte, doğaya veya doğanın tanrılarda cisimleşmesine tabiydi.

Örneğin Kronos (zaman) ve Eros, Zeus'a hükmeder. Gaia da daha temel bir şey olarak üstün bir konumdadır. Yani insanın tanrılaştırılması olan Zeus, doğanın tanrılaştırılması olan tanrılara tabidir. Kısacası Hesiodos kişileştirilmiş tanrılar doğal dünyanın gücünün altında bir konuma yerleştirir. Doğa filozofları daha sonra Hesiodos'un tanrılarını reddetmiş, ama onun düşünce çerçevesini devralmıştır.

Bu doğal tarihsel başlangıcı anlattıktan sonra *Theogonia* insan toplumunun yaratımına geçer. Bu açıklamanın mitolojide bir temeli

vardır, ama aslında insan toplumunun tarihine ateş (teknoloji) ve emek açısından bakar. Başlangıçta Prometheus ateşi çalıp insan toplumuna armağan eder. Yanıt olarak Zeus, insanlara bir ceza verir: Pandora. “Eskiden insanoğulları bu dünyada dertlerden, kaygılardan uzak yaşarlardı, bilmezlerdi ölüm getiren hastalıkları. Pandora açınca kutunun kapağını, dağıttı insanlara acıları dertleri. Bir tek Umut kaldı dışarı çıkmadık, kapağı açılan dert kutusundan.”¹⁷

O noktadan itibaren zalim bir emek yaşamı başlar. Bununla birlikte, umut baki kalır. Kaybedilen ve geri kazanılan cennet anlatısı Mezopotamya’da istisna değil olağandı. İbrani Cennet Bahçesi miti, bu anlatının varyasyonlarından biridir. Fakat Hesiodos’un düşüncesinde dikkat çekici olan, bunu tarihsel safhaların gelişimi açısından görmesiydi. Her ne kadar mit dilinde söylenmiş olsa da aslında Hesiodos bu anlatının merkezine teknolojiyi koyar ve tarihin temeline insan ilişkilerini ve doğayı yerleştirir.

Hesiodos’a göre önceden bir Altın Çağı (veya üstün ölümlü insanların Altın Irkı) vardı ve bunu ondan çok aşağıda kalan bir Gümüş Çağı, ardından da şiddetli ve dövüşken bir Bronz Çağı takip etti. Sonra gelen Kahramanlık Çağı’nı kasvetli Demir Çağı’nın sefaleti izledi. Burada altın ve gümüş simgeselken, bronz ve demir (bu maddelerden yapılan aletlerin kullanıldığı medeniyet safhası olarak) gerçek anlamıyla kullanılır. Kahramanlık Çağı, Truva Savaşı dönemiyle temsil edilir. Demir Çağı, demir silahların olanak verdiği muazzam ve güçlü devletlerin oluştuğu döneme işaret eder. Hesiodos’un içinde yaşadığı ve ayrıca haraç sistemini uygulayan despot devletlerin ortaya çıktığı çağ Demir Çağı’ydı.

Demir Çağı, yani mevcut ihtilaf çağı korkunç, berbat bir haldir. “Onlar gündüzleri didinir ezilirler, geceleri kıvranır dururlar Tanrıların yolladığı türlü dertlerle. Belalarla karışık birkaç sevinçtir bulabildikleri.”¹⁸ Fakat bu sefalet çağında, reçetesi Hesiodos tarafın-

17. Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 145-46.

18. A.g.y., s. 148.

dan verilen umut vardır: “Haktan yana ol, zorbalığı sil kafandan.”¹⁹ Hesiodos, okurlarının tanrıların adaletine inanmasını ve kendilerini işe vermelerini ister. “Çalışanların sürüleri de olur, altınları da, çalışmakla sevdirebilirler kendilerini tanrılara. Çalışmak değil, çalışmaktır ayıp olan.”²⁰

Hesiodos umudu ufkun ötesinde, başka bir dünyada değil, mevcut dünyada çalışmakta bulur. Savaşçıların yönettiği ve çalışmanın köle ve serflere devredildiği bir toplumda böyle bir düşünce türünün ortaya çıkmasını asla bekleyemeyiz. Bu, İyonya bölgelerindeki kolonicilerin dünya görüşüdür. Weber’in terimleriyle söyleyecek olursak bu, kendi topraklarını işleyen çiftçilerin iş etiğidir. İyonya halkı muhakkak ki bu değer sistemini paylaşıyordu.

Thales ve doğa filozofları ancak çok daha sonra ortaya çıkacaktı; bununla birlikte, ortaya çıkmasını sağlayan zemin burada 8. yüzyılda hazırlanmıştı. Atinalılara zıt olarak İyonyalılar teknolojiye büyük önem veriyordu. George Thomson şöyle der: “Pers Savaşı’ndan önceki iki yüzyılda koyun gütmeye, döner öğütücü, üzüm cenderesi ve vinç kullanılmaya başlamıştı. Bunların ardından Helenistik çağdan önce başka bir icat kaydedilmemiştir. Dolayısıyla ticari ilerleme kadar endüstriyel ilerleme açısından da 5. yüzyıl bir dönüm noktasıydı. Bu hareketi durma noktasına getiren neydi? Bunun yanıtı, bu çağın ‘köleliğin üretime tamamıyla el koyduğu’ çağ olmasıdır.”²¹

Fakat “köleliğin üretime el koyması”ndan ziyade tam da çalışmanın (bedensel iş) Atina’da hor görülmesi kölelik sistemine yol açmıştı. Bedensel işin hor görülmesi elbette Atinalılara özgü değildi. Herodotos’ta daha önce gördüğümüz gibi, bedensel işi küçümseme genellikle göçebe ve savaşçı halkların özelliğidir; büyük patriyarkal, bürokratik devletlerden veya kölelere bağımlı toplumlardan hiç bahsetmiyorum bile. Bunun sonucunda, antik dünyada iş ve teknolojinin değerini olumlayan bir toplum nadir bir şeydi. İyonya’nın tek

19. A.g.y., s. 151. 20. A.g.y., s. 152.

21. George Thomson, *The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*, Londra: Lawrence and Wishart, 1955, s. 196; Türkçesi: *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Payel, 1988.

örnek olması gayet mümkündür. Weber'in yaptığı gibi, modern kapitalizmi sürdüren iş etiğinin kaynağını dinsel biçimde konumlandıracak olursak, İyonya'daki ticaret ve alışverişin gelişiminin arkasında gerçekten de bir nevi "dinsel dönüşüm"²² bulabiliriz.

Hesiodos'ta gördüğümüz gibi İyonyalılar çalışmanın değerini aktif bir şekilde olumluyordu. Bu anlamda İyonya bir uygulama toplumdur. Aristoteles ilmin gelişmesi için bir miktar boş vakit gerektiğini ileri sürer:

Sonraları bazıları hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya, diğerleri onu zevkli kılmaya yönelik sanatlar yaratıldığında, bu sonuncuların yaratıcıları her zaman doğal olarak birincileri yaratanlardan daha bilge kişiler olarak görülmüşlerdir. Bunun nedeni onların bilimlerinin faydaya yönelik olmaması idi. Ne zevk vermeyi, ne de hayatın ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bilimlerin tüm bu buluşların yerleşmesinden sonra keşfedilmesinin ve bu keşiflerin insanların ilk kez boş zamana sahip olduğu ülkelerde yapılmasının nedeni de budur. Bundan dolayı matematik sanatları Mısır'da doğmuştur. Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardır.²³

Aristoteles için düşünce sanatları veya *theoria* üstündür ve boş vakit veya *skhole* bunlar için bir önkoşuldur.

Bununla birlikte İyonya'da insanlar bir düzeyde boş vakit elde etmişse de hayatlarını tefekküre adamamışlardır. Asya'da düşünsel veya teorik sanatlar ruhbanlık tarafından geliştirilmişti. Hem Mezopotamya hem de Mısır'da aşkın bir Tanrı kavramı patrimoniyal bü-

22. Gilbert Murray Olimpos tanrılarının ortaya çıkışında, benim yorumuma göre kabile dinlerinden bir sıçramaya işaret eden bir "reformasyon" görür. Fakat burada kastettiğim "dönüşüm" İyonya'ya özgüdür ve İyonya'nın düşüşüyle kaybolur. Murray İyonya vakasına bir parça ilgi gösterir. "Ve son olarak, Atina'nın yükselişinden önce İyonya'nın Antik Yunan'ın en yaratıcı ve entelektüel bölgesi olmanın yanı sıra, açık arayla bilgi ve kültürde en gelişmiş bölgesi olduğunu da hatırlamalıyız. Homeros dini Antik Yunan'ın kendini gerçekleştirmesinde bir adımdır ve böyle bir süreç tabii ki İyonya'da yükselişe geçmiştir." Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, New York: Columbia University Press, 1925, s. 81-82. Bununla birlikte Murray İyonya'nın tarihsel özgünlüğüne hiç ilgi göstermez.

23. Aristoteles, *Metafizik*, 1. Kitap, 1. Bölüm, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 79; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

rokratik devletle birlikte kurulmuştu. Dinden sorumlu rahipler aynı zamanda astronomi ve matematik gibi doğa hakkındaki araştırmaları da geliştirdi. İyonya'da ne hükümler veya bürokrasi ne de aşkın bir Tanrı fikri vardı. Ritüel sorumluları ve rahipler olsa da bunlar ne güce ne de otoriteye sahipti. Bir izonomi toplumunda aşkın bir kurum tanınmaz.

İyonya'da boş vakitle imtiyazlı bir ilişki içinde olan bir sınıf (rahipler veya soylular) yoktu. Örneğin Thales, mühendisten siyasetçiye çeşitli roller üstlenmişti. İyonyalıların bilgisi daima pratikti. Sözelimi İyonyalılar Asya devletlerinden gelen astronomiye açıkken astrolojiyi kabul etmemişlerdi ve Asya'nın tanrılarını benimserken aşkın bir tanrı kavramını reddetmişlerdi. Doğa felsefesinin doğuşunu önceleyen zihniyet işte böyleydi.

İyonya polis'leriyle Yunan anakarasındaki polis'ler arasındaki farka dair bir açıklama daha yapmak istiyorum. Yunan polis'i, insanların geldikleri yerdeki kabile tanrılarını yerine yeni bir tanrıyı benimsemesiyle oluşan, sözleşmeye dayanan bir topluluktur. Bu yeni tanrılar kümesi Olimpos panteonunu oluşturuyordu. Örneğin İyonya'da koruyucu ilah Apollon'ken Atina'da bu Athena'ydı. Gelgelelim, Yunan ve İyonya polis'leri arasındaki fark taptıkları tanrılarda değil, daha ziyade tanrılara ve ruhbanlığa karşı tavırlarındadır. Başka yerlerden gelen yerleşimcilerden oluşan İyonya polis'lerinde tanrılar, eski kabile kolektifleriyle bağını koparmış bireyler arasındaki toplumsal sözleşmenin ritüelleşmiş bir simgesiydi. Bu nedenle ruhban sınıfının hiçbir özel otoritesi yoktu. Öte yandan Yunan anakarasındaki polis'lerde tanrılar ve ruhban sınıfı eski kabile otoritesinin bir uzantısıydı. Dolayısıyla örneğin Delphi'deki kâhin otoriteyi elinde tutuyordu. Bu anlamda, Atina'nın filozoflarında İyonya'daki düşünürlere göre ruhban sınıfı çok daha fazla bulunur.

Buna karşılık İyonyalı düşünürlere birliğin dar sınırlarını aşarak Hesiodos'un zamanına kadar uzanan bir bakış açısına sahipti. Örneğin Hesiodos'un adalet fikri tek bir ulusun sınırlarını aşıyordu: "Ama kim ki yerliye yabancıya karşı doğru yoldan, doğru yargılardan ayrılmaz, onların yurtları uygarlığa kavuşur, mutlu kişiler ya-

şar kentlerinde, delikanlıları besleyen barış gelir ülkelerine ve engin bakışlı Zeus, yüce tanrı, acı savaşlardan korur onları. Bu haklardan yana gidenler düşmez hiçbir zaman açlık, kıtlık gibi belalara, bol bol meyvelerini yerler şölenlerde özene bezene işledikleri bahçelerinin.”²⁴

Polis’in adaleti evrensel bir şey olmalıdır. Yani polis’in oluşmasını sağlayan ilke kozmopolis’e uygulanabilir olmalıdır. Dolayısıyla gerçekten adil devlet yalnızca devletler arasında “daimi barış” içinde tam olarak gerçekleştirilebilir (Kant). Bu görüş tamamıyla İyonya’ya aittir. Doğa filozofları, Hesiodos’un mitlerinin reddiyle ortaya çıkmıştır. Fakat İyonya felsefesinin çekirdeği onun düşünüşünde zaten vardı.

24. Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, s. 150; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

İyonya Doğa Felsefesinin Temel Noktaları

DİN ELEŞTİRİSİ

Thales ile başlayan doğa filozofları, tanrılara başvurmadan dünyanın bir izahını arıyordu. Bu aslında illa tanrılarının reddi anlamına değil, Olimpos'un kişileştirilmiş tanrılarından oluşan sahnenin temizlenmesi anlamına geliyordu. Gelgelelim tüm bunlar 6. yüzyılın ortasında İyonya'da aniden belirmemişti; başlangıcının izini Hesiodos'un dönemine kadar sürebiliriz. Daha önce özetlediğim gibi, İyonya'nın karakteristik özellikleri Hesiodos'un *Theogonia*'sında görünür. Daha net ifade edersek, bir yönüyle mitolojik olan bu hikâye, başka bir yönüyle bir nevi rasyonalizm (bir deizm biçimi) sergiler. Yine de daha sonraki doğa felsefesinin Hesiodos'tan kesin bir şekilde ayrıldığı bir husus vardır.

Doğa felsefesinin ortaya çıkışma ilişkin kabul gören yorum, ticaret ve alışverişin oldukça geliştiği İyonya şehirlerinde insanların mitlere veya büyüye sanatlara bel bağlamadan rasyonel bir çerçevede düşünmeye başlamış olduğudur. Fakat bu doğru olsaydı doğa felsefesi MÖ 7. yüzyılda İyonya refahının zirvesinde ortaya çıkmış olurdu. Halbuki doğa felsefesi MÖ 6. yüzyılda İyonya şehirlerinin düşüşü esnasında, yani bir kriz döneminde ortaya çıktı.

Bu kriz genelde Lidya ve Pers İmparatorluğu'nun istilalarıyla özdeşleştirilmiştir. Nitekim İyonya şehirleri ilk olarak Lidya tara-

findan fethedildi ve Lidya devletine bağlı tiranların hükümdarlığına geçti. Fakat istilanın nedeni sadece harici değildi. Öncesinde bir iç kriz olmalıydı. Örneğin Thales'in İyonya şehirlerini dış tehditlere karşı bir federasyon örgütlemeye ikna etme girişimi, uzlaşma olmadığı için hüsrarla sonuçlanmıştı. Bu da krizin daha ziyade içeride olduğuna işaret eder. Zenginle fakir arasındaki uçurum ve hükmeden-hükmedilen ilişkileri bu dönemde farklı İyonya polis'lerinin belirgin özellikleri haline geliyordu. Bu da izonominin bozulmasına işaret ediyordu. Söz konusu ilişkileri doğallaştırmanın bir aracı olarak kabile veya mit ortaklığına dayalı bir topluluk fikri, toplumsal sözleşmeye dayanan bir kolektif olarak polis fikrinin önüne geçmeye başladı.

Thales'in ve Miletoslu doğa filozoflarının tanrılardan bağımsız bir dünya açıklaması sunmaları böyle bir ortama karşı gelmek amaçlıydı. Bu onların polis'in kimliğini kabile veya mitsel kökenle değil, toplumsal sözleşmeyle pekiştirme tarzlarıydı. Bu da hükmeden-hükmedilen ilişkisi bulunmayan bir toplum inşa etme, yani izonomiyi tekrar kurma stratejileriyle ilişkiliydi. Bu anlamda doğa felsefesi esasen toplumsal felsefedir.

Bundan önce İyonyalılar kendi toplumsal pratikleri üzerine düşünmüyordu. Genelde insanlar bir şeyin önemini ancak o şey kaybolduğunda fark eder. İyonyalılar için bu 6. yüzyılın ortasında olacaktı. İyonya'nın farklı bölgelerinde izonomi ilişkileri yavaş yavaş bozulurken demokratik reformlar başlatıldı. Birçok durumda bunlar tiranlıkla sonuçlandı. Örneğin Samos'ta Polykrates ve sırdaşı Pythagoras tarafından başlatılan reformlar Polykrates'in MÖ 538'de tiran olmasıyla sonuçlandı. Polykrates'in planı siyasi reform gerçekleştirmektir. Fakat bu süreçte yavaş yavaş bir diktatöre dönüştü. Bununla birlikte bu sürecin arkasında reform gerektiren toplumsal gerçeklikler vardı ve tiranlık halkın desteğini aldı. Bu olayların sadece Samos Adası'nda değil tüm İyonya bölgesinde yaşandığını varsaymamız gerekiyor. Doğa filozoflarının ilk töz veya *arkhe* araştırmaları bu bağlamda başladı. Thales'in genç meslektaşı Anaksimandros şöyle yazar: "Mevcut nesneler hangi şeylerden tezahür ederse, yok

olduklarında yine —olması gerektiği gibi— onlara dönerler; zira zamanın düzenine göre adaletsizlikleri için birbirlerinin zararını telafi edip tazminat verirler.”¹

Zarar telafisi ve tazminat gibi tabirlerin doğaya uygulanmasında bir uyumsuzluk vardır. Fakat bunu bir toplumsal felsefe beyanı olarak alırsak, burada tiranlık ve sınıfa yönelik bir kınama ve izonomi-nin tazmin edilmesine yönelik bir çağrı sezebiliriz.

KENDİLİĞİNDEN HAREKET EDEN MADDE

Aristoteles’e göre Thales suyu *arkhe* (kökensel töz) olarak kabul eder. Aşağıda Aristoteles’in *Metafizik* kitabından bir özet yer alıyor:

Bu tür felsefenin kurucusu olan Thales, ilkenin su olduğunu söyler. (Yine bundan dolayı, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü de ileri sürer.) Onu bu inanca götüren şey, hiç kuşkusuz, her varlığın besininin nemli olduğuna ve sıcaklığın kendisinin de nemden çıkıp onun sayesinde korunduğuna ilişkin gözlemiydi. (Ve her şeyi doğuran şey, onun ilkesidir.) Ona bu fikri benimseten, bu gözlemi ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olduğuna ve suyun, nemli şeylerin doğasının kaynağı olduğuna ilişkin diğer gözlemi idi.

Bazılarına göre bugünkü kuşaktan çok önce gelen ve tanrıları ele alan ilk kişiler olan eski kozmologlar da doğayı aynı biçimde tasarlamışlardır. Gerçekten de onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys’i kabul etmekte ve tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri su üzerine yemin ettiklerini söylemekteydiler; zira en eski olan en fazla saygıya değer olandır ve en fazla saygıya değer olan şey üzerine yemin edilir.²

Aristoteles’in ima ettiği gibi sadece Thales için değil, diğer doğa filozofları için de *arkhe* gözlemden ziyade Hesiodos tarzı bir mitolojiye dayanıyor gibidir. Örneğin Thales’in öğrencisi Anaksimandros *arkhe*’yi *apeiron*’da (sonsuz veya sınırsız) konumlandırmıştı.

1. “Anaximander”, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 51.

2. Aristoteles, *Metafizik*, 1. Kitap, 3. Bölüm, s. 91; çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

Sınırsız olan, kendi içinde tek bir elementtir (*stoikheion*). Fakat hareket ettiğinde bölünüp sıcak ile soğuk veya kuru ile ıslak gibi içsel olarak karşıt şeyleri meydana getirir ve böylelikle tüm şeyleri yaratır.

Anaksimandros'un "sınırsız"ı, Thales'in "su"yuna kıyasla soyut görünür. Ama bu da bir bakıma Hesiodos'un Khaos'u için bir başka isimdir. Hesiodos'a göre Khaos, Gaia'yı (toprak) ve toprağın derinliklerinde yer alan Tartaros'u (cehennem) meydana getirir. Onların birliğinden Uranos (gök), dağlar ve Pontos (deniz) doğar. Sınırsız olandan su, hava ve toprağın doğması itibariyle Anaksimandros'ta da benzer bir ilişkiler kümesi göze çarpar.

Gelgelelim, doğa felsefesi için önemli olan *arkhe*'nin kimliği değil, daha ziyade kendiliğinden hareket etmesidir. Buna göre madde ile hareket ayrılmazdır. Mit dünyasında maddenin hareketinin (yani değişimin) nedeni tanrılardır. Sistemden tanrılar çıkarılacak olursa hareketin nedeni maddenin kendisinde aranmalıdır. Thales'e göre su kendiliğinden hareket eder. Suyun arkasında yatan hareketin bir nedeni yoktur. Thales'in tespit ettiği kökensel töz kendiliğinden hareket eder. Bu da suyun bir ruh veya anima gibi bir şey olduğu görüşüne yol açmıştır. Bizzat Thales'in "Her şey tanrılarla doludur"³ dediği iddia edilir. J. M. Conford bu bakımdan doğa filozoflarında bir hилоzoizm (bütün maddelerde yaşam olduğu fikri) bulmuş ve bunun kökenlerinin ilkel düşünme tarzında olduğunu varsaymıştır. Fakat Thales büyüsel bir düşünme tarzı sunmamıştı. Tam tersine, büyüye dayalı düşünme tarzından uzaklaşmak amacıyla kendiliğinden hareket eden kökensel tözü tasavvur etmişti.

Tekrarlamak gerekirse, kendiliğinden hareket eden madde fikri İyonyalı doğa filozoflarının hepsi tarafından paylaşılan temel bir fikirdi. Düşüncelerinin ayrıldığı yer, bu kökensel maddenin ne olabileceği sorusuydu. Thales'e göre cevap suydı. Öte yandan Anaksimandros dört bileşim faktörü (toprak, su, ateş, hava) olduğunu ka-

3. Aristotle, *De anima*, 1. Kitap, 5. Bölüm, İng. çev. J. A. Smith, *Aristotle I* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 641.

bul etmekle beraber bir dayanak veya *hypokeimenon* öne sürüyordu, zira bu dört element birbirlerine dönüşebiliyordu. Söz konusu dayanak, sınırsız olan veya *apeiron*'du. Bu şekilde ifade edildiğinde Anaksimandros, *arkhe*'nin su olduğunu söyleyen Thales'ten daha derin görünür.

Fakat Anaksimandros'un öğrencisi Anaksimenes daha da ileri giderek asli maddenin hava olduğunu öne sürer.⁴ Akabinde Herakleitos bu maddenin ateş olduğunu iddia eder. Tüm bunlar Anaksimandros'un dört bileşim faktöründe zaten bulunduğu için bu gelişme tuhaf görünür. Şayet Anaksimandros söz konusu düşünürlerden sonra bir sentez ortaya atmış olsaydı bu anlamlı olurdu. Fakat neden sonraki düşünürler Thales'e geri dönme gereksinimi duymuştu?

Anaksimandros'un sınırsız veya sonsuzu (*apeiron*) duyularla bilinebilecek bir madde değil, daha ziyade soyut bir fikirdir.⁵ Açıklamış olduğum gibi bu, mitolojik kaos fikrinin yeniden ifade edilmesiydi ve Thales'in düşüncesine kıyasla kesin bir ilerleme değildi. Dolayısıyla mitolojiyi gerçekten aşmak için maddenin tanrılar tarafından hareket ettirilmediğini, kendiliğinden hareket ettiğini tekrar ileri sürmek gerekiyordu. Anaksimenes'ten itibaren düşünürler düşüncelerini bu doğrultuda geliştirdi.

Tersine, maddenin kendiliğinden hareketi reddedilecek, yani hareket ile madde ayrı olarak düşünülecek olursa ne olur? Böyle bir durumda, hareketi meydana getirecek bir fail veya özne ileri sürülmelidir. Burada da, tanrıların geri çekilmesine rağmen idealleştiril-

4. Simplicios'a göre "[Anaksimandros gibi] Anaksimenes de her şeyin altında yatan doğanın tek ve sınırsız olduğunu ancak Anaksimandros'un dediği gibi belirsiz değil belirli olduğunu söyler ve bunu hava olarak adlandırır. Havanın özü seyrekliğine veya yoğunluğuna göre farklılaşır. Seyreldiğinde ateşe dönüşürken yoğunlaştığında rüzgâra, daha da yoğunlaştığında suya, toprağa ve taşlara dönüşür. Geri kalan her şey bunlardan gelir. Anaksimenes'e göre de hareket daimidir ve bunun sonucunda değişim gerçekleşir." "Anaximenes", *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 75.

5. Dünyanın "sınırsız" olarak adlandırılan tek bir tözden ürediği fikri aslında Fichte'ninki gibi bir idealizme veya Hajime Tanabe'nin "mutlak olumsuzluk" kavramı gibi bir diyalektiğe yakındır.

miş bir fail yeniden dahil edilir. Platon'un düşüncesinde madde kendiliğinden hareket edemez. Bu hareketi etkileyen Tanrı'dır, yani bir amaç doğrultusunda evreni düzenleyen yaratıcı güçlerdir. Öte yandan Aristoteles bir anlamda doğa felsefesinin bakış açısını kabul eder ve tözün kendiliğinden hareketini tanır. Bununla birlikte hareketin (oluş veya *werden*) maddeye içkin nedenlerden ortaya çıktığını düşünür; yaratıcı güçler gibi bir fail dahil etmese de *neden* aynı rolü oynar.

Aristoteles nedenin dört biçiminin olduğunu düşünüyordu: maddi, hareket ettiren, ereksel ve biçimsel. Thales'in ve Miletosluların maddi ve hareket ettiren nedenleri keşfetseler de biçimsel ve ereksel nedenleri keşfetmediklerini varsayıyordu. Halbuki Miletoslular bu neden türlerini görememiş değildi; kasti olarak reddetmişlerdi. Biçimsel ve ereksel nedenler yalnızca bir şey var olduktan sonra bulunabilir. Böyle geriye dönük bir perspektiften yola çıkan Aristoteles hareketin bir amacı (veya hedefi) olduğu görüşüne vardı. Bunu nihai neden veya *telos* olarak adlandırdı, halbuki aslında son noktanın kaynağa yansıtılmasıydı.

Miletos okulu maddenin kendiliğinden hareketini, hareketin arkasında bir şey varsaymayı, yani Tanrı'yı yaratıcı veya doğaüstü bir güç olarak varsayan mitolojik düşünceyi reddetmenin bir yolu olarak ileri sürmüştü. Öte yandan Aristoteles'in ereksel nedeni Miletos okulunun yasakladığı tanrıları barındırır. Kuşkusuz Aristoteles tanrıları bu sıfatla geri getirmemişti; daha ziyade Tanrı'yı hareketin nihai nedeni, asıl hareket ettirici olarak keşfetmişti. Dolayısıyla Aristoteles'in ilk felsefesi (metafizik) bir teolojiye dönüşür.⁶ İlk felsefenin daha sonra İslam ve Hristiyan teolojisinin temeli olarak kullanılmış olması şaşırtıcı değildir.

6. Aristoteles'in kendisi *metafizik* kelimesini kullanmamış veya çalışmasını böyle betimlememişti. Doğa biliminin (fizik) temelini soruşturan alanı "ilk felsefe" olarak adlandırmıştı. *Metafizik* kelimesi MÖ 1. yüzyıldaki derleyiciler tarafından bir araya getirilmiş birkaç metin için kullanıldı. *Fizik*'i takip eden bu metinler kelime anlamıyla meta-fizik (fizik sonrası veya ötesi) olarak adlandırıldı. "İlk felsefe"nin bu metin derlemesi için kullanılması daha sonra gerçekleşti.

Bu tür bir teoloji baskın hale geldikten sonra, Thales'ten Demokritos'a Sokrates öncesi düşünürlerin doğa felsefesi unutulmaya terk edildi. Ancak Avrupa'da Rönesans'ın başlamasıyla yeniden değerlendirildiler. Aristoteles tarzı spekülasyonun uzun egemenliğini bozan şey, doğa felsefesinin geri gelmesiydi. Rönesans tam anlamıyla İyonya felsefesinin yeniden doğuşu oldu. Bu yeniden doğuşu iki faktör sağladı: İyonya doğa felsefesinin İslam dünyasında muhafaza edilmesi ve Avrupa'da, özellikle de İtalya'da İyonya şehir-devletlerindeki benzer bir dizi koşulun oluşması.

Ernst Bloch şöyle yazar: "Ortaçağın statik dünya görüşünde, statik haldeki bir toplumun yansımaları görürüz, ama onlar için tam tersi söz konusuydu. Bir cismin doğal durumunun hareketsiz olduğunu düşünüyorlardı. Hareketi bir anomali olarak görüyorlardı; bu yüzden cisimlerin her türlü hareketi kendiliğinden sönüp gidiyordu ve bu da bir süre hareket halinde olan bir cismin daha yavaş hareket etmesinin nedeniydi. Anormal itici güç tükeniyor ve cisim doğal hareketsizlik durumuna ulaşarak nihayetinde tatmin oluyordu."7 Tersine, Rönesans'ın özgür şehirlerinde bir telos olmaksızın hareket etme ve üretme fikrinin kavranması kolaydı. Bununla birlikte, özgür şehirler hızla devlete katıldığı için (mutlak monarşi) bu durum uzun sürmedi. Bu süreçle birlikte kendiliğinden hareket eden madde kavramı da savunulmaz hale geldi ve yeni bir düalizm biçimi (Descartes'ta zihin ve uzanım) egemen oldu.

Maddenin kendiliğinden hareketi fikrinin bir doğa felsefesinde temel husus olduğunu tekrar vurgulayalım. Kâfir olarak mahkûm edilip yakılarak idam edilen Giordano Bruno (1548-1600) *natura naturans* veya "doğayı üreten doğa" nosyonu ile bunun anlamını kavrayan ilk kişiydi. Bloch şöyle bir yorum yapar: "Sokrates öncesi görüşü neo-pagan olarak dünyaya geri getirmesi ve aşkın olanın maddeden çaldığını geri almasıyla, Giordano Bruno gri ve kaba, kasvetli, ölü ve donuk olarak nitelenen zavallı maddeyi yeniden

7. Ernst Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972, s. 116.

canlandırmıştı.”⁸ Bruno aracılığıyla madde, kendi kendini üreten doğa olarak hayata döndürüldü. Dolayısıyla Bruno, İyonyalı düşünürlerin kendi dönemlerinde maruz kaldığı suçlamaya, yani madde- nin canlı olduğuna ve büyüye inanan bir düşünür olduğu suçlamasına günümüzde bile maruz kalıyor.

Bruno’nun kozmolojisi de doğa felsefesiyle uyumluydu. Aristotelesçi/Batlamyusçu sistemi devirerek güneş merkezli hipotezini savunan Kopernik’i destekledi. Ama aynı zamanda güneş sisteminin sonsuz evrendeki birçok sistemden sadece biri olduğunu ileri sürerek Kopernik’i eleştirmişti de. Aslında Bruno, evrenin sonsuz ve dünyamızın birçok dünyadan biri olduğunu düşünen Anaksimandros’un fikirlerini geri getirir. Kendisi farkında olmasa da Bruno İyonya felsefesinin rönesansına veya yeniden doğuşuna önayak olmuştur.

Bruno tarafından ileri sürülen *natura naturans* (doğayı üreten doğa) fikrini kapsamlı bir şekilde geliştiren Spinoza oldu. Spinoza’ya göre kendi kendini üreten Doğa Tanrı’dır; kişileştirilmiş Tanrı ise yalnızca insanın aile deneyimini model alan hayali bir yansıtmadır. İnsanbiçimciliği eleştirirken Spinoza esprili bir ifadeyle şöyle der: Bir üçgen konuşabilseydi Tanrı’nın mükemmel bir üçgen olduğunu, çember ise ilahi doğanın mükemmel bir çember olduğunu söylerdi. Böylece her biri Tanrı’ya kendi niteliklerini atfederek, kendisini Tanrı’ya benzer varsayar ve diğer her şeyi biçimsiz olarak görürdü.⁹ Her ne kadar Spinoza doğa filozoflarına atıf yapmasa da bu yorum neredeyse İyonyalı seyyah şair Kolophonlu Ksenophanes’inkilerle (MÖ 570-475) aynıdır:

Ölümlüler sanıyorlar ki tanrılar da doğmuşlardır,
ölümlülerin giyimlerine, ses ve bedenlerine sahiptirler.
Sığırların, atların, aslanların elleri olup da
insanlar gibi resim çizebilselerdi ve iş yapabilselerdi,
atlar tanrılarını at gibi, sığırlar da sığır gibi çizerdi.¹⁰

8. Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, s. 39.

9. Spinoza, 56. Mektup (60), Hugo Boxel’e, 1674, Japoncadan çeviri, *Tetsugaku no kigen*, s. 101.

10. “Xenophanes”, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 109-11, FF19-21.

Ksenophanes'in şöyle devam ettiği aktarılır: "Tanrı vardır, tanrılar ve insanlar arasında en ulu varlık; ne bedeni ne de düşünceleriyle ölümlülere benzer."¹¹ Yani Ksenophanes insan biçimli Tanrı'yı reddederken Tek Tanrı'yı kabul etmişti. Bu da doğa filozoflarının tanrıları reddederken zihinlerinde bir tür ilah veya Tanrı olduğunu varsaymamıza izin verir. Ama onlar için bu, temsilin ötesinde bir şeydi. Dolayısıyla putperestlik eleştirisi bilhassa doğa felsefesinin ayırt edici bir özelliği olarak kavranmalıdır.

POİESIS VE OLUŞ

Aristoteles doğanın oluşu ile insani üretim veya yapım faaliyeti (*poiesis*) arasında bir ayrım yapmıştı. Aristoteles'e göre fizik (veya doğa bilimi), üreticisi olmayan, dolayısıyla üretici bir madde (*poiesis*) veya pratik bir madde (*praksis*) olması mümkün olmayan, yalnızca teorik bir şeyi nesnesi olarak alır.

Öte yandan bir doğa bilimi vardır ve hiç şüphesiz gerek pratik bilimden gerekse üretici bilimden farklıdır. Çünkü üretici bilimlerde yaratım ilkesi üretilende değil sanatkârda bulunur ve bu ilke ya bir sanattır veya bir başka yetenektir. Aynı şekilde pratik bilimlerde de hareket, fiilin nesnesinden ziyade failinde bulunur. Oysa doğa bilimi, *kendilerinde* bir hareket ilkesi olan varlıkları ele alır. Bu düşünceler göstermektedir ki, doğa bilimi ne pratik ne üretici bir bilimdir. [11. Kitap]

O halde her düşünce ya pratik, ya üretici, ya da teorik olmak durumunda olduğuna göre Fizik'in teorik bir bilim olması gerekir. Fakat hareketi kabul eden varlıklarla ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunamayan formel tözlerle ilgili bir teorik bilim olacaktır. [6. Kitap]¹²

Fakat Aristoteles doğada bir telos veya ereksel neden görürken aslında doğaya fail/Tanrı perspektifinden bakar ve bu konumu doğaya içkin hale getirir. Halbuki İyonyalı filozoflar ereksel bir neden

11. "Xenophanes", s. 111, F23.

12. Aristoteles, *Metafizik*, 11. Kitap, 7. Bölüm, s. 462; 6. Kitap, 1. Bölüm, s. 547; çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

fikrini bile reddeder. Doğanın oluşu (*becoming*) tam da bir nedeni veya amacı olmadığı için yapma ediminden (*making*) farklıdır. Bununla birlikte oluşu bu şekilde düşünmek asla yapımın/üretimin önemini reddetmek değildir. Tam tersine, İyonyalı doğa filozofları üretim ve teknolojiye büyük önem atfetmiş ve oluşu buna dayanarak sorgulamıştı.

Daha önce işaret edildiği gibi, İyonya egemenliği döneminde birçok teknolojik yenilik vardı fakat Atina döneminde neredeyse hiç yoktu. Bu fark, İyonyalı doğa filozofları ile Aristoteles arasındaki farka tekabül eder. Platon'dan farklı olarak Aristoteles İyonya doğa felsefesinin vârisi olmak istemiş, ama bu felsefenin biyolojik yönünü vurgulamıştı. Aristoteles'in biçimsel ve ereksel nedenleri, embriyo veya tohumda gizil olan biyolojik biçimlerin gerçekleşmesini örnek almıştı. Bu, aynı türün zaman içinde baki kalmasını açıklamada faydalı olmakla birlikte, yeni bir türün nasıl ortaya çıktığını izah etmiyordu. Daha da önemlisi, Aristoteles söz konusu sorunu hiç fark etmemiş gibidir.

Nedeni basit. Aristoteles üretken iş (*poiesis*) ifadesinden şiir ve tarımı anlıyordu. İmalat ve teknolojiye karşı Atinalıların genel küçümsemesini paylaşıyordu. Bu nedenle tarımın bir tür teknolojiden geliştiğini göremiyordu. Örneğin bitki ve hayvan yetiştiren herkes, cins ıslahından ve böylelikle yeni cinsler üretmekten az çok haberdardır. Bu tür bir deneyime aşına olanların, dünyadaki mevcut türlerin eski türlerin değişik halleri olduğu sonucuna ulaşması muhtemeldir. İyonya'nın doğa teorileri bu tür bir varsayıma dayanıyor gibidir. *Arkhe*'nin –ister su, hava, ister başka bir element olsun– birleşimi ve bölünmesi üzerinden dünyadaki şeylerin çeşitliliğinin üretildiğinin fark edilmesi, metafizik spekülasyondan değil, fiziksel pratiğe dayanan bir algıdan gelmişti. Bu algının kökeni, İyonya'da gelişen teknoloji deneyiminde olmalıdır.

Benjamin Farrington, Anaksimandros'un kozmolojisine dair şu gözlemini dile getirir: “Bu oldukça dikkat çekici kozmolojide her ne kadar çömlekçinin bahçesinden, nalbant dükkânından veya mutfaktan bariz bir şeyler olsa da Marduk'a [Babil'in yaratıcı tanrısı]

dair hiçbir şey yoktur. İnsanlar bile tanrının yardımı olmaksızın izah edilir. Anaksimandros bir yaşam biçimi olarak balıkların kara hayvanlarından önce geldiğini, dolayısıyla insanın da bir zamanlar balık olduğunu düşünmüştü. Kuru kara ortaya çıktığında bazı balıklar kara üzerinde yaşama adapte olmuştu.”¹³ Farrington, Anaksimenes’in asal tözün veya *arkhe*’nin hava olduğunu öne sürerken kullandığı dile dayanarak da şu varsayımı yapar: “Terminolojisine bakacak olursak, bu fikir ona örülmüş malzemelerin basmçla keçeleştirilmesini içeren endüstriyel işlem den gelmiş ve sıvıların buharlaşması ve yoğunlaşması sürecine dair gözlemleriyle doğrulanmış gibidir.”¹⁴

Başka bir deyişle, soruşturması biyolojiye odaklanan Aristoteles’in tersine, Thales’ten Demokritos’a kadar İyonyalı filozoflar evrenin doğuşunu, hayatın ortaya çıkışını, yaşam formlarının evrimini ve insan toplumunun tarihsel gelişimini teleolojik olmayan bir yöntemle araştırmıştı.

Bu kişiler arasında Sicilya’daki Yunan Akragas kolonisinden Empedokles’e (MÖ 495-35) daha fazla yer ayırmak istiyorum. Empedokles kozmosun doğuşunu dört maddi element veya *rhízōma*’nın (kökler) birleşimi ve ayrışmasına göre açıklamaya çalışmıştı; bu dört element su, toprak, hava ve ateştir. İzahına göre ilk önce bitkiler, daha sonra hayvanlar ortaya çıkmıştır. Burada cinsel üremeden önce gelen bir safha varsayar. Empedokles’in teorisi yaygın bir şekilde Darwin’in doğal seçim ve en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması fikirlerinin atası olarak görülür.

Aristoteles *Fizik*’te Empedokles’e şöyle değinir: “O halde bütün parçalar bir amaç için bir araya gelmişçesine bir araya geldiğinde, böyle şeyler hayatta kaldı, zira kendiliğinden uygun bir şekilde örgütlenmişlerdi; öte yandan farklı şekilde yetişenler yok oldu ve hâlâ da yok oluyor, Empedokles’in bahsettiği ‘insan suratlı öküzler’ gibi.”¹⁵

13. Benjamin Farrington, *Greek Science: Its Meaning for Us*, New York: Penguin, 1949, s. 38.

14. A.g.y., s. 38-39.

15. Aristotle, *Physics*, 2. Kitap, 8. Bölüm, s. 276.

Chikatsugu Iwasaki bu metin parçasını şöyle yorumlar: “Empedokles ‘uyumsal amaç’ terimini kullandığında bu terim basit, insan merkezli teleolojik bir görüşe değil, doğal süreçler bağlamına yerleştirilir.”¹⁶ Başka bir deyişle Empedokles’in keşfettiği evrim teleolojik değildir. Aristoteles ise İyonya doğa felsefesinin isabetli görüşlerini kendi felsefesine katmakla birlikte bunları teleolojik olarak tekrar yorumlar.

Fakat Aristoteles’in güçlü etkisi bile İyonya düşüncesinin ruhunu silmeyi başaramamıştır. Farrington tarafından alıntılanan Sicilyalı Diodoros’un (MÖ 1. yüzyıl) anlatımında bu açıktır. *Bibliothēke Historike*’de (Tarih Kütüphanesi) Diodoros insanların toplumsal ve kültürel kökenini şu şekilde açıklar:

Evrenin doğumuna ilişkin olarak aldığımız izahat şudur: Doğan ilk insanlar disiplinsiz ve hayvanca bir yaşam sürüyordu; yiyecek bulmak için ayrı ayrı yola koyuluyor, en yumuşak otları ve yabani ağaçların meyvelerini yiyorlardı. Daha sonra vahşi hayvanların saldırıları nedeniyle, kendi menfaatleri gereğince birbirlerinin yardımına koştular ve korku nedeniyle bir araya geldiklerinde yavaş yavaş müşterek özelliklerini fark ettiler. Her ne kadar çıkardıkları sesler önce anlaşılmaz ve belli belirsiz olsa da, yavaş yavaş konuşmaları anlam kazandı ve karşılına çıkan her şey için belli simgeler üzerinde anlaşarak her bir isme atfedilecek anlamı öğrendiler.

Fakat bu tür gruplar meskun dünyanın her bölgesinde ortaya çıktığı ve her bir grup konuşmasının öğelerini sadece şansa bağlı olarak düzenlediği için tüm insanlar aynı dili konuşmuyordu. Tüm olası dil türlerinin mevcut varlığının açıklaması böyledir ve dahası, kurulan bu ilk gruplardan dünyanın tüm asli milletleri oluşmuştur.

Hayat için faydalı hiçbir şey henüz keşfedilmediğinden ilk insanlar sefil bir varoluş sürmüştü; örtünecek kıyafetleri yoktu, konut ve ateş kullanımını bilmiyorlardı ve ayrıca işlenmiş gıdadan tamamıyla habersizdiler. Yabani yiyeceklerin hasadını yapmayı da bilmedikleri için gereksinimleri karşısında meyveleri depolayamıyorlardı; sonuçta soğuk ve yiyecek yokluğu nedeniyle birçoğu kışın ölüyordu. An-

16. Chikatsugu Iwasaki. 『ギリシア・ポリス社会の哲学』 (Antik Yunan’da Polis Toplumunun Felsefesi), Tokyo: Miraisha, 1994, s. 188.

cak, deneyimle yavaş yavaş kışları mağaralara sığınmayı ve bu tarz meyveleri muhafaza edecek şekilde depolamayı öğrendiler. Ateşle ve diğer faydalı şeylerle tanışmalarından sonraysa sanatlar ve insanların toplumsal yaşamını ilerletecek diğer her şey yavaş yavaş keşfedildi. Aslında genel olarak insanın asıl öğretmenini zorunluluğun ta kendisiydi; zorunluluk doğa tarafından en iyi şekilde donatılmış ve her amaca hizmet eden eller, konuşma ve zekâ gibi yardımcılara sahip olan bir yaratığa her konuda gereğince eğitim veriyordu.¹⁷

Farrington'ın işaret ettiği gibi, Aristoteles'in insanın "doğası gereği siyasi bir hayvan" veya "rasyonel bir hayvan" olduğu fikri bu tezde baştan sona reddedilir. İyonya'mın düşünüş tarzı Platon ve Aristoteles gibi Atinalı filozoflar tarafından, kendi dönemlerinde veya Helenizm zamanında değil, Hristiyan Kilisesi'nin kurulma döneminde bastırılmış ve sindirilmiştir. Başka bir deyişle Atina felsefi Hristiyan teolojisinde baki kalmıştır. İyonyalıların sunduğu gibi bir evrim teorisiye Batı'da modern fiziğin gelişmesiyle bile geri dönmemiştir. Aristoteles felsefesinin büyüğü, Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) kitabına kadar özünde reddedilmemiştir.¹⁸

Darwin'den önce de evrim teorileri vardı. Örneğin Leibniz inorganik maddelerden bitkilere, hayvanlar, insanlar ve sonra Tanrı'ya doğru bir evrim görüyordu. Ancak bu Aristoteles'ten köklü bir ko-

17. Diodorus Siculus, *The Library of History*, İng. çev. C. H. Oldfather, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, 1. Kitap, 8. Bölüm, penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/. Karatani Benjamin Farrington'dan alıntılıyor: *Greek Science*, Chester Springs, PA: Du-four Editions, 1981.

18. İyonya evrim teorisi Roma İmparatorluğu'nun düşüşü ve Katolik Kilisesi'nin yükselişiyle ortadan kaybolmakla birlikte İslami düşünüşe geçmiştir, bunu unutmamalıyız. Bilhassa 9. yüzyıl âlimi El Cahiz (781-868) *Kitab el-Hayavan* adlı eserinde canlı organizmanın varoluş şansını ve çevrenin etkisini "varoluş mücadelesi" olarak tarif eder. İbn-i Miskeveyh (932-1030) yaşam formlarının ardışıklığını bir tür evrim olarak betimler; ona göre buhar su biçimini alır ve zaman içinde bunu mineraller, bitkiler, hayvanlar, primatlar ve sonra insanlar takip eder. İbn-i Heysem (965-1040), İbn-i Haldun (1332-1406) ve başkaları da evrimle ilgili tartışmalara dahil olmuştu. Bu âlimlerin çalışmaları Latinceye çevrilmiş ve Rönesans düşüncesinde doğrudan bir tesire yol açmıştı.

puş değildi. Başka bir deyişle, burada evrim bir tasarlayıcı olarak Tanrı'nın perspektifinden, yani teleolojik olarak anlaşıyordu. Darwin'in teorisinde çığır açıcı olan, evrimin bir teleoloji olmadan kavranmasıdır. Bunu, Darwin'in teleolojik çağrışımlarla yüklü olduğu için *evrim* kelimesini kullanmaktan kaçınıp onun yerine "değişerek türeme" ifadesini kullanmasında görebiliriz.

Darwin bu düşünce tarzına felsefi spekülasyonla ulaşmamıştı. Cinsi iyileştirme (özellikle güvercinlerle ilişkili) hakkında epeyce araştırma yapmış ve doğal seçilimi daima bu süreçle bağlantılı olarak kavramıştı. Çiftleştirmenin (insanların gerçekleştirdiği seçim) doğal seçimden (doğanın gerçekleştirdiği seçim) nasıl farklı olduğu sorusuyla boğuşuyordu. Halbuki bu da yapma edimiyle oluş arasındaki farkı sorgulamakla aynıydı. Başka bir deyişle Darwin, oluşu üretici faaliyetlerine dayalı deneyimleri temelinde anlamaya çalışan İyonyalı doğa filozoflarının ve onların haleflerinin uğraştığı sorunla karşı karşıyaydı.

Darwin doğal seçilimi çiftleştirmeye atıfla düşünmekle birlikte ikisi arasında bir ayrım yapıyordu. Yeni türler rasgele mutasyon sonucunda doğar. Bunlardan bazıları doğa onları fiilen seçmiş gibi hayatta kalır. Darwin daha sonra Spencer'in *en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması* terimini neden ödünç aldığını açıklamıştı. Fakat en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması fikri genel olarak mutasyonun sabit bir yönü veya hedefi varmış gibi anlaşılır. Yani evrime eski anlamı iade edilir.

Darwin'in çığır açıcı önemi, olumsuzluğu temel alması ve her türlü teleolojiyi reddetmesidir.¹⁹ Bu sayede Darwin, uzun zamandır Aristotelesçi düşünce tarafından bastırılan İyonyalı düşünüş tarzını

19. Biyolog Motô Kimura sözde Darwin karşıtı bir nötr moleküler evrim teorisini geliştirmiştir. Teorisine göre varyasyonların çoğu organizmanın hayatta kalması için faydalı veya zararlı değil, nötrdür. Bununla birlikte Darwin genelde inandığı gibi varyasyona bir yönelimsellik veya teleoloji yüklememiştir. Bu yanlış anlama Darwin'in "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" terimini Herbert Spencer'dan almasından kaynaklanır. Doğal dünyada hayatta kalanları en iyi uyum sağlayanlar olarak görmek için geriye dönük bir perspektiften bakmak gerekir, bu da daha önce çürütülmüş olan teleolojiyi geri getirir.

–bilerek ya da bilmeyerek– geri getirdi.

İyonya'nın doğa felsefesine yakın bir dikkat gösteren ve Darwin'in çağdaşı olan bir düşünür daha vardır. Bu, Darwin'e *Kapital'* in bir kopyasını veren Marx'tı. Marx'ın doktora tezinin başlığı "Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark" idi. Epikuros Demokritos'un atomizmini ve mekanist determinizmini kabul etmiş ve miras almıştı; bununla birlikte atomsal harekete öngörülemez bir sapma da dahil etmişti. Ancak genç Marx'ın tezinde işaret etmek istediği şey yalnızca ikisi arasındaki fark değildi. Gerçek hedefi her ikisine de karşı olan Aristoteles'ti.

Marx bir yana duyumcu ve mekanist-determinist olan, bu ölçüde de kuşkucu bir konum benimseyen Demokritos'u, diğer yanaysa teleolojik ve rasyonalist bir dünya görüşü olan Aristoteles'i koyuyordu. Daha sonra da ikisinin arasına, rastlantısal atomsal sapmayı ileri süren bir materyalist olan Epikuros'u yerleştiriyordu. Marx'a göre sonuçta teleolojik görünen bir varyasyon getiren şey, her ne kadar mekanistik olsa da atomsal hareketteki bu sapmaydı. Bu şekilde genç Marx atomsal sapma fikrine dayanarak, Epikuros'ta hem teleolojiyi hem de mekanistik determinizmi eleştirmeye yönelik bir çaba olduğunu keşfetti. İyonya okulunun düşüncüsü bu şekilde Marx'ın materyalizminde tekrar canlanmıştı.

Birçok açıdan İyonya okulunun düşünce şekli bugün bile hayati bir öneme sahiptir. Daha önce tartışıldığı üzere, maddeyle hareket arasında bir ayrım görmeyen İyonya okulunun düşüncüsü büyüsel olarak görülmüştür. Aslına bakılırsa modern fizik bu ikisinin ayrımı üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte Descartes'ın gösterdiği gibi, böyle bir ayrımın temel dayanağı Tanrı veya tanrı benzeri bir perspektiftir. Başka bir deyişle bu hususta modern fizik Aristotelesçi metafizik veya teolojiyi miras alır. Kuantum mekaniğiye bu perspektifi kesin olarak değiştirir; bir anlamda maddeyle hareketin ayrılmaz olduğu yönündeki İyonya kökenli görüşü geri getirir. Yani kuantum (ışık veya elektron) aynı zamanda hem parçacık (madde) hem de dalgadır (hareket).

İyonya Sonrası Düşünce

PYTHAGORAS

Ruh Göçü Fikri

Doğa felsefesi yalnızca doğa hakkında bir araştırma değil, *physis* perspektifinden bu dünyayı anlama girişimidir. Öyleyse aynı zamanda bir toplumsal felsefe olarak da görülmelidir. Doğa felsefesi maddenin kendiliğinden hareketini ve maddeyle hareketin ayrılmazlığını vurgular. Peki bir toplumsal felsefe olarak okunduğunda bunlar ne anlama gelir? İnsanların bireysel varoluşlarının hareketliliklerinden ayırlamayacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, hareket imkânı olmadan birey yoktur.

Örneğin kabile tarzı bir kolektif ve uzantılarından oluşan bir toplumda insanlar topluluğa tabidir. Sonuç olarak orada birey yoktur. Polis, bireyler arası uzlaşma veya anlaşma temelinde kurulma ilkesine dayanır. Bununla beraber, Yunan şehir-devletleri gerçekte farklı kabilelerin federasyonları olarak kurulmuştu ve bu kabilelerin fertleri onlara kendi seçimleriyle katılmamış, kabilelerin içine doğmuştu. Bireysel seçim yalnızca bireyler kabile mensubiyetine tabi olmadığına ve istediklerinde başka bir yere gitme özgürlüğüne sahip olduklarında mümkündür. Bu koşullarsa sadece İyonya gibi koloni şehirlerinde vardı. Polis'in ilkeleri bu yüzden İyonya'da ortaya çıkmıştı ve oradan Yunan anakarasındaki şehirlere yayıldı.

İyonya polis'inin yurttaşları oraya göç etmişlerdi ve istedikleri zaman yine başka bir yere gidebilirlerdi. İnsanların tam da özgür olmaları sebebiyle eşit oldukları izonomiyi (hükmetmenin olmaması)

mümkün kılan koşullardan biri budur. Fakat kolonicilerin hareketi devam ettikçe sonunda yerleşimin olmadığı boş alanlar azalacaktır. Boş alanlar azaldığındaysa polis içinde servet eşitsizlikleri, ege-menlik ve itaat ilişkileri ortaya çıkacaktır. Böyle eğilimler 6. yüz-yılın ilk yarısında İyonya şehirlerinde bariz hale geldi.

Aynı dönemde buna yanıt olarak toplumsal reformlar görülmeye başladı. Bunun bir örneği, arkadaşı Polykrates ile birlikte polis'te toplumsal reform yapmaya kalkışan Pythagoras'ın (MÖ 582-497) yaşadığı Samos Adası'nda gerçekleşti. Söz konusu reform izonomi-yi geri getirmek üzere tasarlanmıştı. Gelgelelim, ekonomik eşitsiz-likle baş etmek için tek seçenekleri çoğunluğun egemenliğini, yani demokrasiyi benimsemektir. Bu çaba başarıya ulaşsa da süreç içinde Polykrates yavaş yavaş bir tiranın otoritesine kavuştu. Pythagoras ise arkadaşını eleştirerek Samos Adası'nı terk etti.

İmparatorluk çatısı altında şehir-devletleri yönetmenin standart aracı bir tiranın başa geçirilmesi olduğu için, Lidya ve Pers İmpa-ratorluğu'nun buyruğuna girdikten sonra İyonya şehirleri kendili-ğinden tiranlığa boyun eğdi. Ama tiranlığın veya tiranlığa benzer koşulların İyonya şehirlerinde daha önce ortaya çıktığını vurgula-mak lazım. Tam da işlerin bu gidişatı nedeniyle Thales'in polis'lerin federasyon kurmasına yönelik çağrısı yanıt bulamamış ve İyonya şehirleri bir bir komşu imparatorların eline düşmüştü. Atina'da Pei-sistratos'un tiranlığı eski aristokrasinin gücünü kırmanın bir yolu olarak ortaya çıkmıştı. Tiran halkın desteğine sahipti. Öte yandan Samos'ta asıl durum izonomiydi ve tiranlık izonomiyi geri getirme-yi hedefleyen bir demokrasi içinden çıkmıştı.

Pythagoras'ı düşünürken bu deneyimin akılda tutulması şarttır. Samos'u terk ettikten sonra Pythagoras gezgin bir yaşam sürdü ve çeşitli söylentilere göre Mısır, Pers İmparatorluğu, Orta Asya, Gal-ya, Hindistan gibi yerleri ziyaret etti. Her türlü bilgiyi özümledikten sonra yaklaşık altmış yaşındayken Güney İtalya'da Kroton şehrine yerleşti ve orada ezoterik bir mezhep kurdu. Bu nedenle Pythago-ras'ın İyonya'daki deneyiminden kopan düşüncelerinin neredeyse tamamıyla Asya'daki deneyimlerinden kaynaklandığı düşünülür.

Pythagoras'ın örneğin ruh göçü kavramını Antik Yunan dünyasına soktuğu söylenir. Bu doktrine göre ruh aslen ölümsüzdür, yani özünde ilahidir; ama cehalet nedeniyle kendimizi kirletiriz ve günahı telafi etmek için ruh, bedenın mezarına gömölür. Hayat diye adlandırdığımız dünyevi mecrada varoluş tarzımız aslında ruhun ölümünden ibarettir. Kökendeki ilahi doğa geri kazanılmadıkça insan sonsuza kadar ölüm ve yeniden doğuş döngüsünde kapana kısıılır. Bu döngüden kaçmak için ruh bilgiyi (*sophia*) aramalıdır.

Bu anlamda *philo-sophia* (veya felsefe), ruhu ruh göçünden kurtarmanın bir yoludur. Diogenes Laertios, Pythagoras'ın felsefe (bilgi sevgisi) kelimesini kullanan ve kendisini filozof (bilgi sevdalısı) olarak tanımlayan ilk kişi olduğunu yazar. Pythagoras yaşamı, en arzulanan konunun izleyicinin konumu olduğu festival oyunları ile karşılaştırmıştı. Bir yarışmacıdan ziyade izleyici olmak, tefekkür veya *theoria* aracılığıyla hakikati kavramak anlamına gelir. Platon, Pythagoras'ın düşüncesini çeşitli şekillerde devralmıştı. Örneğin ruh göçü doktrini *Phaidros*'ta dile getirilir. Ayrıca *Phaidon*'da Pythagorasçıların ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi idealar teorisini doğurur. *Menon*'da anımsama (*anamnesis*) teorisinin Pythagoras'ın ruh göçü teorisine dayandığını görürüz.

Bununla birlikte, ruh göçü ve tefekkür nosyonlarını ilk ortaya atan Pythagoras değildir. Gezgin yıllarında bulunduğu Asya'da, bilhassa da Hindistan'da bunlar sıradan düşüncelerdi. Ayrıca ruh göçünü öğreten Orfizim çoktan Antik Yunan'da yayılmıştı. Öte yandan İyonya'da bu düşünce genel kabul görmemişti. Muhtemelen Pythagoras'ın kendisi de bu fikirleri reddederdi. Bunları Asya'nın farklı bölgelerini gezdiği o uzun dönemde kabul etmesinin asıl nedeniyse, Asya'daki düşüncelerden ziyade İyonya'daki kendi deneyimiydi.

Güney İtalya kıyısında bile ruh göçü kavramını ilk savunan Pythagoras değildi. Orfizim orada çoktan yerleşmişti. Orfizim, bir kişi ezoterik topluluğuna törenle kabul edilirse, hayvan etinden uzak durur ve iyilik yaparsa öteki dünyada onu mutluluk ve saflığın beklediğini öğretir. George Thomson, Pythagorasçı tarikatın Güney İtalya'da gelişmesinin nedeninin bölgenin geri kalmışlığı olduğunu

ileri sürer. “Bakış açısı çoğunlukla seküler ve rasyonel olan İyonyalılardan farklı olarak bu batılılar düşüncelerinin dini eğilimi ve kehanet ve mucizelere inançlarıyla tanınır. Bu açıdan, tarihlerinin koşulları nedeniyle kabile kökenleriyle temaslarını koparmamış İbranilere benzerler.”¹ Orpheus mezhebinin popülerliğini ve Pythagorasçı mezhebin bölgede kök salma kolaylığını izah eden bu yorumun doğruluğunu teslim etmek lazım.

Gelgelelim, mesele Güney İtalya halkının karakteri değil, İonya’nın “son derece seküler ve rasyonel dünya görüşü”yle yetişmiş Pythagoras’ın neden böyle bir yola saptığıdır. Pythagoras’ın mezhebi Orfizim’le benzerlik taşısa da birçok noktada farklıydı. Örneğin Orfizim’in koruyucu ilahı Dionysos’ken, Pythagoras’m ilahı birçok İyonya şehrinin koruyucu tanrısı olan Apollon’du. Bu ise Pythagoras’ın İyonya’yla olan sıkı bağlarını gösterir. Daha da önemlisi, Güney İtalya’da yaygınlaşmış olsa da Pythagoras hareketinin kaynağı İyonya’ydı – ya da daha doğrusu, son derece rasyonel ve dünyevi olan İyonya’nın düşüşü. Başka bir deyişle, bu akım Pythagoras’ın kendi siyasi hüsrana deneyiminden geliyordu.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir husus daha var. *Tefekkür* teriminden yola çıkarak, Pythagoras’m dünyaya karşı pasif, ilgisiz bir tutumu salık verdiği düşünülmemelidir. Pythagoras’ın Samos’taki toplumsal reform çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştı, fakat Güney İtalya’daki Kroton’a yerleştikten sonra kendini tecrit edip tefekküre dalmak yerine Pythagoras yine aktif toplumsal pratiğe dönmüştü.

Kuşkusuz Pythagorasçı mezhepte üyelerin cinsel perhiz uygulaması, et yemekten kaçınması ve sessizlik içinde dikkatlerini ruha odaklaması zorunluydu. Bununla birlikte, Orfizim’den farklı olarak Pythagorasçı hareket özünde siyasaldı. Örneğin Kroton’da Pythagorasçılar metal paraların dökümüyle meşgul olmaya başlamış ve tabanlarını oluşturan yükselen tüccar ve üretici sınıfıyla bağları sayesinde şehrin siyasetine dahil olmuştu. Thomson şöyle yazar: “Kro-

1. George Thomson, *The First Philosophers*, s. 256.

ton'daki Pythagorasçılar yalnızca kabul görmüş nosyon ve geleneklere meydan okumakla kalmamış, aynı zamanda arazi sahibi aristokrasinin gücünü elinden alarak, meta üretiminin geliştirilmesinin teşviki için kullanmıştır.”² Sonuç olarak Kroton Güney İtalya'da önder polis haline geldi.

Bu ise Pythagoras'ın Kroton'a apolitik bir tefekkür topluluğu kurmak üzere gelmediğini gösterir. Tam tersine, Samos'ta başarısız olmuş toplumsal reformları orada tekrar işlemeye koyulmuştu. Pythagorasçı mezhepte belirleyici etken buydu. Pythagoras, kadın erkek tüm üyeler için komünist bir toplumda ekonomik eşitliği hedefliyordu. Sonuç olarak örgütüyle devlet arasında kaçınılmaz bir şekilde uzlaşmazlık boy gösterdi ve nihayetinde de örgüt ortadan kaldırıldı. Üyeleri çeşitli bölgelere dağıldı ve gizli bir topluluk olarak yeraltında varlığını sürdürdü.

İkili Dünya

Pythagoras'ın İyonya'daki deneyimine biraz daha yakından bakalım. Pythagoras ve arkadaşı Polykrates'in amacı, sınıf ayrılıklarının olduğu bir topluma izonominin geri getirilmesiydi. Serveti yeniden dağıtmanın aracı olarak demokrasiyi (çoğunluğun yönetimi) benimsediler. Bununla birlikte, bu çabalardan doğan şey tiranlık oldu. Pythagoras bunu, Polykrates'in şahsi hırsının bir sonucu olarak görmüş gibidir. Gelgelelim bu, şahsi hırs meselesi değildir. Aslına bakılırsa Polykrates'in kendisi otoriter bir konum peşinde koşacak türde biri değildi. Nitekim sonraki nesiller onu Herodotos'un aktardığı bir anekdot üzerinden tanır: Buna göre Polykrates kâhinlerin uyarılarına rağmen Sardis'e ve böylelikle kendi suikastına doğru yola çıkmıştır.³ Polykrates'in tiran konumuna yerleşmesi daha ziyade, gereksinimlerini ve isteklerini gerçekleştirebilecek güçlü bir lider

2. Thomson, *The First Philosophers*, s. 254.

3. Polykrates'ten birini ziyaret etmesi istenmiş, o da bir kâhin bu kişinin onu öldüreceği kehanetinde bulunduğu halde yola koyulmuş ve kısa süre sonra öldürülmüştür. Psikolojide kendi kendini cezalandırma arzusu Polykrates kompleksi olarak adlandırılır.

talep eden Samos halkının hararetili desteği nedeniyledir.

Pythagoras'ın Güney İtalya'da kurduğu dinsel mezhebin karakteri, İyonya'daki deneyiminden çıkardığı dersleri gösterir. Birincisi, hiçbir şey insanların özgür iradesine bırakılamaz. Aksi takdirde tam da insanların özgürlüğünü ortadan kaldıran otoriter bir sistem ortaya çıkacaktır. İkincisi, lider, beden (duyarlılığın) kısıtlamalarının ötesindeki bir filozof olmalıdır, yoksa bir diktatöre dönüşür.

Pythagorasçı mezhebin üyeleri tamamıyla eşitti, ama özgürlükleri yoktu. Bütün doktrin bizzat Pythagoras'tan geliyordu. Kendisi mutlak otoriteye sahip bir guruydu. Fakat Pythagoras'ın düşüncesi-ne göre guru diktatör değildir. Ayrıca, genellikle özgürlük olarak anlaşılan şey de hakiki özgürlük değildir: Bedenin ve duyumsananın egemen olduğu bir varlık halidir. Hakiki özgürlük diğerleriyle ilişki içinde değil, her bireyin kendi ruhunu beden denen hapishaneden özgürleştirmesiyle gerçekleşir.

Pythagoras bilgi ile bilgi olmayan arasında net bir ayrım yapıyordu. Onun sisteminde duyular üzerinden elde edilen bilgi, bilgi olmayandır ve hakiki bilgi bunu aşar. İşte bu nedenle ilk filozof veya bilgi sevdalısı olarak adlandırılır. Bununla birlikte –ruh göçü kavramı gibi– böyle fikirler de Asya'da yaygındı. Nietzsche hakikat ile yanılsamanın ikili dünyasına dair bu tür teoriler hakkında şunu söylemişti:

Böyle bir ayrımın –yani insanın *bu* dünyayı “görünüm dünyası” ve *öteki dünyayı* “gerçek” dünya kabul etmesinin– mümkün olmasının kendisi semptomatiktir.

“Öteki dünya” fikrinin kökenleri filozoftur.

Nedenlerin ve mantıklı fonksiyonların yeterli olduğu bir nedenler dünyası yaratan filozof: “gerçek” dünyanın kökeni budur.⁴

Ne var ki bu görüş Asya'da yaygın olan ikili dünya fikrini Pythagoras'ın fikrinden ayırt etmemize yardımcı olmaz. Önemli olan şu ki, Pythagoras'ın ikili dünyası, ikili dünya doktrininin yalnızca bir

4. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2017, s. 388; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

başka çeşitlemesi değildir. Pythagoras ikili dünyanın reddedildiği İyonya toplumundaki deneyiminden sonra bu teoriye varmıştır. Bunun dikkate alınmadan Pythagoras'ın ilk filozof olarak selamlanmasının tersinden bir yaklaşım olduğu ve bu durumun tarihsel gerçekliği kavranamaz.

İkili dünya teorisi veya hakiki dünyanın farkına varanlar ile duyular dünyasında hapis kalanlar arasındaki ayrım, emeğin zihinsel ve maddi olarak ikiye ayrılmasına dayanır. Marx şöyle yazar:

[Toplumsal erken dönemlerinde verimliliğin ve gereksinimlerin artmasıyla], başlangıçta yalnızca cinsel birleşme eyleminde görülen, sonralarıysa doğal yatkınlıklar (bedensel güç vs.), ihtiyaçlar, tesadüfler vb. sayesinde kendiliğinden veya “doğallığında” ortaya çıkan işbölümü gelişir. İşbölümü, ancak maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği andan itibaren gerçek anlamda işbölümü halini alır. [Marx'ın kenar notu: İdeologların ilk örneği *rahipler* aynı döneme rastlar.] Bu andan itibaren bilinç, mevcut pratiğin bilincinden farklı bir şey olduğunu gerçekten sanabilir; gerçek bir şey tasavvur etmeksizin *gerçekten* bir şey tasavvur ettiğini sanabilir. Bu andan itibaren bilinç kendini dünyadan özgürleştirip “saf” teorisinin, teolojinin, felsefenin, ahlakın vb. yaratımına geçecek yetidedir artık.⁵

Bu tür bir işbölümü kabile toplumunda gelişmemiştir. Fakat devlet toplumunun ortaya çıkışıyla işbölümü de ortaya çıkar ve ruhban sınıfının egemenliğiyle sonuçlanır. Nitekim Mısır, Babil ve Hindistan gibi büyük medeniyetlerde olan buydu. Sonuç olarak ikili dünya fikri yaygınlaşmıştı. Fakat İyonya'da işler böyle ilerlemedi. Bunun nedeniyse İyonya'nın az gelişmiş olması değildi. İyonyalılar Asya medeniyetlerinde bu tür gelişmiş bir işbölümü olduğunun gayet iyi farkındaydılar, ama bunu uygulamayı reddettiler. Asya medeniyetini kısmen özümserken kendi tarzlarını geliştirmeye koyuldular.

Asya medeniyetlerinde “ideologların ilk örneği, *rahipler*” teknik ve bilimsel meseleleri tekeline almıştı. Öte yandan böyle bir tekel

5. Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 38-39; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

İyonya'da gelişmedi. Bir anlamda rahiplerin ve bürokratların gücü, öğrenilmesi zor yazı sistemlerinin veya okumayla edinilebilecek bilginin tekeline dayanıyordu. Tersine, İyonyalılar Fenike yazısını herkesin kolaylıkla öğrenebileceği fonetik bir alfabeye uyarlamıştı. Ayrıca madeni para basmış ve Asya devletlerinde bürokrasi tarafından yönetilen ticaret, fiyatlandırma ve ekonomik siyasetin diğer meselelerini pazara bırakmışlardı. Bu koşullarda bürokrasi ve ruhban sınıfının hiçbir özel otoriteyi sürdürme imkânı yoktu.

İyonya şehirleri her ne kadar Asya'dan ileri düzeyde bilimsel bilgi edinmiş ve daha sonra bunları kendi tarzlarınca geliştirmiş olsalar da, maddi ve zihinsel işbölümü asla kök salmadı. Örneğin, Thales'le başlayan doğa filozofları Pythagoras'ın tanımına göre filozof değildi. Thales Mısır'da bir inşaat mühendisi olarak çalışmış olmanın yanı sıra matematikçi, astronom ve siyasetçiydi; trigonometriyi geliştirmiş ve bir güneş tutulmasını tahmin etmişti. Burada söylemek istediğim Thales'in on parmağında on marifet olduğu değil. Saygınlığı sayesinde bilge ve akıllı bir adam olarak tanındığı doğru. Fakat bir filozof değildi, zira İyonya'da filozof olan ile olmayan arasında böyle bir ayırım yoktu, yani hiçbir zaman ikili dünya kurulmamıştı.

Bunun nedeni izonomidedir. İzonomi hiçbir özel statü, imtiyaz veya makama müsamaha etmez. İyonyalı doğa filozofları Olimpos'un kişileştirilmiş tanrılarını ortadan kaldırdığında profesyonel rahipleri ve ayin yöneticilerini de reddetmişti; bu da, örtük maddi ve zihinsel işbölümünü reddettikleri anlamına gelir. Dahası, akıl ile duyarlılık, bilgi ile bilgi olmayan, hakikat ile yanılısma ayrımlarıyla ikili dünyayı reddettiklerini de ima eder.

Buradaki soru, böyle bir ortamda yetişmiş Pythagoras'm nasıl olup da ikili dünya teorisini savunan ilk kişi veya ilk filozof olduğudur. Daha önce belirtildiği gibi, bu görüşün kaynağını Asya'da aramak hata olacaktır. Pythagoras'ın ikili dünya fikri, İyonya'daki deneyiminden kaynaklanır. Pythagoras izonomiyi daha önce başarısızlıkla sonuçlandığı bir topluma geri getirmeyi amaçlamıştı, ama karşısındakiler artık önceki özgür ve bağımsız yurttaşlar değildi. Daha ziyade bir tirana gönüllü olarak boyun eğecek insanlardı. Ay-

rica insanların talep ettiği tirana dönüşen arkadaşı Polykrates de izonomi ruhunu kaybetmiş, bu da Pythagoras'ı değiştiren bir deneyim olmuştu.

Pythagoras demokrasinin tiranlığa dönüşmesine şahit olduğu acı deneyim nedeniyle demokrasiyi reddetmişti. Yine de izonomi ilkesinin kendisini terk etmedi. Bununla birlikte izonomiye giden yolun demokraside değil, filozofun hükümdarlığında olduğu kanısına vardı. Bunun sonucunda izonomi arayışı, izonomiye bir anlamda en aykırı siyasal biçime ve doğa felsefesine en aykırı felsefeye vardı.

Yine de Pythagoras'ın izonominin peşinden gittiğini teslim etmemiz gerekir, her ne kadar bu kendine yabancılaşmış bir izonomi biçimi olsa da. Pythagorasçı hareket oldukça siyasaldı ve eşitliği tam olarak gerçekleştirmeyi hedefliyordu. Bu bağlamda Pythagoras'ın mirasını devralan Platon'du. Platon'un diyaloglarında idealar teorisi ve filozof-kral kavramı sanki Sokrates'in fikirleriymiş gibi sunulur. Fakat bu Sokrates tarzı değil, açıkça Pythagoras tarzı bir düşünüş biçimidir. Platon Pythagoras'tan yalnızca matematik veya ruh göçü kavramını miras almamıştır. Platon'un siyasi düşüncesinin merkezinde Pythagorasçı bilinç yer alır.

Platon gençken siyasetçi olmayı istiyordu, ama Sokrates'in Atina'daki demokratik hizip tarafından idam edilmesiyle (MÖ 399) kati bir yenilgi yaşamıştı. Aile statüsü nedeniyle soylularla aynı konumda olan Platon için bu olay kamu hayatına giden yolu fiilen kapatmıştı. Bu noktadan sonra geriye bir tek filozofun yolu kalıyordu. Pythagoras gibi Platon da daha sonra Atina'dan ayrılıp sürgüne gitti ve bir süre gezgin bir hayat sürdükten sonra sonunda Güney İtalya'daki Taranto'da Pythagorasçılar arasında öğrenim gördü. Atina'da Platon'un kuracağı akademi elbette Pythagoras okuluna dayanıyordu, fakat devraldığı miras bununla kısıtlı değildi. Platon Pythagorasçıların siyasetinde, uzun zamandır demokrasiye beslediği kuşku-culuğu ve ayrıca demokrasinin aşılmasının anahtarını buldu.

Matematik ve Müzik

Pythagoras'm İyonyalı bir siyasal bağlamdan çıktığı genelde görmezden gelinir. Bu ise onun İyonya'nın entelektüel bağlamındaki kökeninin de unutulması demektir. Örneğin Cornford, felsefenin kökeninin mistik tarikatlara ve büyüsel geleneklere dayandırılması gerektiğini ileri sürerek Pythagoras'm düşüncesinin kaynağını Kuzey Yunanistan'ın şamanizminde konumlandırır.⁶ Ancak bu tespit, Pythagoras'ın düşüncesinin Asya'da dolaşımda olan ruh göçü veya beden/ruh ikiliği nosyonlarına indirgenmesiyle benzer şekilde, asıl noktayı ıskalar. Asıl nokta, Pythagoras'ın köklerinin İyonya entelektüel geleneklerinde olduğudur. Pythagoras gerçekten de ikili dünyayı onaylamış, ama bunun temelini ruh göçünden ziyade matematikte aramıştı. Bu ise prototipik olarak İyonyalı bir düşünce çizgisine işaret eder. Bununla birlikte, Pythagoras bu geleneği içeriden reddetmeye çabalamıştı.

Matematik aslen Asya'da pratik bir bilim olarak gelişti. Fakat yazma ve okumada olduğu gibi ruhban sınıfının tekeline alınmış bir bilgi türüydü. Örneğin Mısır'da matematik, Nil'in mevsimsel olarak taşması sonrasında arazilerin haritasını çıkarma gereksinimiyle gelişmişti. Bundan geometri olarak jeodezi doğdu, ama söz konusu çalışmalar rahipler tarafından yürütülüyordu ve halka açık değildi. Matematiğin bir başka kaynağı, büyük ölçekli sulamalı tarım gereksinimleriyle Babil astronomisinin gelişmesiydi; ama astronomi araştırmaları ruhban sınıfı tarafından astrolojiden ayırt edilemeyecek bir biçimde ilerletildi. İyonya'daysa bilgi ruhban sınıfının tekelinde değildi. Astronomi alanında Babil'den gelen gelişmeler kabul edildiyse de büyü ve ruhbanlıkla bağıni kuran astroloji kabul görmedi. İyonyalılar tanrıları sahneden kovmuştu.

Bu anlamda Thales ve diğerleri tarafından geliştirilen matematik pratikti ve hiçbir şekilde mistik değildi. İyonya'da matematiğe

6. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, New York: Harper and Brothers, 1952.

yönelik ilginin artmasının nedeni her şeyden önce para ekonomisinin gelişmesinde yatar. Buna göre her şeyin değeri para bakımından ölçülür. Doğal olarak sayı temel hale gelir. Kroton'daki Pythagorasçıların metal para basımıyla meşgul olması, Pythagoras'ın İyonya'daki geçmişinin bir sonucudur. Pythagoras matematikle ilk kez böyle bir ortamda karşılaşmıştı. Yani matematik onun için asıl olarak pratik bir meşgaleydi.

Gelgelelim, Pythagoras İyonya'dan ayrıldıktan sonra matematik bu pratik yönünü kaybetmeye ve mistik bir karakter kazanmaya başladı. Pythagoras matematiği daha ziyade müzik ve astronomiyle ilişkili olarak kullanmaya başladı. Her ne kadar iki alanın da pratik uygulamaları olsa da, Pythagoras onları faydalarıyla ilgilendiği için kullanıyor değildi. Pythagorasçılar için bilhassa müzik, ruhu arındırmanın ve reenkarnasyon döngüsünden kurtarmanın bir aracıydı. Örneğin, Pythagoras'ı en çok meşhur eden matematiksel başarı aralık ve entonasyon gizemlerine ışık tutmasıdır. Tek telli bir çalgının tel uzunluğunu değiştirmeye dayanan ampirik bir süreçle, müzik gamındaki ana aralıkların kesin oransal ilişkiler olduğunu keşfetti: yani, oktav = 2:1, beşinci = 3:2, dördüncü = 4:3 vb.

Elbette akorlar Pythagoras'tan önce de pratik olarak kullanılıyordu. Onun açıklığa kavuşturduğu nokta, müziğin büyüsel gücünün sırrının, sayıların oransal ilişkilerinde yattığıydı.⁷ Başka bir deyişle düşünüş tarzı büyüsel değil, oldukça rasyonel ve bu anlamda hâlâ İyonyalıydı. Öte yandan faydacılık karşıtıydı. Örneğin en çok Pythagoras teoremiyle tanınmasına rağmen bu onun keşfi değildi. Kil tabletlerde muhafaza edilmiş malzemelerden, bu temel ilişkile-

7. Pythagorasçıların ticareti metal para basmaktı. Fakat daha sonra simyacıların düşüneceği gibi, metallerin kendisinde bir güç olduğunu düşünmüş olmaları muhtemel değildir. Paranın gücü neden kaynaklanır? Marx bu sorunu *Kapital*'de ele alır. *Kapital*'de paranın gücünün, altın ve gümüşün maddi özelliklerinde değil, meta mübadelesiyle oluşan toplumsal ilişkilerde yattığını gözlemler. Burada tüm metalar kendi değerlerini tek bir değer biçimine, yani para biçimine göre ifade eder. Bu ise o konumdaki tek metaya özel bir güç atfetmekmiş gibi görünecektir. Fakat müziğin büyüsu gibi paranın büyüsu de ilişkinin kendisinde yatar.

rin Babil'de zaten gayet iyi bilindiğini biliyoruz. Aslına bakılırsa Babilliler pratik nedenlerle daha önce bir cebir biçimi geliştirmişti ve ikinci dereceden denklemler üzerine sistemli bir spekülasyon vardı. Buna karşılık, Pythagoras teoreminde gördüğümüz gibi, Pythagoras'ın tam sayılara olan takıntısı cebrin olanaklarını engelledi. Pythagorasçı matematiğin Platon ve Eukleides gibi vârisleri matematiği mantıksal kanıt bakımından geliştirebilmiş olsalar da uygulamalı matematiğin gelişimine herhangi bir katkı yapmadılar.

Pythagoras ayrıca kendini astronomiye de vermişti. Babil'de astronomi astrolojinin bir parçası, yani yıldızların hareketlerinden dünyadaki fenomenleri okumanın bir aracı olarak geliştirilmişti. Bunun mistik bir yönü vardı, ama aynı zamanda araçsal bir amaca dayanıyordu. Pythagoras böyle bir güdüyü paylaşmıyordu. Pythagoras'ın tek ilgisi, göksel hareketlerde gizli olan matematiksel yapıyı bulmaktı.

Astronomi, matematiğe en fazla önem veren araştırma alanlarından biridir. Göksel cisimler nesneler olarak değil, yalnızca ilişkiler veya dönüşüm yasaları olarak keşfedilebilir. Örneğin, sistemli bir inceleme olarak astronomi ortaya çıkmadan önce insanlar takımyıldızları ve bunların dayandığı efsaneleri biliyordu. Bir takımyıldızı bilmek, gece göğünde dağılmış yıldızların sürekli değişen konumunun değişmeyen yapısını kavramaktır. Elbette insanlar çok erken bir dönemden itibaren yapılarının farkında olmadan takımyıldızları ayırt etmişti; tıpkı kesin oransal ilişkilere dayandıklarını fark etmeksizin akor ve harmonileri kullandıkları gibi. Pythagoras ise harmonilerin sırrını açığa çıkarmıştı. Aynı şekilde göksel hareketlerin sırrını da açığa çıkarabileceğini düşünüyordu. Onun için astronomi, göksel kürelerin müziğini dinlemektir. Bir enstrüman çok daha yüksek bir oktavda akort edildiğinde insan kulağı tarafından işitilmez hale gelir. Tersinden bakarsak, insanlar tarafından işitilmez olsa da, hi, matematiksel kavrayışla göksel kürelerin müziğini bilebiliriz. Duyuları aşan bir müziktir bu.

Pythagoras işte buna dayanarak ikili dünya fikrini (duyumsana-bilen dünya ile duyuların ötesinde bir dünya) savunmaya başladı.

Başka bir deyişle ikili dünya teorisi matematikten gelmişti. Matematiğin amacı, bir nesnenin diğeriyle ilişkisini kavramaktır. Bu şekilde düşünüldüğünde bir sorunla karşılaşırız: Nesneler vardır ve nesnelerin birbirleriyle ilişkisi de vardır. Fakat bu ikincisi, nesnelerin kendisinin var olmasıyla aynı anlamda mı vardır?

Mesela harmoni örneğinde, tek tek sesler var olmasa bunların oranları da var olmaz. Tersinden bakarsak, aralarında bir oran (yani ilişki) yoksa sesler müziğe dönüşemez. Bununla birlikte, tek tek sesler değişse de bu tür ilişkisel yapılar aynı kalır. Öyleyse şu soru ortaya çıkar: Sesler arasındaki ilişki, seslerin var olduğu gibi mi vardır? Aynen öyle, der Pythagoras. Yalnızca bu da değil, hakiki varoluş ilişkidedir. Bu şekilde Pythagoras matematiksel bir bilinçten yola çıkarak ikili dünya fikrine varmıştır. Bu da, onun görüşünün daha önceden yaygın olan ve ruh göçüne, ruhun ölümsüzlüğüne vb. dayanan ikili dünya nosyonlarından farklı olduğunu gösterir.

Pythagoras *arkhe*'yi (şeylerin ilkesi) sayıda konumlandırmıştı. Daha önce anahatlarını verdiğimiz gibi, bu hem İyonya doğa felsefesinin temel tavrına uygundu hem de söz konusu felsefenin temelden reddiydi. Çünkü Pythagoras'ın temel unsur olarak gördüğü şey *physis* değildi. Pythagoras sayıyı gerçeklik olarak görüyordu. Sayılar ilişkiler hakkındadır ve sayıların varoluş tarzı maddi şeylerinkiyle aynı değildir. İlişkileri daha gerçek olarak görmek ve sonra da bunları *arkhe*'de konumlandırmak, soyutlamayı gerçeklik olarak tanımlamaktır. İyonya doğa felsefesi Pythagoras'ta fiilen bir idealizm biçimine dönüşmüştü.

Hegel, Pythagoras'ın sayıyı gerçeklik olarak tanımlamasını idealar teorisine ilk adım gibi görür ve sayının, duyumsal şeylerle düşünce arasında orta noktada durduğunu düşünür. Sayı yalnızca düşüncenin bir başlangıcıdır, ama mümkün olan en kötü başlangıçtır. Başka bir deyişle, Pythagoras henüz saf düşünce düzeyine erişmemişti. Hegel'e göre bu düşünce düzeyine ilk olarak Platon'un idealarıyla ulaşılır. Fakat gerçek gidişat tam tersidir. Platon'un idealar teorisi ancak Pythagoras'ın sayıyı gerçeklik olarak tanımlamasını öncül almasıyla mümkün olmuştu.

Sözelimi Platon ideaya örnek olarak at nosyonunu verir. Platon'un düşüncesine göre tek tek atlar çeşitlilik içinde var olur, fakat her biri başka bir boyutta var olan bir at ideasının mükemmel olmayan bir parçasıdır. Bununla birlikte, idealara böyle bir örnek üzerinden yaklaşmak uygun değildir. Aslına bakılırsa burada idea ile kavramın özdeşleştirilmesini reddetmek kolaydır, Sokrates'in öğrencisi Anisthenes'in cevabında gördüğümüz gibi: "Platon, ben belli atlar görüyorum ama atlığı görmüyorum." Aristoteles de yalnızca tekil şeylerin gerçek olduğunu ve kavramın ancak tekil şeylerin gözlemlenmesiyle keşfedildiğini ileri sürerek Platon'un idealizmini aynı şekilde eleştirmişti. Bununla birlikte, Platon idealar nosyonuna, yani duyumsanan gerçeklikten farklı bir gerçekliğe böyle bir bakış açısından asla ulaşamazdı. Platon ideaları tekil nesnelerin varoluşu üzerinden değil, aralarındaki ilişkilerin gerçeklik olarak alınması üzerinden, yani matematiksel akıl yürütmeye kavramıştı.

Platon'un idealizmin temelini matematikte aradığı açıktır ve Akademi'nin girişinde "Geometri bilmeyen giremez" yazan bir tabela bulunduğuna dair meşhur bir söylenti vardır. Matematik söz konusu olduğunda ideaları reddetmek kolay değildir. İdealar reddedilse bile, ilişkilerin tekil nesnelerden bağımsız olarak var olduğu olgusu reddedilemez. Antik Yunan'ın modern bilime katkıları Demokritos ve Epikuros'un atom teorisiyle kısıtlı değildir ve "Doğanın kitabı matematiğin dilinde yazılmıştır" görüşünü izleyen bir düşünce tarzı içerir – her ne kadar Galileo'ya atfedilse de kökleri Pythagoras'a uzanan bir düşüncedir bu. Kopernik'in güneş merkezli teorisinin kökleri de Pythagoras'tadır.⁸

8. Anaksimandros yıldızların ateş küreleri olduğu görüşündeydi. Pythagoras'ın izinden giden Anaksagoras güneşin kırmızı bir sıcak taş olduğunu ve ayın top-raktan oluştuğunu ileri sürmüş ve göksel cisimlere karşı bu küfür nedeniyle Atina'dan sürülmüştü. Buna karşın, Pythagoras göksel cisimlere yalnızca ilişki perspektifinden bakmıştı, ama tabii bu, "göksel cisimleri" teolojik bir perspektife yerleştirdiği anlamına gelmez. Pythagorasçıların güneş merkezli bir teoriyi savunduğunu aktaran Aristoteles'tir. "[Dünyanın] konumuna dair ise bir fikir ayrılığı vardır. Birçoğu dünyanın merkezde olduğunu söyler. Fakat Pythagorasçılar olarak bilinen İtalyan filozoflar tam tersini savunur. Onlara göre merkezde ateş vardır ve

Dünyanın temelinin neden matematikle idrak edilebilmesi gerektiği ise bir gizem olarak kalır. Tek yapabileceğimiz kabullenmektir. Örneğin, parçacık fiziğindeki en güncel fikirlerde temel parçacıklar yalnızca matematiksel olarak, yani yalnızca bir ilişkiler kümesi olarak var olur. Bu durumdaysa nihayetinde madde mi yoksa ilişki mi olduklarını belirlemek imkânsızdır. Dolayısıyla Pythagoras'ın tüm şeylerin temelinin sayı olduğu yönündeki düşüncesi kolay kolay reddedilemez. Yine de duyumsanandan ve ideal olandan oluşan bir ikilik dünyasında yaşadığımız sonucu reddedilebilir ve edilmelidir.

HERAKLEİTOS

Kitlelere Karşı

Standart bir yoruma göre Herakleitos, genel halk tabakasını hor gören aristokrat bir düşünürdü. Karl Popper'ın Herakleitos hakkındaki eleştirisi bu bakımdan emsaldır. Popper'a göre aristokrat sınıfın bir üyesi olarak Platon kabile aristokrasisinin geleneklerini savunan bir ideologdu ve ondan önce Herakleitos da aynı yolu izlemişti. "Yalnız 'doğa'yla değil, hatta daha çok ahlaki-siyasal problemlerle uğraşan ilk filozof olan Herakleitos, bir toplumsal devrim çağında yaşamıştı. Onun zamanında Yunan kabile aristokrasileri, demokrasinin yeni ortaya çıkan gücü karşısında gerilemeye başlamıştı."⁹

dünya merkez etrafındaki dairesel hareketiyle gece ile gündüzü yaratan yıldızlardan biridir. Ayrıca bizimkinin tersi bir dünya inşa ederler ve bunu karşı-dünya olarak adlandırırlar." Aristotle, *On the Heavens*, 13. Bölüm, İng. çev. J. L. Stocks, *Aristotle I* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 384. Merkezdeki bu ateş güneş değil, göze görünmeyen bir şeydi ve güneş bu merkez etrafında hareket eden gezegenlerden biriydi. Gezegenlerin sayısı, güneş ve ay dahil olmak üzere dokuzdu ve bunlara sabit yıldızlar küresi eklenecek olursa merkezdeki sabit ateşin etrafında hareket eden toplam on göksel cisim vardı. Pythagorasçıların bu izahı daha sonra erken Helenistik dönem astronomu ve matematikçisi Aristarkhos'u etkilemişti. Bazı söylentilere göre Kopernik, Pythagorasçı teorileri Plutarkhos üzerinden biliyordu ve sonuç olarak güneş merkezli bir teori ihtimalini düşünmeye başlamıştı.

Popper burada iki açıdan hatalıdır. Birincisi, Herakleitos kuşkusuz “yalnız ‘doğa’yla değil, hatta daha çok ahlaki-siyasal problemlerle uğraşan ilk filozof” değildi. Daha önce öne sürdüğüm gibi, doğa filozofları zaten bu tür meselelerle uğraşıyorlardı. İkincisi, Herakleitos “Yunan kabile aristokrasilerinin, demokrasinin yeni ortaya çıkan gücü karşısında gerilemeye başladığı” bir çağda yaşamamıştı. Tam tersi, Popper’ın görüşü demokrasi tarihine her zamanki Atina merkezli yaklaşımın ürünüdür.

İyonya tarihine biraz dikkat gösterilmesi, Herakleitos’un böyle bir çağda yaşamadığının açıkça görülmesini sağlar. İyonya şehir-devletleri MÖ 561’de Lidya İmparatorluğu’na katılmış ve daha sonra 548’de Pers İmparatorluğu’nun hükmü altına girmişti. İyonya devletlerini karakterize eden izonomi siyaseti yürürlükten kalkmış ve yerine Pers İmparatorluğu’yla ilişkili tiranlar gelmişti. Herakleitos’un doğduğu ve içinde yetiştiği toplumsal koşullar böyledir (MÖ yaklaşık 540-480). “Yunan kabile aristokrasilerinin, demokrasinin yeni ortaya çıkan gücü karşısında gerilemeye başladığı” bir çağ olmak şöyle dursun, izonominin yalnızca çok uzak bir anı olduğu bir çağda yetişmişti.

Popper’ın temsil ettiği böyle bir hatalı okumanın nedeni nedir? Birincisi, Herakleitos’un Efes (Ephesos) soylularının veya yüksek aristokrasinin en yaşlı oğlu olduğuna inanılır. Bununla birlikte, Efes göçmenlerin oluşturduğu bir şehirdi ve orada aristokrasi veya saltanat hükümrانlığını mümkün kılan kabile sisteminden iz yoktu. Bu koşullarda aristokrasi, yurttaşların özgürlüğünü korumak için çalışan bir liderler silsilesi gibi bir şey olmalıydı. Herakleitos bu liderleri “üstün insanlar” olarak adlandırır. “Üstün bir insan on bin insana bedeldir.”¹⁰ Üstün insanın görevi, diğerlerini yönetmek değil, polis’in özerkliğini korumaktır. Gelgelelim bu, Herakleitos’un kendisinin yerine getirmediği –daha doğrusu getiremediği– bir görevdi. Herakleitos’un bu makamı erkek kardeşine bıraktığı söylenir,

9. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 29; çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

10. “Heraclitus”, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 51.

fakat her koşulda Lidyalıların ve Perslerin hükümdarlığı altında böyle bir liderlik imkânsızdı.

Herakleitos'un mağrur bir aristokrat olduğu görüşünün ikinci nedeni, Efes yurttaşlarını horgörü ve hakaret yağmuruna tutmuş olmasıdır. "Efes'in yetişkin yurttaşlarının her biri kendisini asmalı ve şehri çocuklara bırakmalıdır" (143, B121).¹¹ "Efes halkı, zenginliğiniz bitmesin de kötülüğünüz açığa çıkmasın" (145, B125a). Popper burada demokrasiye karşı, daha sonra Platon'un miras alacağı bir düşmanlık ve halka karşı bir küçümseme görür. Fakat Atina'daki aristokrat sınıfın bir üyesi olan Platon'un demokrasiye karşı düşmanlık beslediği açık olsa dahi, Herakleitos'ta bunun öncülünü görmek yanlıştır.

Herakleitos'un Efes'i diğer İyonya şehir-devletlerinden farklıydı; bunların çoğu Perslere yakın olan tiranların hükümlerine karşı savaşmış ve yerlerine demokratik bir yönetim kurmuştu. Bu, İyonya İsyanı'ydı (MÖ 499-493). İsyancılar Atina'nın gücünü kendi davalarına katmayı umuyordu; ama bu yeterince kısa zamanda gerçekleşmedi ve isyan yıkıcı bir yenilgiyle sonlandı. İyonya'nın önde gelen şehri Miletos –Thales ve diğerlerinin yurdu– yerle bir oldu ve sonrasında asla kendine gelemedi. Bu dönemi yalnızca Efes atlattı. İsyanla arasına mesafe koymuş ve ayakta kalmak için sağgörülü bir şekilde manevralar yapmıştı. Efes şehrinin tekrar Yunan halkıyla birleşmesi ancak Yunan-Pers Savaşı'nda Yunan birliğinin Persleri yenmesinden sonra gerçekleşti. Hideya Yamakawa şöyle yazar: "Miletos'un başına gelen trajediyle karşılaştırdınca Efes'in ancak tarihli olduğu söylenebilir. Yine de bu, gururlu ve sert bir karaktere sahip olan Herakleitos'un tüm yaşamını 'kaybedilmiş özgürlük' ve Persler karşısında küçük düşürücü bir 'kulluk' çağında geçirmiş olduğu gerçeğini değiştirmez."¹²

11. Karatani, Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* basımındaki numaralandırma sistemini kullanıyor, haz. Walther Kranz, Berlin: Weidmann, 1951-52. Herakleitos'tan bölümler için *The Texts of Early Greek Philosophy* basımındaki (yukarıda) dizi numarasını takiben Diels'teki parça numarası şu formatta verilecektir: (143, B121). –İng. ç.n.

Diğer polis'lerle birlikte Pers İmparatorluğu'na karşı savaşmak yerine, Efes halkı hayatta kalmak için boyun eğmeye razı olmuştu. Herakleitos ise böyle bir halkı küçük görüyor ve onlara küfürler yağıdırıyordu. Peki ama bu tepkiyi demokrasi karşıtı ve aristokrasi yanlısı olarak değerlendirmek doğru mu? Efes vakasında tiran hükümlürlüğü ve Perslere boyun eğme, halkın isteğıyle gerçekleşmişti. Şayet demokrasi böyle bir halkın isteğine razı olmaksız Herakleitos gerçekten de demokrasi karşıtıydı. Fakat halktan nefreti veya daha doğrusu demokrasi karşıtlığı, izonomiye veya İyonya düşüncesine karşı bir tavır değildi. İzonomi veya hükmetmenin olmaması, yalnızca devlete içkin hükmeden-hükmedilen ilişkilerinin değil, tanım gereğı yabancı egemenliğinin de reddidir. Bu da izonominin temel koşulunun her şeyden önce bağımsızlık olduğı anlamına gelir. Bunun uğruna savaşma gereksiniminden kaçılıyorsa izonomi olamaz. Herakleitos'a göre "Bir şehrin insanları, şehrin surları gibi yasaları için de savaşmalıdır" (138, B44).

Efesliler İyonya İsyam'na katılmamış ve bağımlı bir toplumda günlerini nispeten sakin geçirmişlerdi. Herakleitos böyle bir barışı hor görüyordu, zira itaate teslim olmak anlamına geliyordu bu. Herakleitos'tan kalan fragmanlar savaş ve mücadeleye düzülen övgülerle doludur. "Savaş her şeyin babası ve kralıdır; bazılarını tanrılara denk kılmış, bazılarınıysa insanlar arasına koymuştur; bazılarını köle yapmış, bazılarınıysa özgür kılmıştır" (59, B53). Bu sözlerin, bağımsızlığını savaşmaksızın bir bağımlılık ve güvenlik haliyle takas eden bir Efes'e yöneltildiğı akılda tutulmalıdır.

Efesliler huzur içinde hayatlarını sürdürürken diğer İyonya halklarının isyanına ve imhasına şahit olmuşlardı. "Tanrılar ve insanlar savaşta öldürülenleri onurlandırır," der Herakleitos (118, B24). Bununla birlikte Efeslilerde böyle bir onur olanağı yoktu. "Uyanık olanlar için tek bir ortak dünya vardır, fakat her uyuyan özel bir dünyaya çekilir" (9, B89). Efesliler polis'in ortak dünyasına sırtlarını

çevirmiş ve uykuya çekilmişti. “En iyiler her şeyi bir kenara koyup tek bir şey seçer: yok olmaya yazgılı olandansa, ebedi ünü; çoğu kişiye sığırlar gibi tıknır” (125, B29).

Herakleitos’un İyonya felsefesinin mirasını devraldığı çok açıktır. Thales’in *arkhe*’yi su, Anaksimenes’in ise hava olarak görmesi gibi, Herakleitos da *arkhe*’nin ateş olduğunu düşünmüştür. Ona göre tüm elementler –toprak, su, hava– ateşin dönüşmüş halleridir. Bazıları Herakleitos’un bu düşünceyle doğa felsefesinin bir adım ötesine ilerlediğini düşünür. Halbuki Anaksimenes’in *arkhe*’yi hava olarak görmesinden çok farklı değildir bu. Şayet bir fark varsa, Herakleitos’un ateşi yalnızca asli element değil, aynı zamanda savaşlar için bir metafor olarak görmesidir. Yine de *arkhe*’ye böyle bir yaklaşım Herakleitos’a değil İyonya okuluna özgüdür.

Herakleitos esrik fanatikleri, büyücüleri ve ezoterik pratikleri nedeniyle Bakkhos tarikatını eleştirmişti: “Herakleitos kim için kehanette bulunuyor? Gece gezginleri, Mecusiler, Bakkhos rahipleri, Lenaia festivaline katılanlar, tarikat üyeleri için; bunları ölümden sonraki şeylerle tehdit ediyor; onları ateşin beklediğini haber veriyor. Zira insanların geleneksel olarak iştigal ettiği gizemler kutsal olmayan bir tarzda kutlanıyor” (158, B14). Bu açıkça İyonya ikonoklazmıyla uyumludur ve aynı zamanda Pythagorasçıların reddidir. Burada Herakleitos’un İyonya düşüncesinden aldığı mirasın yalnızca doğa anlayışıyla kısıtlı olmadığı açık hale gelir. Doğa felsefesi aynı zamanda toplum felsefesi idi.

Daha önce alıntıladığımız gibi, Anaksimandros adalet ilkesini (veya *dikē*) doğal dünyaya hükmeden yasa olarak takdim etmişti. “Mevcut nesneler hangi şeylerden tezahür ederse, yok olduklarında yine –olması gerektiği gibi– onlara dönerler; zira zamanın düzenine göre adaletsizlikleri için birbirlerinin zararını telafi edip tazminat verirler.”¹³ Anaksimandros’un burada her şeyin mücadeleden doğduğunu, *dikē*’nin dengesini ihlal ettiğini, böylece ceza niteliğinde bir yok oluşla sonlandığını ima ettiği söylenir. Bunu bir toplum fel-

13. “Anaximander”, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 50-51.

sefesi beyanı olarak okursak, Anaksimandros mücadeleyi adaletsizlik olarak görüyor gibidir.

Tersine Herakleitos'a göre adalet tam da mücadele içinde bulunur. "Savaşın genel geçer, mücadelenin adalet olduğunu ve her şeyin mücadele ve zorunluluğa göre gerçekleştiğini fark etmeliyiz" (58, B80). Başka bir deyişle, ihtilaf ve mücadeleden kaçınmak yok oluşu getirir. Bu hususta iki filozofun fikir farklılığı, yalnızca doğaya bakış tarzları olarak açıklanamaz. Anaksimandros ile Herakleitos arasındaki fark, bir dönemdeki İyonya ile daha sonraki İyonya arasındaki farkı yansıtır. Anaksimandros düşüncelerini izonominin çöküş sürecinde olduğu bir Miletos'ta geliştirirken, Herakleitos, çatışmadan kaçarak Pers İmparatorluğu'na itaat içinde yaşamayı seçmiş bir Efes'te geliştirmişti.

Pythagoras'a karşı

Herakleitos'u anlamak için onu öncelikle Pythagoras'tan ayırmak gerekir. Aslına bakılırsa Herakleitos, Pythagoras'ı gayet iyi bilir. Günümüze kalan yazılarında iki yerde Pythagoras'a olumsuz referanslar bulunur. "Mnesarkhos'un oğlu Pythagoras herkesten çok sorguluyordu ve başkalarının yazılarını sınıflandırmak için bir sistem kurmak suretiyle bunları kendi bilgelik türü olarak icat etti: bilgi toplama, sahtekârlık!" (22, B129). Herakleitos Pythagoras'ta neyi sahtekârlık olarak görmüş olabilir?

Bu suçlama da İyonya siyaseti ve doğa felsefesiyle ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır. Daha önce özetlendiği gibi Pythagoras bir dizi siyasi başarısızlık üzerine İyonya'dan ayrılarak bilgi topladığı gezgin bir döneme başlamış ve daha sonra Güney İtalya'daki Kroton'da bir akademi kurmuştu. Bir anlamda İyonya doğa felsefesini miras almakla birlikte, her şeyin ilkesi olarak sayıyı görmesi İyonya materyalizmini bir kenara atmasına ve bir idealler dünyasına bel bağlamasına neden oldu. Pythagoras duyularla kavranabilir olan fenomenler ile yalnızca akıl (*logos*) üzerinden ulaşılabilen matematiksel bilgi arasında bir ayırım yaptı. Duyumsanan yanılsama dün-

yası ile aklın ebedi dünyasından oluşan platonik ikili dünyanın kökeni buradadır.

Herakleitos bunu reddediyordu. Hepsinden önemlisi, doğa felsefesinin maddeye ve özündeki harekete yönelik vurgusunu muhafaza etmeye çalışıyordu. “Ateş” olarak adlandırdığı şey aynı zamanda madde ve harekettir. Bu düşünme tarzının köklerinin İyonya felsefesinde olduğunu söylemek bile gereksiz. Ksenophanes’in (MÖ 570-480) etkisi burada özellikle açıktır. Ksenophanes, inekler veya atlar konuşabilseydi tanrılarını inek veya at biçiminde temsil edeceklerini ileri sürerek insanbiçimciliği hor görmesiyle tanınır. Burada önemli olan, insanbiçimcilik eleştirisinin temelini “Tek Tanrı” olarak görmüş olmasıdır: “Tanrılar ve insanlar arasında en ulu varlık; ne bedeni ne de düşünceleriyle ölümlülere benzer.”¹⁴

Ancak bu Tek Tanrı bu dünyanın dışında bir şey değildi. Ksenophanes için Tanrı, tam da doğa veya bu dünyaydı. Aristoteles’e göre “Bir Olan’ın varlığını savunanlar arasında en eskisine, Ksenophanes’e gelince [...] o açık bir şey söylemez [...], ama bakışlarını maddi evrenin bütünü üzerinde gezdirerek Bir Olan’ın Tanrı olduğunu söyler.”¹⁵ Bu ise tanrıların veya doğa dışında hakiki bir dünya olduğu görüşünün reddidir ve dolayısıyla ikili dünyanın reddine denktir.

Herakleitos bu düşünce hattını izler. Değişim, çokluk ve mücadeleyi hiç şüphesiz vurgular. Her şeyin aktığı fikriyle özdeşleşmiş olan Herakleitos’tur bu. Gelgelelim, bu düşünce tarzının kendisi söz konusu bağlamda emsalsiz değildir. Önemli olan daha ziyade bundan çıkan anlayıştır. Pythagoras duyumsanan gerçekliklerin bu sürekli değişen dünyası karşısına ebedi ve bozulmaz bir dünya koymuştur. İlk bakışta Herakleitos da aynı şeyi söylüyormuş gibi görünür. O da her şeyin bir olduğunu ve zıt şeylerin de bir olduğunu söyler. “Bilgelik tek bir şeydir: her şeyi yönlendiren iradeyi bilmek” (40, B41). “Bana değil Söz’e [*logos*] kulak verdiğinizde kabul edeceksiniz ki, bilgelik her şeyin bir olduğunu bilmektir” (41, B50). Yi-

14. “Xenophanes”, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 110-11.

15. Aristoteles, *Metafizik*, s. 104-5; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

ne de bu hiçbir şekilde, duyu izlenimlerinin geçici dünyası arkasında asli bir birlik dünyası olduğuna işaret etmez. Tam tersine, bu tek dünyanın ötesinde tasarlanabilecek her türlü dünyanın yalnızca bir yanılsama olduğu kastedilir.

Herakleitos'un Bir olarak adlandırdığı, kozmos olarak bu dünyadan başka bir şey değildir. "Her şey için aynı olan bu dünya düzenini ne tanrı ne insanlar yarattı; o her zaman vardı ve olacak: daima yaşayan, ölçüyle alevlenen ve ölçüyle yatışan bir ateş" (47, B30). Herakleitos'un düşünüş şekli burada açıkça Ksenophanes'in dünyanın Bir olduğu yolundaki görüşünden türer. Buradaki Bir, insanbiçimli olarak düşünülmemesi gereken Tanrı'dır. Herakleitos şöyle der: "Biricik, tek bilge varlık, hem Zeus'tur (yaşam) hem de değildir" (147, B32).

Herakleitos'ta eşsiz olan "Bir'in her şeyden doğması, her şeyin de Bir'den doğması"dır. Burada "Bir" ile ifade ettiği, dış görünümün ufkunda gizli olan asli bir özdeşlik fikrinden farklıdır. Herakleitos'a göre Bir, maddesellik ve hareketin ötesinde var olmaz, hareketle gerçekleşir. Daha önce belirtildiği gibi, maddenin hareketi Herakleitos'a göre karşıtların mücadelesi anlamına gelir. Buna ek olarak maddenin hareketinin karşıtların mübadelesi biçimini aldığı da söylenebilir. "Her şey ateşle ve ateş de her şeyle mübadele edilebilir; tıpkı malların altınla ve altının mallarla mübadelesi gibi" (55, B90).

Herakleitos'a göre ateş, tıpkı para (altın) gibi her şeyle ilişkili bir konum işgal eder. Fakat kastettiği, ateşin özel ve her şeyden farklı olduğu değildir. Ateş de bu kümenin bir üyesidir. Buna karşın ateşin aşkınlığı, var olan her şeyle toplumsal mübadele üzerindendir. Bu akıl yürütme Marx'ın *Kapital*'deki para analiziyle aynıdır. Başka bir deyişle, altın kendi içsel özellikleriyle değil, onu genel eşdeğer konumuna yerleştiren bir toplumsal mübadele üzerinden para haline gelir.¹⁶

16. Örneğin klasik iktisatçılar (Smith ve Ricardo) şöyle düşünüyordu: Her metada, üretimde eklenen emeğin değerinden oluşan müşterek bir öz vardır. Bu

Pythagoras *arkhe* veya her şeyin asıl elementinin sayı olduğunu düşünüyordu. Bu şekilde İyonya doğa felsefesinden *arkhe* kavramını miras almakla birlikte, aynı zamanda söz konusu geleneği temelden reddetmiş oluyordu. Çünkü doğa felsefesinin merkezindeki kendiliğinden hareket eden madde fikrini ortadan kaldırmıştı. Tersine, yukarıda da gördüğümüz gibi, Herakleitos'un düşüncesi İyonya doğa felsefesinin geri gelmesidir. Bununla birlikte, Pythagoras ile Herakleitos arasındaki fark yalnızca doğa felsefesine verdikleri yanıtta değil, daha temel olarak İyonya toplumunun çöküşüne verdikleri yanıtıdır.

Samos polis'i tiran sistemi karşısında diz çöktüğünde Pythagoras, duyularla algılanan şeylerden etkilenmeyen ideal bir toplum kurmak üzere yeni topraklara doğru yola çıktı. Bunun sonucuysa Pythagoras mezhebiydi. Amaç kayıp izonomiyi yabancılaşmış bir ideal biçimde geri kazanmaktır. Bu ise daha sonra Platon'un filozof-kral fikriyle geri dönecekti.

Tersine Herakleitos asla polis'inden vazgeçmedi. Aksini gösteren tüm kanıtlara rağmen izonomi talep etmeye devam etti. Doğal olarak çağdaş Efesliler için bir baş belasıydı ve daima yalnızdı. Burada dikkate değer olan nokta daha ziyade, yalnızca Pythagoras'ın değil birçok düşünürün polis'lerini terk edip diyar diyar dolaştığı bir çağda Herakleitos'un tüm yaşamı boyunca, nefretine rağmen Efes'i terk etmemiş olmasıdır. O kesinlikle vizyonu polis'in kapsamıyla sınırlı bir kişi değildi. Taviz vermez bir bireyci ve kozmopolitti. *Logos* diye adlandırdığı şey, polis'in yasalarını aşan, müşterek ve ev-

değeri ifade eden paradır. Mübadele bu iktisatçılar için önemsizdir. Fakat insanlar farklı metalleri mübadele ettiğinde bu, aynı değeri taşıdıkları için değildir; kullanım değerlerine yönelik müşterek bir arzu nedeniyledir. Dolayısıyla farklı metallerde ortak bir öz keşfedilebilir. Dahası, mübadele aracılığıyla özellikle bir meta, para düzeyine yükselir (genel eşdeğer). Bunun sonucunda söz konusu meta (altın veya gümüş) para haline gelir. Marx bu fikri *Kapital*'de öne sürmüştü. Genelde Marx'ın değer emek teorisini klasik iktisatçılardan devraldığı düşünülür, fakat daha ziyade merkantilizm veya ticari kapitalizmin klasik eleştirisinde yok sayılmış mübadelenin imkânlarını yeniden ortaya koymuştur.

rensel bir şeydir. “Mantıklı konuşarak herkesçe paylaşılan sağduyuyu güçlendirmeliyiz, tıpkı bir şehrin yasayla güçlendirilmesi gibi. Çünkü tüm insani yasalar tek bir ilahi yasayla beslenir. O her şeye üstün gelir, herkese yeter ve artar” (139, B114). “Bu nedenle müşterek olan takip edilmelidir. Bu Söz [*logos*] müşterek olsa da birçoğu sanki kendine has bir anlayışa sahipmiş gibi yaşar” (9, B2).

Herakleitos polis’inde kalmıştı. Bunun nedeni, *logos* olarak adlandırdığı şeyin tam da polis’te gerçekleştirilmesi gerektiği idi. İzonomi küçük polis’te gerçekleştirilir. Böyle polis’lerin federasyonu da bir kozmopolis oluşturur. Fakat böyle polis’ler yoksa kozmopolis yalnızca bir nevi dünya imparatorluğuna dönüşebilir. Nitekim polis’lerinden kaçan düşünürler Helenistik dönemin imparatorluğuna uygun bireyci bir felsefe geliştirdiler. Tersine Herakleitos amansızca eleştirdiği Efes’te kaldı.

Herakleitos’un bu tavrı, Atina’dan kaçmayı reddeden ve ölüm cezası aldıktan sonra bile kalmaya devam eden Sokrates’in tavrına benzer. *Devlet*’te Platon bir yurttaşın görevinin polis’in *nomos*’una sadakatte yattığını ve ayrıca bu *nomos*’un tek bir üstün bireyin yönetimiyle gerçekleştirildiğini söyler. Bu düşünce tarzını Herakleitos’a atfeder. Bununla birlikte Herakleitos bir kolektifin lideri değildi ve böyle bir şey hedeflemiyordu. Aynısı, Platon’un hayran olduğu Sokrates için de geçerlidir. Tüm bunlardan Platon’un düşüncesinin temelini Herakleitos veya Sokrates’te değil, Pythagoras’ta olduğunu çıkarabiliriz. Pythagoras gibi Platon da ideal devletini Atina’da değil, dışarıda, Siraküza’da gerçekleştirmeye çabalamıştı.

PARMENİDES

Herakleitos ve Parmenides

Parmenides’in genelde İyonya doğa felsefesinden Atina felsefesine geçişte en önemli rolü oynadığı düşünülür. Gelgelelim bu görüş temelde Atinalı filozoflara aittir. Bana göre İyonya felsefesinde kesin bir değişim getiren daha ziyade Pythagoras’tı, Herakleitos ve Par-

menides ise bu değişime direnmiş kişilerdi. Mücadeleci siyasi duruşu ve doğa felsefesiyle bağlarının Herakleitos'u İyonya okuluna yakın olarak konumlandığı açık olsa da Parmenides vakası o kadar net değildir. Geliştirdiği dolaylı kanıt yöntemi, İyonyalı düşünürlerde bulunmayan yeni bir öge gibidir. Platon bunu İyonya doğa felsefesini yerinden etmek için bir silah olarak kullanmış olsa da, aslında dolaylı kanıtın kökenleri de İyonya'dadır.

Parmenides'in İyonya'yla derin bağları vardı. İyonyalı göçmenlerin yerleştiği bir Yunan kolonisi olan Elea'nın vatandaşıydı. Pythagoras okulundan etkilendiği ve bir süre için Pythagorasçıların mezhebine sığındığı söylenir. Bu hikâyenin Parmenides'i İyonya okulu geleneğinden ayırmak gibi bir sonucu olmuştur. Öte yandan Aristoteles *Metafizik*'te şöyle yazar: "Parmenides'in, Ksenophanes'in bir öğrencisi olduğu söylenir." İyonya kökenlerine rağmen Pythagoras, İyonya felsefesini reddetmişti. Diğer yandan İyonyalı Ksenophanes kendisini tamamıyla bu çizgide tanımlıyordu. Sonuç olarak bu söylentilerden birini olumlamak, diğerini reddetmeyi gerektiriyor gibi görünür. Bununla birlikte, bir tercih yapmak zorunlu değildir. Parmenides'in erken dönemde Pythagorasçı okulda eğitim aldığı ve daha sonra İyonya'dan göç eden Pythagorasçıları eleştiren Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu göz önüne alırsak her şey anlaşılır hale gelir. Böylece Parmenides'in bir zamanlar kendisini adanmış Pythagorasçı düşünceyi içeriden bir bakışla yenmek için hayat boyu verdiği mücadeleyi görebiliriz. Bu aynı zamanda İyonya düşüncesinin geri kazanılmasına da işaret eder.

Bu bağlamda başka bir kemikleşmiş önyargıyı incelememiz gerekiyor. Parmenides şöyle demişti: "Var olan vardır, çünkü varlık vardır ve hiçlik yoktur."¹⁷ Yani bir şeyin aynı anda hem var olup hem de var olmaması mümkün değildir. Öte yandan Herakleitos, "Her şey akış içindedir," der. "Girdiğimiz aynı nehirdir ve değildir, biz aynıyızdır ve değilizdir" (65, B49a). Burada Parmenides'in formülasyonuna yönelik bir itiraz veya eleştiri var gibidir. Hegel bu gö-

17. "Parmenides", *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 15, F6.

rüşe dayanarak Herakleitos'a Parmenides'ten sonra gelen bir düşünür olarak yaklaşmıştı:

Elea okulunda [Hegel için başlıca Ksenophanes, Parmenides ve Zeno] yalnızca Varlığın hakikat olduğu yönündeki soyut anlayış vardır; bununla birlikte, söz konusu evrensel ilkeyi Oluş –Varlığın hakikati– olarak nitelemek daha doğrudur. Varlık sadece düşünülecek ilk, dolaysız nosyondur... Herakleitos her şeyin Oluş olduğunu söyler; evrensel ilke budur. Varlıktan Oluşa geçmek büyük bir düşünsel cesarete işaret eder. Zıt belirlenimlerin birliği olarak hâlâ soyut olsa bile, somuta doğru ilk adımı temsil eder. Zira varlık ile varlık olmayanın bu zıtlığında her ikisi de çalkantı içinde olmalı ve kendi içlerinde yaşamın canlı ilkesini içermelidir. Hareket kavramı –ki Aristoteles önceki felsefelerde bunun olmadığını göstermiştir– ortaya atılır ve hatta ilkeye dönüştürülür.¹⁸

Herakleitos'un MÖ 540-480 dolaylarında, Parmenides'in ise MÖ 515-450 civarında yaşadığı tahmin edilir; dolayısıyla Herakleitos'un eserinin Parmenides'i çürütme amaçlı olması neredeyse imkânsızdır. Bu hususta Hegel'in *Felsefe Tarihi* hatalıdır. Peki tersini, yani Parmenides'in Herakleitos'tan farklı düşündüğünü dile getirdiğini varsayabilir miyiz? Bu da pek olası görünmez. Tersine, birçok hususta mutabıktırlar. Daha ziyade, her ikisi de onlardan önce gelen Pythagorasçı düşünceye karşı mücadele ediyor olarak düşünülebilir.

Aristoteles'e dayanarak Hegel, Herakleitos'un felsefede daha önce bulunmayan bir hareket fikrini ortaya attığı sonucuna varır. Halbuki bu da hatalıdır. İyonya doğa felsefesi *arkhe*'yi kendiliğinden hareket eden maddede konumlandırmıştı. Buna göre, madde ile hareket ayrılmazdır. Onları ayıran daha ziyade Pythagoras'tır. Pythagoras'a göre maddenin temelinde, matematikte kavranan türde bir ilişki vardır. Bundan, duyumsanan bilgidен farklı olan bir bilgi veya duyumsanan dünyadan farklı bir gerçek dünya fikri doğar. Ayrıca bu, dünyayı statik olarak görmektir. Sonuç olarak hareket yalnızca yanılısamadır. Bize hareket olarak görünen, sayının bir'den çok'a

18. Hegel, *Tetsugakushi kôgi*, s. 268-69, bkz. www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpgreek.htm.

doğru artımıdır. Herakleitos böyle bir düşünce tarzına karşı çıkmıştı.

Herakleitos maddi yönüyle ateşi her şeyin kaynağı olarak görmüş ve ateşin sürekli hareketini veya oluşunu vurgulamıştı. Böylelikle Ksenophanes üzerinden miras aldığı İyonya doğa felsefesini geri getiriyordu. Fakat bu bağlamda Parmenides için ne demeli? Parmenides'in her şeyin bir olduğuna dair doktrini, hareketliliği reddettiği yönündeki genel kanıya vesile olmuştur. Fakat ayrıntılı bir şekilde göstereceğim gibi, gerçekte daha ziyade Pythagorasçı ikili dünya görüşünü reddetmiştir. Parmenides, şayet Pythagorasçı görüşü kabul edersek hareketin var olamayacağını düşünmüştü. Bu ise hareketliliğin değil, dünyaya dair statik görüşün reddiydi. Herakleitos' un Pythagorasçılara yanıt olarak kendiliğinden hareket eden maddeyi doğrudan olumladığı söylenebilirse, Parmenides'in de bunu dolaylı kanıt yöntemiyle yaptığı söylenebilir.

Herakleitos ve Parmenides'le ilişkili olarak işaret edilmesi gereken bir başka husus, Pythagoras'a dair eleştirilerinin yalnızca teorik olmamasıydı. Hegel şöyle yazar: "Herakleitos 69. Olimpiyat oyunları döneminde (MÖ 500) aktifti, Efesliydi ve Parmenides'le kısmen çağdaştı: Filozofların kamu işleri ve ülke meselelerinden el etek çekme geleneğini başlattı ve kendisini yalıtarak tamamıyla Felsefeye verdi."¹⁹ Herakleitos'un hiçbir zaman bir kamu görevinde olmadığı doğru, fakat meşgale ve faaliyetlerinin tutarlı bir şekilde kamusal olduğunun söylenmesi gerekiyor. Parmenides'in kamu hizmetine gelince, elimizdeki tek şey Diogenes Laertios'tan kalan bir bölümdür: "Speusippus'un kaydettiği gibi, hemşerilerine yasalar da vermiştir." Bununla birlikte Parmenides'in siyasi duruşunu sadık öğrencisi, evlatlığı ve sevgilisi Zenon'dan çıkarabiliyoruz.

Zenon paradoks yazarı ve Sofistlerin selefi olarak bilinir, ama Diogenes Laertios bir dizi şaşırtıcı hikâye nakleder. Örneğin tiran Nearkos'u devirme komplosu nedeniyle yakalandığında Zenon'un yalnızca tiranın duyması gereken bir sırrı olduğunu söylediği akta-

rılır. Yaklaştığında tiranın kulağını ısırmış ve bıçaklanana kadar bırakmamıştır. Başka bir hikâyeye göre burnunu ısırmıştır. Başka bir versiyonsa şöyledir: “Tiran ona ‘[Komploya katılan] daha başkaları da var mı?’ diye sorunca, ‘Kentin başına bela sen varsın!’ demiş. Orada bulunanlara da, ‘Korkaklığınıza şaşıyorum,’ demiş, ‘çünkü şu an benim katlandığım şeyden ötürü tirana kölelik ediyorsunuz.’ Sonunda kendi dilini ısırp onun yüzüne tükürmüş; yurttaşlar da bundan cesaret bulup tiranı taşa tutmuşlar.”²⁰

“Korkaklığınıza şaşıyorum.” Herakleitos vakasında olduğu gibi, bunu kitleleri hor gören bir elitizm olarak adlandırmak isabetsizdir. Tam tersine, Zenon’un sözleri izonomi ruhundan gelir. Ayrıca Zenon’un kışkırtıcılığı yurttaşları harekete geçmeye teşvik etmiş ve tiranın devrilmesini sağlamıştır. Zenon’un usta gözüyle bakıp saydığı Parmenides de kuşkusuz Herakleitos kadar mücadeleci bir kişilikti. Parmenides’ten kalan eserler her ne kadar soyut ve gizemli görünse de, “filozofların kamu işleri ve ülke meselelerinden el etek çekmesi”nin kanıtı olmaktan çok uzaktır. Başka bir deyişle, Parmenides kesinlikle Pythagorasçı tarzda derin düşüncelerde kaybolmuş biri değildir. “Hiçlik yoktur” beyanı, “hiçlik” üzerine tefekkürü reddetmesiyle bağlantılıdır. Yine de Pythagoras eleştirisi yalnızca teorik düzeyle kısıtlı değildi.

Pythagoras Eleştirisi

Aristoteles Parmenides’in düşüncesini şöyle özetler:

Buna karşılık Parmenides burada [daha] büyük bir kavrayışla konuşuyor gibidir: Çünkü var olanın dışında var-olmayan hiçbir şeyin olmadığını ileri süren Parmenides, zorunlu olarak tek bir şeyin, yani var olanın olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığını düşünür. Ancak gözlenen olayları göz önüne almak ve hem tanım bakımından bir olanın, hem de duyusal çokluğun varlığını kabul etmek zorunluluğu ile karşılaşınca, iki nedenin, iki ilkenin varlığını ortaya atmak

20. Diogenes Laërtius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 9. Kitap, 5. Bölüm, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY, s. 432.

ihtiyacını hisseder. Bunlar sıcak olan ve soğuk olandır: Başka bir deyişle, ateş ve topraktır. O, bunlardan sıcak olanı varlıkla, diğerini ise yoklukla bir tutar.²¹

Bu ifade daha ziyade Parmenides'in İyonya felsefesine olan borcuna işaret eder. Aristoteles, Parmenides'e göre "var olan [Olan şey] birdir [*einai, to on*]" der, fakat "gözlenen olayları göz önüne alma zorunluluğu" ile duyumsanan dünyanın çokluğunu kabul etmiştir. Bu açıklama mantıklı görünmez. Öncelikle Parmenides hiçbir zaman duyumsanan dünyayı reddetmemiştir. "Var olan birdir" diye ileri sürmesi İyonya okuluna aykırı değildir. Daha ziyade, duyular dünyasını reddeden ve boşluk fikrini ileri süren Pythagoras'a yönelik bir eleştiridir.

İyonyalı düşünürler Hesiodos'un, dünyanın Khaos'tan (boşluk) doğduğu mitini reddediyordu. Kökendeki maddenin ne olduğu konusunda anlaşamaları da genel olarak hiçbir şeyin boşluktan doğmadığını ve hiçbir şeyin yok olmadığını düşünüyorlardı. Pythagoras ise şeylerin kökeninin hiçbir madde olmadığını, sayı olduğunu düşünüyordu. Böylelikle Bir, boşluktan (Pythagoras'ın ifadesiyle *kenon* yani boş olandan) doğar ve tekrar boşluğa katılır, bundan da Çok üretilir. Bunu çağdaş matematik terimleriyle sayının boş kümeden üretilmesi olarak ifade etmek mümkündür. Fakat Antik Yunan bağlamında bu, dünyanın Khaos'tan doğduğu şeklindeki mitolojik düşüncenin yeniden ortaya atılmasıdır. Tersine Parmenides dünyanın boşluk veya hiçlikten doğduğu görüşünü reddeder. Boşluk hiçtir (olmayandır) ve hiçlik yoktur. Öte yandan, olan Bir'dir. Bunun anlamı bir bakıma maddenin daimiliğidir. Boşluk veya hiçlikten doğma fikrinin reddi, İyonya öncesi düşüncenin (Hesiodos) ve ayrıca İyonya sonrası düşüncenin (Pythagoras) reddi ve bu anlamda da İyonya düşüncesinin geri kazanılmasıdır.

Tekrarlarsak, Parmenides'in savları hareket veya oluşun reddi değildir. Tersine, Parmenides doğa felsefesinin kendi kendine hareket eden madde fikrini geri getirmeye çalışıyordu. Daha önce be-

21. Aristoteles, *Metafizik*, s. 105; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

lirttiğimiz gibi Pythagoras hareketi reddediyordu. Pythagoras'ın görüşüne göre her şeyin temelinde ilişki vardır ve bu ilişki statiktir. Bu ise İyonya okulunun düşüncesine karşıdır ve daha ziyade Hesiodos'un temsil ettiği İyonya öncesi düşünceye bir geri dönüştür.

Mitolojide her şey geriye dönük olarak görülür. Başka bir deyişle, gerçekleşmiş olaylar tanrıların isteği veya tasarısı olarak yorumlanır. Bu durumda İyonya doğa felsefesinin reddettiği şey tanrıların kendisi değil, olaylara geriye dönük veya teleolojik perspektiften bakmaktır. İyonyalı filozoflar maddenin hareketini teleolojik olmayan bir şekilde kavramış ve böylelikle bir evrim anlayışı geliştirmişlerdi. Pythagoras'taysa hareket geriye dönük olarak yorumlanır. Tam da geriye dönük bakışla keşfedilen bu dünya onun için gerçek dünyadır. Bu görüşün kapsamı daha sonra, Platon'un idealar ve yaratıcı güçler (evrenin tasarımcıları) teorisini ve ayrıca Aristoteles'in nihai ve biçimsel nedenler fikirlerini üretecek şekilde genişler.

Parmenides'in reddettiği şey Pythagoras'ın getirdiği geriye dönük bakış açıсыydı. Geriye dönük bakıldığında hareket, sayı ile noktanın bir bileşimi olarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle, süreklilik arz eden bir çizgi sayı ve noktaya ayrıştırılabilir, sayı ve nokta da süreklilik arz eden bir şey oluşturmak üzere birleşebilir. Parmenides hareketin bölünmez, yani Bir olduğunu öne sürüyordu. Bunu dolaylı kanıtla göstermeye çalışmıştı ve öğrencisi Zenon da aynı yöntemi kullandı. Platon'un *Parmenides*'ine göre, Pythagorasçılar Parmenides'in Bir Varlık fikrini alaya aldığında Zenon Parmenides'i savunmaya kalkmış ve Çok'un var olduğu farz edildiğinde absürd bir sonuç ortaya çıktığı yanıtını vermişti. Zenon'un paradokslarının çokluk veya hareketin imkânsızlığını kanıtlamak için olduğu düşünülür. Halbuki tam tersi söz konusudur; Pythagorasçıların görüşü savunulduğunda çokluk ve hareketin imkânsız olduğunu gösterir. Yani Zenon'un paradoksları Pythagorasçı okulun önermesini çürütme-yi hedefler.

Örneğin Akhilleus ile kaplumbağa paradoksunun amacı şudur: Şayet doğrusal bir sürekliliğin sonsuz olarak bölünebildiği varsayımı kabul edilirse bundan Akhilleus'un kaplumbağayı asla geçeme-

yeceği, zira Akhilleus ne zaman kaplumbağanın az önce olduğu yere varsa kaplumbağanın ilerlemiş olacağı sonucu çıkar. Gerçekteyse Akhilleus, kaplumbağayı geçecektir. Dolayısıyla bir süreklilik sonsuzca bölünemez. Başka bir deyişle, Parmenides'in dediği gibi dünya Bir'dir ya da "Bir Varlık"tır. Meşhur hareketsiz haldeki uçan ok paradoksunda da argüman şu şekilde ilerler: Hareket halindeki bir oku alır ve hareketini anlara bölersek, her bir anda ok hareketsizdir. Şayet okun hareket süreci tamamıyla böyle anlardan oluşuyorsa ok, uçuşu boyunca hareketsiz olacaktır. Gerçekteyse oklar uçar. Dolayısıyla oku hareketsiz olarak düşünmek, yani maddeyi hareketten ayrı düşünmek hatalıdır.

Zenon'un paradoksları hareketin imkânsızlığını kanıtlamayı amaçlamaz. Daha ziyade, hareketi mümkün kılan bir düşünce çizgisi talep eder. *Essai sur les données immédiates de la conscience* / Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Denemeler adlı eserinde Bergson, uzayın bölünebilir ama zamanın bölünemez olduğunu ileri sürer. Fakat ona göre zamana da aynı uzay gibi yaklaşılabileceği görüşü o âna dek felsefede egemendir. Bu karışıklığın sorumluluğunu ise, başka kimse yokmuş gibi Elealı düşünörlere yıkar. Halbuki zaman ile hareketin bölünebilir olduğu görüşünü ilk eleştirenler tam da Elealılardı.

Bana göre Bergson'un bahsettiği zamanın uzamlaştırılması, hareketin tamamlandıktan sonra gözlemlenmesine işaret eder. Örneğin, mevcut an genelde geçmiş ile gelecek arasında bir konum işgal ediyor olarak anlaşılır. Halbuki bu, söz konusu ânı geriye dönük olarak görmektir. "Mevcut an" der demez o an çoktan kaybolur. Hakiki şimdide, yalnızca geçmiş ve gelecek değil, şimdi bile yoktur. Bu, Parmenides'in Bir Varlık dediği şeydir: Hareket, oluş ve dönüşümü meydana gelişi sırasında görmektir.

Hegel Zenon'u diyalektiğin babası olarak görüyordu. Bununla birlikte Zenon'un diyalektiği, geçici olarak doğru kabul edilmiş bir önermenin irdelenme ânında hayat kazanır. Öyleyse yönteminin amacı, hareketi geriye dönük bir bakışla gören perspektifi reddetmekti. Tersine Hegelci diyalektik hareketi geriye dönük bir ko-

numdan tekrar oluşturmak üzere tasarlanmıştır. Bu düşünce türü Pythagoras ve Platon'dan gelir ve Herakleitos ve Parmenides'e yabancısıdır.

Dolaylı Kanıt

Parmenides "hiçlik yoktur" önermesini, bu önermenin antitezini, yani "hiçlik vardır" fikrini savunmanın paradoksa götürdüğünü göstererek kanıtlamıştı. Zenon da bölünemez Bir'in varlığını, onu parçalara bölmeye çalışmanın absürd bir sonuç doğuracağını göstererek kanıtlamıştı. Bu tür dolaylı kanıtların Elealılar tarafından icat edildiği ve İyonya düşüncesinden kopmaya işaret ettiği düşünülür. Fakat daha önce özetlediğimiz gibi, Parmenides doğa felsefesini reddetmekten ziyade dolaylı olarak olumlamaya çalışmıştır. Ayrıca bu dolaylı kanıt yöntemi de Parmenides tarafından icat edilmemişti, İyonya doğa felsefesinde zaten bulunuyordu.

Doğa felsefesi yalnızca ampirik gözlemden ibaret değildir. Her türlü pratik bilgi bir hipotezden kaynaklanır, bu hipotez daha sonra eleştirel olarak incelenir (*elenkhos*) ve uygun şekilde düzeltilir. İyonya'da ortaya çıkan ve geliştirilen şey, bir hipotezle ilerlemeye yönelik bu alışkanlıktı. Yamakawa şöyle der: "Parmenides Yunan biliminin prototipik tündengelim karakterini sergileyen ilk kişi değildi; bu, başından beri İyonya biliminde tohum halinde mevcuttu."²² Örneğin Anaksimandros *arkhe*'nin *apeiron* (sınırsız) olduğunu söylediğinde, bu savını *arkhe*'yi su veya ateş olarak tanımlayarak sınırlamanın mantıksal bir tutarsızlık doğuracağını göstererek savunur. Bu ise dolaylı kanıtlama yöntemidir.

Aristoteles'e göre Ksenophanes de Tanrı veya Bir'i dolaylı kanıtla göstermiştir: "Örneğin Ksenophanes'in bir sözü vardı: 'Tanrıların bir doğumları olduğunu ileri sürmek, öldüklerini söylemek kadar kâfircidir; her iki ifadeden çıkacak sonuç, tanrıların olmadığı

22. Yamakawa, *Kodai girishia no shisô*, s. 178.

23. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet. H. Doğan, YKY, s. 150; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

bir zamanın varlığıdır.”²³ Hiç kimse tanrıların var olmadığı bir durumu idrak edemediğine göre bundan tanrıların doğup ölmediği ve sonsuz olduğu sonucu çıkar. Yamakawa, Ksenophanes’in bu akıl yürütme şeklinin Parmenides’ten kalan bir fragmanda bulduğumuzla aynı olduğuna işaret eder:

Yalnız bir yolun anlatısı kalır geriye, “vardır” yolu; bu yolun üzerindeyse bir dolu işaret yer alır; olan, doğmamıştır ve yok olamaz, zira eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir; ne bir zamanlar vardı, ne de olacak. Madem halihazırda vardır evren; yekvücut, bir, sürekli... Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona? Hangi minvalde gelişmiş olabilir? Var olmayandan geldiğini söylemene ve düşünmene izin vermeyeceğim zira ne söylenebilir ne de düşünebilir “yok olan”. Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir, sonra ya da önce, hiçlikten fışkırmaya? Böylece ya bütünüyle olması zorunludur ya da olmaması.²⁴

Ksenophanes’ten dolayı kanıtlama yöntemini bu şekilde miras alan Parmenides, böylece İyonya okuluna sırtını dönmek bir yana, kendisini aktif olarak bu okulun içinde konumlandığını bir kez daha gösterir. Buna rağmen, Parmenides’in denediği dolaylı kanıtların doğa felsefesinin önermelerini altüst ettiği düşünülür, zira aşağıdaki gibi bölümler düşünmenin varlığa göre üstünlüğünü tesis ediyor gibidir:

Zira düşünme ve varlık için olan da aynı şeydir.

Hiçbir şey olmasaydı, düşünecek hiçbir şey de olmazdı. Varlık var olmasaydı, düşünce var olamazdı bile. Gerçekte, varlık olmadan ... düşünceyi bulamazsın.²⁵

Bu bölüm “düşünmek ve olmak aynı şeydir” diye yorumlanmıştır. Yani düşüncenin varlığı belirlemesi anlamında bir idealizm beyanı olduğu düşünülmüştür. Halbuki Parmenides’in söylediği bunun tersidir. Varlık vardır ve tüm düşünme varlıkla ilgilidir. Düşün-

24. Parmenides, *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, s. 25, 27; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

25. “Parmenides”, F3 ve F4, 212-13. Ayrıca Albino Nolletti’nin çevirisinden faydalanılmıştır, “The ‘Vision’ and Reasoning of Parmenides”, 2013, www.parmenides-of-elea.net/ (8, 24-26).

cede tutarlılık olmadığında bu, düşüncenin nesnesinin var olamayacağı anlamına gelir, Pythagoras'ın *kenon* veya boşluğunda olduğu gibi.

İyonyalıların materyalist düşüncesini reddetmek bir yana, Parmenides bunu bir temel dayanak olarak alır. Zamanında doğa filozofları kişileştirilmiş tanrıları reddetmişti. Duyumsanan ve hayali yanılama dünyasını ortadan kaldırmak için akıllı (*logos*) kullanmışlardı. Ancak, Parmenides'in ortadan kaldırmaya çabaladığı yanılama daha ziyade, Pythagoras'ın duyuları aşan bir hakikat âlemi nosyonunda olduğu gibi, akıldan doğan yanılama idi. Parmenides için hakikat âlemi hiçliktir (var olmayan) ve dolayısıyla bir yanılama değildir. Bu yanılama ise duyuların ürettiği yanılama ile farklıdır. Duyular tarafından üretilen yanılama akıl tarafından düzeltilebilir. Fakat aklın, akıldan doğan yanılama ile düzeltilmesi güçtür. Tek olasılık, düşüncenin nasıl kendisiyle çelişkiye düştüğünü göstermektir. Parmenides'te gerçekten çığır açıcı bir şey görmemiz gerekiyorsa işte bu aklın eleştirisidir.

Elbette bunları söylerken aklımda Kant var. Eski felsefe duyulara dayalı bir yanılama ile akıl yoluyla eleştirmeyi görev bellemişken, Kant aklın kendisinin ürettiği yanılama türünü (*Schein*) eleştirmeye çabalar. Aslında bu yanılama türü akıl için zaruridir ve dolayısıyla akıl kolay kolay onu yerinden edemez. Kant bu yanılama dünyasını "aşkınsı yanılama" olarak adlandırmıştı. Bu tür yanılama akıldan doğar ve aynı sebeple onu yalnızca akıl eleştirebilir. Dolayısıyla Kant'ın "eleştiri" ile kastettiği, aklın bizzat akıl tarafından eleştirilmesidir.

Ben Parmenides'te eleştirinin bu anlamının atasını veya tersine, Kant'ta Parmenides'in mirasını görüyorum. Kant üç şey arasında ayırım yapmıştı: kendinde şey, fenomen ve yanılama. Kant, şeylerin dışsal olarak bulunduğunu olumlayan bir materyalisttir. Bununla birlikte bizim kavradığımız kendinde şeyler değil, öznel olarak inşa edilmiş bir fenomendir. Bu durumda fenomen fiilen bilimsel idrak anlamına gelir. Dolayısıyla fenomen, yanılama ile farklıdır; fenomenin kökü duyularla algılanan insani sezgideyken, yanılama öyle

değildir. Ayrıca bazı yanılsamalar sadece akıl tarafından oluşturulur; bunlar aşkınsı yanılsamalardır. En zor baş edilen bu yanılsama türü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hedefidir.

Kant'ın fenomen ile kendinde şey arasında öne sürdüğü ayrım, duyuların aldatıcı dünyası ve aklın hakiki dünyasıyla, ikili dünya teorisinin bir başka versiyonu gibi görünebilir. Elbette durum böyle değildir; Kant'ın hedefi yanılsamadır, ama bilhassa hakiki dünya yanılsamasıdır. Buna rağmen, kendinde şey hakiki dünya olarak anlaşılmıştır. Bu yanlış anlamamanın nedeniyse Kant'ın kendinde şeyi dolaysız ve aktif olarak sunmasıydı. Bunu yaparken kendisi de yanlış anlaşılma olasılığının farkındaydı. *Saf Aklın Eleştirisi* yayımlandıktan sonra bir arkadaşına eseri aslında farklı bir plana göre tasarladığını ve ona bağlı kalsaymış daha iyi olacağını yazmıştı.²⁶

Kant'ın ilk tasarladığı plan, fenomen ile kendinde şey arasındaki ayrımı en başta sunmak yerine, antinomilerin tartışılmasıyla (diyaletik) esere başlamaktı; yani fenomen ile kendinde şey arasındaki ayrım korunmazsa paradoksa düşüleceğini göstermek, başka bir deyişle kendinde şeyin var olduğunun dolaylı bir kanıtım vermektir. Kant'ın endişesi, bu dolaylı kanıt adımını atlayıp doğrudan tartışmaya girdiğinde, kendinde şeyin duyuları aşan idealist bir âlem olarak düşünülebileceğiydi ve nitekim bu endişesinde haklı olduğu ortaya çıktı.

Parmenides'i anlamak için de biçimi üçe ayırmak gerekir: fenomen, kendinde şey ve yanılsama. Parmenides'in günümüze ulaşan felsefi incelemesi *Doğa Hakkında*'da Tanrıça “düşünce için iki soruşturma yolu”ndan bahseder; birincisi “İkna yolu (Hakikat)” ve ikincisi “gizemli yol”dur. İkna edici Hakikat yolu, şunu görmeye dayanır: “Var olan vardır, çünkü varlık vardır ve hiçlik yoktur.” Fakat tanrıça ayrıca gizemli yolu da takip etmesi gerektiğini tavsiye ettiği için iş burada bitmez. “Şimdi bir kenara bırakıyorum güvenilir sözleri ve hakikati kuşatan düşüncelerimi; bundan sonra fanilerin

26. Kant, M. Hertz'e mektup, 11 Mayıs 1781, *Immanuel Kant: Philosophical Correspondence 1759-1799*, haz. Arnold Zweig, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

samlarını öğren, sözlerimin tekinsiz düzenine kulak vererek.”²⁷ Fakat hakikati bilen için fanilerin sanılarını öğrenme gereksinimi nereden gelir?

Parmenides’e göre fanilerin sanıları yanılısama anlamına gelmez. Kant’ın sınıflandırmasına göre bu, fenomendir, yani duyuusal sezgileri kullanarak düşünmek. Daha önce gördüğümüz gibi, Aristoteles’e göre Parmenides “Var olan birdir” der, ama “gözlenen olgulara uyma zorunluluğuyla karşılaşınca” duyumsanan gerçekliğin soruşturulmasına geçer. Bununla birlikte Aristoteles sıralamayı tersten kurar. Parmenides ilk önce Hakikat yolunu takdim ederek duyuları aşan bir hakiki dünya yanılısamasını ortadan kaldırmıştır. Bu süreçle fenomenlerin araştırılmasının yolunu açmıştır.

Yanılsama her şeyden çok, duyumsanan gerçeklikleri reddeden ve dünyanın kökenini sayıda keşfeden Pythagorasçı düşünce türüyle temsil edilir. Parmenides’in tavsiyesi ilk olarak bu yanılsama türünün ortadan kaldırılması ve fanilerin sanılarının (fenomenler) araştırılmasıdır. Başka bir deyişle, Pythagorasçı felsefenin ortadan kaldırılması ve İyonya okulunun açtığı doğayı anlama yoluna geri dönülüp bu yolda daha da ilerlenmesidir. Nitekim Elealı filozofların sonraki nesli bu görevi yerine getirecek ve onların çabalarından atom teorisi ortaya çıkacaktır.

ELEA OKULU SONRASI FİLOZOFLAR

Empedokles

Elea Okulu’nun genelde İyonya doğa felsefesini reddettiği düşünülür, fakat ileri sürdüğüm gibi, aslında o felsefeyi yeniden kuruyordu. Her şeyin Bir olduğunu öne sürmesiyle Parmenides hiçlikten doğma fikrini reddetmiş ve asli maddenin daimiliğini savunmuştur. Öyleyse Bir olarak asli madde nasıl olur da birçok biçime girer? Elea Okulu sonrasında doğa felsefesinin mirasını sürdürmeye çabalayan

27. Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 31; çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

düşünürler bu sorunu çözmek zorundaydı. Bundan da bir çoğulculuk ortaya çıktı.

Empedokles bu çoğulcu düşünürlerin ilkiydi. Her şeyin temelinde dört köken bulmuştu: ateş, hava, su ve toprak. Bunu İyonyalı düşünürlere borçlu olduğunu söylemeye bile gerek yok. Suyu Thales'e, havayı Anaksimenes'e ve ateşi Herakleitos'a borçluydu. Bunlara dördüncü element toprağı ekledi ve her birine bir tanrının adını verdi. Plutarkhos'taki bir bölüme göre "ateşli ısı ve eteri 'Zeus', havayı 'yaşam bahşeden Hera', toprağı 'Aidoneus', tohum ve suyu ise 'Nestis' ve ölümlü kaynak olarak adlandırır."²⁸ Fakat böyle adlandırması, bunların mitolojik fikirler olduğu anlamına gelmez.

Empedokles'in İyonya okulundan farkı, söz konusu dört kökenin karşılıklı olarak bağımsız ve eşit olmasıdır. İyonya okulunun her bir filozofu şeylerin çeşitliliğini tek bir asli töze dayanarak açıklamaya çalışmıştı. Bu akıl yürütmedeki sorunu daha başlarda fark eden Anaksimandros bu dört madde biçiminin arkasında "sınırsız olan"ın olduğunu öne sürdü. Bununla birlikte sınırsız olan, maddeden ziyade fikirdi. Sınırsızdan sınırlıya doğru giden bir üretkenlikten bahsetmesinin nedeni budur. Ve bu anlamda düşüncesi, dünyanın boşluktan doğduğuna dair Pythagorasçı fikirle ilişkilidir.

Diğer yandan, Anaksimandros sınırsız olanı koyutladıktan sonra öğrencisi Anaksimenes maddeye geri döndü ve *arkhe*'nin hava olduğunu öne sürdü. Benzer şekilde, Pythagoras'ın sayıyı *arkhe* olarak görmesine cevaben Empedokles de maddeye geri döndü ve İyonyalılar tarafından tespit edilmiş dört asli madde biçiminin hepsini geri getirdi. Bununla birlikte aralarından birini temel madde olarak ayırt etmiyordu. Bunların dördü de karşılıklı olarak eşitti ve tek bir maddeye veya sınırsız olana indirgenebilir değildi. Bunlar başka bir şeye dönüşmez veya yeni bir şey üretmek üzere birleşmezler. Ne boşluktan varlığa geçerler ne de yok olurlar.

Empedokles şöyle dediğinde Parmenides'in izinden gider: "Hiçbir şekilde var olmayandan varlığa geçmek imkânsızdır ve var ola-

28. "Empedocles", *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 344-47.

nın tamamen yok olması da ne mümkün ne de vakidir.”²⁹ Sonuç olarak, her şey bu dört elementin birleşmesi ve ayrılmasıyla biçim kazanır. Empedokles’e göre sevgi (*philia*) birleşmeyi ve mücadele (*neikos*) ayrılmayı sağlar. Sevgi ve mücadele burada psikolojik kategoriler olarak anlaşılmamalıdır; daha ziyade kütleçekim ve itme gibi fiziksel kuvvetlerdir. Empedokles bu birleşme ve ayrılma ilkelerini, canlıların bir tür evrimini tasavvur etmek için kullandı. Daha önce tartıştığımız gibi, bu bir teleoloji içermiyordu ve daha ziyade doğal seçimle evrimdi. Burada Empedokles’in toplumsal değişim anlayışına biraz değinmek istiyorum.

Empedokles toplumun evrimini dört döneme ayırmıştı. Birincisinde sevgi egemendir ve dört element (kökenler) ahenk içinde var olur. İkincisinde mücadele başlar ve dört element yavaş yavaş ayrılıp karışır. Üçüncü dönemde yalnızca mücadele baskındır ve bölünmeler olur. Dördüncüsündeysse sevgi geri döner ve dört element bir karışım çağında tekrar birleşmeye başlar.

Böyle tarif edildiğinde, Empedokles’in aklındaki Hesiodos’un *Theogonia*’daki beş çağ fikri (altın, gümüş, bronz, kahramanlık ve demir) olduğu açıktır. Hesiodos’un Demir Çağı burada Empedokles’in mücadelenin baskın olduğu üçüncü çağına karşılık gelir. Ve tıpkı Hesiodos’un umudu keşfetmesi gibi Empedokles de sisteminde değişim olasılığı olduğunu görmüştür. Bu olasılığı sevgi olarak adlandırır.

Atomculuk

Empedokles’in izinden giden Anaksagoras dünyayı dört değil, sayısız miktarda elementten oluşmuş olarak tasavvur etmişti. Parmenides’in dediği gibi var olan hiçlikten doğamazsa, var olan için sonsuz sayıda tohum koyutlamak gerekir. Anaksagoras şöyle der: “Yunanlar varlığa geçmeyi ve yok olmayı gereğince ele almıyor. Zira hiçbir nesne varlığa geçmez veya yok olmaz, her biri var olan nesnelere karışır ve bu nesnelerden ayrılır. Dolayısıyla aslında ‘varlığa

29. “Empedocles”, s. 348-49.

geçme'yi karışım ve 'yok olma'yı ayırma olarak adlandırmaları gerekir.”³⁰

Anaksagoras'ın düşüncesine göre dünya sınırsız sayıda ve her biri kendi karşıtını içeren tohumdan oluşur. “Her şey her şeydedir.” Melissus da bu düşünceyi takip eder: “Birçok şey olsaydı, bunlar tam da bir'in olduğunu söylediğim gibi olurdu.” Atomculuk bu düşünce hattından doğan bir çıkarsamadır.³¹

Atom olarak adlandırılan ve daha küçük parçalara bölünemeyen sonsuz sayıda özdeş elementi tasavvur eden ilk kişi Leukippos'tu. Ayrıca atomların hareket ettiği boş uzay olarak boşluk fikrini de ortaya atmıştı. Leukippos aslen Elea Okulu'ndandı ve Zenon'un öğrencisiydi. Dolayısıyla Leukippos'un boşluğu, boşluğun (hiçlik) var olmadığını düşünen Parmenides'i takip eder. Parmenides dünyanın boşluktan doğduğu yönündeki Pythagorasçı nosyonu reddeder. Bununla birlikte Leukippos boşluğu, bir doluluk (*plērēs*) olarak atomların içinde hareket ettiği boş uzay şeklinde tasavvur eder. Atomların kendisiyse ne varlık kazanır ne de yok olur. Daha ziyade boş uzayda hareket ederler ve karşılıklı çarpışmaları ve birbirlerine dolanmaları ile her şey var olur. Bu şekilde Leukippos Parmenides'in düşüncesini muhafaza ederken bir çokluk dünyasını izah ediyordu; kendi öğrencisi Demokritos bu düşünce hattını daha da ilerletti. Demokritos'un düşüncesine göre var olma ve yok olma, atomların birleşmesi ve ayrışmasından kaynaklanırken, tözün dönüşümleri ilgili atomların düzen ve yönlerindeki farkların sonucudur.

Empedokles nesnelerin çeşitliliğini dört elementin farklı bileşimleriyle uygun şekilde açıklayabileceğini düşünüyordu. Buna kıyasla atomcuların koyutladığı sayısız görünmez cismin hareketi ile ri atılmış bir adım gibi görünür. Fakat Empedokles yalnızca dört temel elementi koyutlamamıştı. Aetios şöyle kaydeder: “Empedokles ve Ksenokrates elementlerin kendilerinin de daha küçük maddeler-

30. “Anaxagoras”, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 284-85.

31. Krş. Anaksagoras, “Her şey bir aradaydı, nicelik ve küçüklük açısından sınırsız” (s. 280-81).

den oluştuğunu savunur; bunlar çok küçüktür ve elementlerin elementleri olarak adlandırılabilirler.”³² Başka bir deyişle, Empedokles atomu dört elementin daha küçük yapıtaşları olarak tasavvur ediyordu. Öyleyse neden atom teorisi yönünde ilerlemedi? Atomculuğun bakış açısından Empedokles’in teorisi tutarsız görünecektir. Fakat bu, Empedokles’in görüşünün atom teorisi tarafından çürütüldüğü anlamına gelmez.

Fizik bilimi atomu, yani artık daha fazla bölünemez olan şeyi tespit etmek için bir çaba olarak gelişmiştir. Bu araştırma 19. yüzyılda Dalton’un adlandırdığı atomdan, 20. yüzyılın başlarında atomaltı parçacıklara (elektron, proton, nötron) ve bugün maddeyi anlamamızı sağlayan kuarklar, tılsımlar, spin’ler ve simetrilere başarılı bir şekilde ilerlemiştir. Başka bir deyişle, bir zamanlar atom yani bölünemez olarak görülen şeyin aslında daha küçük parçacıklardan oluştuğu bulunmuştur. Fakat daha temel bir düzeyde atomun keşfi, önceden atom veya element olarak görülen şeyin sadece bir yanılsama olarak kenara konmasını haklı çıkarmaz.

Örneğin molekül bir atomlar bileşimidir; ama bu, atom düzeyine indirgenebileceği anlamına gelmez. Şeyler moleküler düzeyde, atom düzeyindekinden farklı bir karaktere sahiptir. Ne kadar temel bir düzeye varılırsa varılsın önceki düzeylerin hususiliği gözardı edilemez. Bu anlamda, dört element tezi her ne kadar atomculuğun bakış açısına göre yetersiz görünse de, Empedokles’in atomculuğa indirgenemeyecek bir niteliği kavradığı söylenebilir.

Atom teorisini yalnızca doğa felsefesi olarak değil, ayrıca toplum felsefesi olarak gördüğümüzde bu önemli hale gelir. Günümüzde toplumsal atomculuk, yani toplumsal bütünü bileşen parçalarıyla açıklamaya çalışan teori, toplum felsefesinde hâkim görüştür. Buna yanıt olarak bütünün bireye göre önceliğini vurgulayan bir eleştiri, yani holizm vardır. Ayrıca parçayla bütünü karşılıklı, diyalektik bir ilişkide belirlenmiş olarak gören Hegelci görüş de vardır. Bunların

32. Aëtius (pseudo-Plutarch), 1. Kitap, 17. Bölüm, *Opinions of the Philosophers*.

her biri parça-bütün karşıtlığını öncül olarak alır.

Her durumda, bireyin bireyle ilişki kurduğu boyut bir kenara bırakılır. Parça ve bütün perspektifinin kendisi, bireyin birey ile kurduğu ilişkinin getirdiği yapıyı gözden kaçırmamıza neden olur. Bu düşünce tarzına saplanılıp kalındığı sürece, toplum tarihsel yönüyle kavranamaz. Örneğin bu kitapta ben toplumsal tarihi dört mübadele tarzı ve bunların birleşmesi ve ayrılması temelinde anlamaya çalışıyorum. Bu ise toplumu parça ve bütün perspektifinden görmek değil, toplumsal oluşumları bireyin bireyle ilişki kurma biçimleri üzerinden anlamaktır. Empedokles'in düşüncesine olan özel ilgimin nedeni bu.

Polis'ten Kozmopolis'e

Yunan felsefesinin tarihi genelde Parmenides öncesi ve sonrası dönemlere bölünür. Ama gerçekten önemli fark Empedokles ile ondan sonra gelenler arasındadır. Bunu görebilmek için siyasi farkları ayırt etmek gerekiyor. Parmenides'in radikal demokratik eğilimlerini, öğrencisi Zenon'un demokratik reform için hayatını tehlikeye atmaya gönüllü olmasından tahmin edebiliriz. Aynı şekilde Empedokles de izonomiye eski durumuna getirmek için çaba göstermişti.

Plutarkhos Empedokles'in siyasi kararlılığına işaret eder: "Empedokles yolsuzluk yapan üst düzey yurttaşlara korkusuzca saldırıp 'sürgün edin onları' diye bağırıyordu; güney rüzgârının ovaya akın ettiği dağ geçidinin önüne duvar örerek hasatlarda oluşacak hasarı ve vebayı azalttı."³³ Empedokles'in birçok farklı yeteneği olan bir adam olduğu söylenir. "Satyrus *Hayatlar*'ında onun hem bir hekim hem de üstün bir hatip olduğunu söyler. Hitabet sanatında ustalaşan ve bu sanatın eksiksiz bir sistemini içeren bir inceleme bırakan Leontinili Gorgias öğrencisi olmuştu. ... Satyrus ayrıca Gorgias'ın Empedokles'in büyü törenlerine bizzat katıldığını ve bu bilimi icra ettiğini bildirir."³⁴

33. "Empedocles", s. 338-39.

34. "Empedocles", s. 332-33.

Bu beyanlardan Empedokles'in ardında gizemli rivayetler bıraktığını görüyoruz. Örneğin ölü bir kadını ve hekimlerin umut kestiği bir başka kadını iyileştirdiği, bir ışığın eşlik ettiği gürleyen bir sesin gece vakti onu göklere çağırdığı, bir tanrı olduğu rivayetini doğrulamak için Etna Dağı'nın kalderasına kendisini attığı söylenir. Bu hikâyelerin güvenilirliği bir kenara, sayılarının çokluğu Empedokles'in bir peygamber olarak polis'inin insanların hayal gücünü nasıl meşgul ettiğini ve saygılarını ne ölçüde kazandığını gösterir, ayrıca Herakleitos ve Parmenides gibi Empedokles'in de polis'inin bir düşünürü olduğuna işaret eder.

Bununla birlikte Empedokles ile Demokritos arasındaki filozoflar artık polis'e sıkı sıkıya bağlı değildi. Bu bir bireysel tercih meselesi de değildi. Daha ziyade Pers Savaşları sonrasında Atina'nın bir tür imparatorluk olarak ortaya çıkması ve tek tek polis'lerin hem iç hem de dış özerkliklerini kaybetmeleriyle ilgiliydi. O zamana kadar düşünürler kendi polis'lerindeki bir merkezden diğer polis'lerin düşünürleriyle özgürce kaynaşıyordu, fakat bu karşılıklı özerkliğin sürdürülmesi güçleşmişti. Bunun üzerine, Antik Yunan'm ekonomik ve siyasi merkezi olan Atina'ya gittiler. Elbette oradayken Atina polis'ine yani siyasete katılımları engellendi. Dolayısıyla birçoğu entelektüel mallar satan birer tüccar konumundaydı bir nevi.

Tüm İyonyalı düşünürler ilk kolonicilerin neslinden geldikleri ve hareket özgürlüğüne sahip oldukları için, sırf orada doğdular diye belirli bir polis'e bağlanmıyorlardı. Daha ziyade özgürce seçtikleri polis'in bu seçimin hakkını vermesini sağlamaya çalışıyorlardı. Bu nedenle polis'lerinin onuru ve bağlılıkları için yaşamaya ve ölmeye, gerekirse onu korumak için yaşamlarını vermeye hazır dılar, Zenon'un bir tirana direnmesini ve tiranın ellerinde ölmesini anlatan efsanenin gösterdiği gibi. Şu âna kadar incelediğimiz düşünürlerin hepsi –Herakleitos, Parmenides, Zenon ve Empedokles– bu anlamda siyasiydi.

Ancak, söz konusu kişiler bunun hâlâ mümkün olduğu bir çağda böyle yaşamışlardı. MÖ 5. yüzyılın ortasında Atina üstünlük kurduğunda polis'ler sadece sözde özerkti. Akabinde İyonya ekolünden

gelen düşünürler Atina'daki siyasi merkezin çekimine girdiler, ama böylelikle polis yönelimlerini kaybettiler, yani apolitik oldular. Bunun nedeniyse Atina'da yabancılar olarak yurttaşlık olanaklarının bulunmamasıydı. Bu, sürgünler arasında kozmopolitliğe, bireyciliğe ve atomculuğun egemenliğine yönelik eğilimi güçlendirdi. Bu anlamda atomculuk, polis'in toplumsal ilişkilerinden ayrılmış bireyi daha geniş bir alanda (kozmpolis) algılamanın bir aracıydı. Demokritos'un dediği gibi: "Bilge adama bütün dünya açıktır. Zira soylu bir ruhun anavatanı bütün dünyadır."³⁵

Tersinden bakıldığında bu, bireyler arasındaki toplumsal ilişki temelinde düşünmeyi, yani bir polis'in üyesi olarak veya siyasi açıdan düşünmeyi imkânsız kılmıştı. Söz konusu koşullar altında yapılabilecek şey, gerçeklikteki mevcut gidişata köklü bir yatırımdan kaçınmak yani şüpheli olmaktır. Atina'da Sofist olarak etiketlenen yabancı düşünürlerin genel tutumu böyleydi. Ayrıca dışsal şeylerden koparak zihinlerini sakin ve huzurlu kılma seçenekleri vardı. Atina 3. yüzyılda İskender'in yönetimine geçtiğinde, bu tavır Stoacılık ve Epikürcülük biçiminde Yunan düşüncesinde yaygınlaştı. Stoacılar ilkesel olarak entelektüellerin siyasete katılımını onaylıyordu; nitekim Genç Cato, Seneca ve Marcus Aurelius onların saf-larından çıkmıştı. Fakat bu kişiler temelde apolitiktir. Felsefelerinin amacı imparatorluğun dünyevi siyasetine katılmak, ama aynı zamanda bu meşgaleyi dert edinmeyen bir zihin dinginliğini muhafaza etmektir.

35. "Democritus' Ethical Fragments", *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 680-81.

Sokrates ve İmparatorluk

ATİNA İMPARATORLUĞU VE DEMOKRASİ

Önceki sayfalarda Antik Yunan düşüncesini İyonya'daki koloni şehirleri ve İyonyalı göçmenler tarafından Güney İtalya kıyısında kurulan şehirler açısından inceledim. Şimdi aynı tarihe Atinalıların açısından bakalım. Daha önce özetlediğim gibi, mesele yalnızca demokrasinin Atina'ya daha sonra gelmiş olması değil, Atina demokrasinin baştan itibaren İyonya siyasi düşüncesinin etkisi altında olmasıdır. Örneğin Solon'un reformları (MÖ 594) İyonya şehirlerinde geliştirilmiş izonomi ilkelerini kurma girişimiydi. Fakat izonomi, kemikleşmiş sınıfsal bölünmelerin olduğu bir toplumda gerçekleştirilemez; nitekim Solon'un reformları soyluların karşı çıkmasıyla engellenmişti.

Bu vakada soyluların muhalefetini zaman zaman şiddetli bir şekilde ezen, Peisistratos'un tiranlığıydı. Genel yoruma göre Atina demokrasisi, tiranlık sisteminin bitmesi ve MÖ 508'de Kleisthenes'in reformlarıyla başlamıştır. Fakat demokrasi ile tiran hükümdarlığı arasındaki bağlantıya dikkat etmemiz gerekir. Demokrasinin tiranlık sisteminin devrilmesiyle başladığı doğru olsa da ikisi arasındaki ilişki görüldüğü kadar basit değildir. Örneğin, tiran Peisistratos aristokrasinin direncini bastırdığı için topraksız çoğunluk tarafından takdir görmüştü. Demokrasi çoğunluğun yönetimiye bu yönetim tiranlık sisteminde gerçekleşmişti.

Elbette demokrasi aslında tiranın yerinden edilmesiyle kurulur, ama önceki tiranlık dönemi olmadan mümkün değildir. Ayrıca demokrasi hiçbir şekilde izonomi (hükmetmenin olmaması) değil, başka bir hükmetme (-krasi) biçimidir. Tiranı devirenler, çoğunluk egemenliğinin yeni bir tiran üretme olasılığını barındırdığını gayet iyi anlamıştı. Kleisthenes'in reformları, tiranlık sisteminin tekrar ortaya çıkmasını engellemek için birçok koruyucu unsur içermesiyle bu kavrayışa işaret eder.

İlk olarak, devlet dairesi görevleri genelde kurayla seçiliyordu. Bu, iktidarın idari olarak tekelleşmesini engelliyordu. Fakat generalleri seçmek için kura sistemi uygun değildi. Savaşı kifayetsiz birine bırakmak her şeyi kaybetme riski demektir. Gelgelelim başarılı bir generalin kitleler nezdinde popülerlik kazanmasını önlemek güçtür. Bu yüzden askeri işlerde imtiyaz tekelini önlemek amacıyla birçok kumandan aynı anda atanıyor ve daha sonra generallerin kaydı yakından inceleniyordu. Buna rağmen idarede imtiyazlı şahısların ortaya çıkmasını engelleyemediler. Bu noktadaysa sürgün sistemi devreye giriyordu: Anonim oy kullanma sistemi için çömlek parçaları kullanılıyor ve daha sonra tiran olacağından korkulan güçlü kişiler on yıllığına (daha sonra beş yıl olarak hafifletilmişti) sürgün ediliyordu.

Böyle bir sistem, demokrasinin tiranlığa geri dönmesini engellemek için öne sürülmüştü. Fakat geri dönüşü engellemek mümkün değildi ve düpedüz tiranlık olmasa da sonu gelmeyen demagoglar dizisi ortaya çıktı. Daha sonra Atina'nın Peloponnesos Savaşı'nda (MÖ 431-4) yenilmesi ve Otuz Tiran dönemiyle, despot bir oligarşik yönetim baş gösterdi. Bu neden kaçınılmazdı? Çünkü demokrasinin kökeninde tiranlık sistemi vardır. Demokrasi (çoğunluğun egemenliği) tehlikeye girdiğinde genelde tiranlığın ortaya çıkmasının nedeni budur.

İkincisi, demagoglar ve Otuz Tiran'ın Peloponnesos Savaşı sırasında ortaya çıkması, demokrasinin tek bir devletin meselesi olmayacağını gösterir. Demokrasinin Atina'da kurulma süreci, Atina'nın hükümlerliğini (-krasi) diğer polis'lere dayatması sürecinden

ayrılmaz. Atina ile İyonya şehir-devletleri arasındaki ilişkiler bağlamında bu sürece bir göz atalım.

İyonya devletleri Pers İmparatorluğu'na karşı ortak bir isyan planladığında çağdaş askeri güç olan Atina'dan destek almaya çalıştılar. Ama kısmen Atina'nın bu çağrıya yeterince yanıt verememesi nedeniyle, feci bir yenilgiyle karşılaştılar. Akabinde Atina Perslerle topyekün bir savaşa girdi ve zaferin sonucunda işgal altındaki İyonya devletlerini özgürleştirmesi mümkün oldu. Atina ayrıca Perslere karşı direnişte, yaklaşık iki yüz katılımcı devletten oluşan Delos Birliği'nin lideri oldu. Bu anlaşma bir birlik olarak adlandırılrsa da, gerçekte Atina'nın diğer devletlerden vergi topladığı ve bu devletlere hükmettiği bir imparatorluk biçimiydi.

Zaman ilerledikçe diğer şehir-devletlerin Atina'dan uzaklaşması ve bunu takip eden baskı sürekli bir ihtilaf üretti ve nihayetinde Atina ile Sparta'nın liderliğindeki Atina karşıtı ittifak arasında Peloponnesos Savaşı çıktı. MÖ 404'te Atina'nın savaşta yenilmesi Atina imparatorluğunu sonlandırdı ve Atina'nın siyasi, ekonomik ve kültürel tesirinin azalmaya başladığının işaretini verdi.

Geriye dönüp baktığımızda Atina demokrasisinin Pers Savaşı'ndaki zafer dönemi ve Perikles'in liderliğe gelişi sırasında gerçekleştiğini görüyoruz, ama bu aynı zamanda Atina'nın bir imparatorluk olarak yükseldiği dönemdir. Yabancı topraklarda doğan yerleşimcilere yurttaşlığı meneden yasaları çıkaran Perikles'ti. O âna kadar Atina yurttaşı olan yabancıların sayısı az değildi, ama sonrasında Atina dışlayıcı bir topluluğa dönüştü. Bu husus, Atina'nın diğer polisler üzerindeki egemenliğine ve Atina'da bulunan yabancıların sömürülmesine sıkı sıkıya bağlıdır.

Hannah Arendt imparatorluk ile emperyalizm arasında, Atina imparatorluğuna ilişkin bir dizi tespitte bulunmamızı sağlayan bir ayrım yapar. İmparatorluk farklı halklar üzerinde hüküm sürmeyi sağlayan bir ilke içerirken emperyalizm bir ulus-devlet veya polis'in salt genişlemesidir. Örneğin Napolyon'un bir Avrupa imparatorluğuna hükmetme amacı ulus-devletin emperyalist genişlemesinden ibaretti çünkü herhangi bir hükümlanlık ilkesi yoktu. Bu ise söz ko-

nusu yönetim altındaki çeşitli halkların milliyetçi bilincini keskinleştirme gibi paradoksal bir etkiye sahiptir.¹

Arendt elbette emperyalizmi modern kapitalist devletin bir sorunu olarak görüyordu, fakat anlayışı Perikles çağındaki Atina'ya da uygulanabilir. Gelişen Atina devletinde bölgesel sınırların belirlendiği belli bir kesim dışında kalanların dışlanması vurgulanıyordu. Bu anlayış, kabile toplumunun kan bağıını aşıyor ve bir anlamda bir ulusun oluşumunu tayin ediyordu.

Fakat bu dışlayıcılık nedeniyle, Atinalıların topraklarını genişletmesi ve diğer polisleri egemenliği altına alması yalnızca emperyalizm biçimini alabilirdi çünkü bir imparatorluk ilkesi barındırmıyordu. Tersine, Perslerinki bir imparatorluktu. Persler kendi imparatorlukları içinde çeşitli ülkeleri tabi kılmıştı, ama belirli itaat ve vergi biçimleri dışında iç işlerinde epey bir özerkliğe izin veriyorlardı. Ayrıca Perslerde bürokrasi mekanizması ve daimi bir ordu vardı. Atinalıların Persler karşısında zafer kazanarak kontrolleri altındaki bölgeleri genişletmekle birlikte bu tür bir imparatorluk kuramadılar.

Atinalılar egemenliği ele geçirene kadar Yunan polis'leri –sürekli savaşta olsalar dahi– tanrı Zeus onuruna düzenlenen Olimpiyat oyunlarının gösterdiği gibi serbest bir konfederasyon halindeydi. Tüm polis'ler prensipte eşitti. Bu bağlamda bir polis'in bir diğerinin hükümdarı olarak davranması ancak emperyalist bir tutum olabilirdi ve dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde diğer polis'lerden ters

1. Arendt imparatorluk ile emperyalizmi şu şekilde ayırır: “Fetih gibi imparatorluk kurmanın da haklı nedenlerle kötü bir şöhreti vardı. Bunlar yalnızca, Roma Cumhuriyeti gibi temelde yasalar üzerine kurulu devletler tarafından başarıyla gerçekleştirilmişti; bu sayede, fethin ardından müşterek bir yasa dayatılarak en heterojen halkların bütünleştirilmesi sağlanıyordu. Ama homojen bir halkın hükümete aktif rıza vermesine dayanan (Renan'ın ‘le plébiscite de tous les jours’ yani ‘gündelik plebisit’ dediği) ulus-devlet böyle bir birleştirici ilkedен yoksundu ve fetih durumunda bütünleştirmekten ziyade asimile etmek, adalet getirmekten ziyade zorla onay almak yani bozularak tiranlığa dönüşmek zorundaydı.” Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Houghton Mifflin, 1968, 5. Bölüm, 1. Kısım: Political Emancipation of the Bourgeoisie; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1998.

tepki alırdı. Nitekim bunların nihai sonucu Peloponnesos Savaşı olmuştu.

Elbette bu savaşta zafer kazanan Sparta ve daha sonra egemenliği ele geçiren Thebes Yunanistan'ı birleştiremedi. Messinyalı esirlerin (köleleştirilmiş halklar) isyanlarıyla olan deneyimleri nedeniyle Sparta baştan itibaren katı bir askeri tavır takınmıştı. Nitekim Messinyalılar bağımsızlık kazandığında bu, Sparta için yolun sonu olmuştu.

Sonuç olarak Antik Yunan içinden hiçbir imparatorluk çıkmadı. Yunan dünyasının bir imparatorluk olarak birleşmesi Makedonyalı kral İskender dönemine kadar gerçekleşmeyecekti. Bu dönem Helenizm (Yunanlaşma) olarak adlandırılır; halbuki bu imparatorluk biçimi Antik Yunan'dan değil Asya'dan geliyordu. Nitekim İskender Mısır'ı Perslerden aldığı anda firavun olarak karşılanmıştı.

Bu hususlar dikkate alındığında, Atina'daki demokrasi biçiminin diğer polis'ler, yabancılar vb. ile ilişkilerdeki değişimlerle yakından bağlantılı olduğu açık hale gelir. Örneğin Perikles Delos Birliği'nde farklı devletlerden gelen vergileri Atinalılara meclise katılım için yevmiye olarak dağıtmıştı. Yani Atina'nın dolaysız demokrasisi, diğer polis'ler üzerinde hâkimiyete ve bu polis'lerin yağmalanmasına bağlıydı. Atina demokrasisinin koşulu tam da bu emperyalist genişlemeydi. Diğer polis'ler söz konusu olduğunda kavgacı bir tutum takınan demokratik hizip, göreneksel karşılıklı saygı ilişkilerini sürdürmek isteyen ise daha ziyade aristokrat hizip olması bu nedenleydi. Peloponnesos Savaşı'nın kargaşasında bile aristokratlar hep barış için çabalamıştı.²

Atina'daki demokrasi, kölelik sisteminin gelişmesiyle de yakından ilişkiliydi. Solon'un reformlarıyla Atinalı yurttaşlar borç köleliğinden kaçabiliyordu; ama kölelik, demokrasi sistemi için zaruri olarak kaldı. Atina ordusu, *hoplites* olarak adlandırılan ağır silahlı milisleri kullanan savaş birliklerinin kitlesel taktiklerine dayanıyor-

2. Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları* ve Aristophanes'in *Lysistrata*'sı, polis'ler arasında barış tartışmalarında aristokrat hizbin rolünü gösterir.

du. Bu taktiklerin başarısı, demokratik kesimin aristokrasi karşısında yükselmesinin yolunu yaptı. Bilhassa Pers Savaşı sırasında, savaş gemilerinin kadirgalarında kürek çekmeye gönüllü olan alt sınıf yurttaşların katkısı, onlara siyasi bir konum kazandırmıştı. Bunun sonucunda demokrasi kuruldu. Fakat tarım işçiliğiyle meşgul olan yurttaşlar meclise katılamıyor ve savaşa gidemiyordu. Bu nedenle tam yetkili bir Atina yurttaşı olabilmek için köle sahibi olmak şarttı. Atina yurttaşları köleleri yalnızca tarlalarda çalıştırmak için kullanmıyor, kâr etmek için onları gümüş ocaklarına da ödünç veriyordu. Dolayısıyla Atina'da dolaysız demokrasinin yükselişi, bir köle işçiliği sisteminin gelişmesinden ayrılamaz.

Ayrıca, siyasi ve askeri yükselişi sonrasında Atina, Akdeniz'in ticaret merkezi haline de geldi ve Miletos ve diğer İyonya şehirlerindeki eski merkezlerin yerini aldı. Bununla birlikte Atina yurttaşlarının kendileri ticaretle uğraşmıyordu. Bu rolü yabancılara bırakmış ve onları vergiye bağlamışlardı. Bir yabancının polis'e yaptığı ekonomik katkı ne olursa olsun, yurttaşlık elde etmesinin veya yasalarla korunmasının yolu yoktu.³ Bu şekilde Atina demokrasisi yabancılar, köleler ve diğer polis'lerin sömürülmesi üzerine kuruldu.

SOFİSTLER VE RETORİKLE YÖNETİM

Demokrasinin kurulmasıyla birlikte Atina hitabete önem veren bir topluma dönüştü. Hükmetmenin silah zoruyla, din ve büyüyle değil, kelimenin (*logos*) gücüyle gerçekleştiği fikri kök salmıştı. Elbette bu yalnızca polis içindeki ilişkiler için geçerliydi. Ayrıca cebir ve büyü de tamamen ortadan kalkmamıştı. Gelgelelim, mecliste veya mahkemede (*Heliaia*) kamu işlerinin tartışma ve retoriğe dayandığı durumlarda yurttaşlar retorik tekniğini öğrenme gereksinimi duymaya başlamıştı. Böylelikle imkânları olan yurttaşlar çocuklarının

3. Yabancı kökenli kişilere Atina yurttaşlığı hakkını engelleyen yasaları Perikles çıkarmıştı. Fakat oğlunu savaşta kaybettikten sonra, Miletoslu cariyesi Aspasia ile olan oğluna özel yurttaşlık vermeyi deneyerek kendi konumunu bir parça riske atmıştı.

retorik eğitimi almasını sağladı. Yine de Atina'daki kamusal hayatta retorik bu yükselişle ilgili şu soru pek sorulmaz: Neden retorik eğitimleri büyük ölçüde yabancıydı?

Bu dönemin Atina'sı, siyaset ve kültür açısından en gelişmiş polis olarak görülür. Eğer durum böyleyse, retorik ve hitabet sanatlarını öğretmesi için şehir neden ekseriyetle yabancılara başvuruyordu? Bu şunun göstergesidir: Siyasi ve ekonomik açıdan egemen olsa da, Atina konuşma ve düşünce meselelerinde pek gelişmemiş ve Atina halkı bu sanatları İyonya'dan veya İtalya'nın güney kıyısındaki İyonya yerleşimcilerinin kurduğu kolonilerden gelen göçmenlerden öğrenmek zorunda kalmıştı.⁴

Platon'un *Gorgias* diyalogunda retorik, başka insanları ikna etme ve dolayısıyla hüküm altına alma sanatı olarak tasvir edilir. Bu sanatın öğretmenleri Sofistlerdi. Gelgelelim, retorik hâkimiyet kurma amaçlı bir dizi tekniğe indirgenmesi Sofistlerin değil Atinalıların başının altından çıkmıştı. Atinalılar yabancılardan bu araçsal retorik sanatının ötesinde bir şey öğrenmek istemiyordu.

Retorik başka insanlara hükmetme aracı haline gelmesi, demokraside (çoğunluğun egemenliğinde) gerçekleşmiştir. Halbuki retorik sanatlarının geliştirildiği İyonya'da durum böyle değildi. İster mahkemede ister mecliste olsun, retorik burada da zaruriydi; ama İyonya'da bu, kolektif bir soruşturma aracı (*elenkhos*) biçimini almıştı. Doğa felsefesi de bu soruşturma biçimine dayanıyordu.

Daha önce belirttiğim gibi, Elea Okulu'nun eşsiz bir uygulaması olarak görülen dolaylı kanıtlama tekniği Miletoslu düşünürlerde zaten vardı. Başka bir deyişle retorik, diğer insanlara hükmetmeye yönelik bir dizi teknik değil, insanları da içeren bir doğayı anlama yöntemi idi. Tersine Atinalılar pratik sanatların gelişimiyle ve do-

4. Atina entelektüel sahnesinde aktif olanlar yalnızca İyonya'dan gelen erkek göçmenler değildi. Örneğin Perikles'in cariye olarak aldığı Miletoslu Aspasia'nın Perikles'in konuşma metinlerini yazdığı söyleniyordu. Sokrates'in de retorik bu kadından öğrendiği rivayet edilir. Aspasia kuşkusuz istisnai bir vakaydı; ama Atinalı kadınların neredeyse tamamen kamusal alandan dışlandıklarını düşündüğümüzde, Aspasia'nın dehasının bireysel bir mesele değil, İyonya'nın toplumsal ortamının bir ürünü olduğu açıklığa kavuşur.

ğayı anlamakla ilgilenmiyordu. Atina'da önemli sayılan şey, kamusal alanda başkalarını ikna etme ve böylelikle onlara boyun eğdirme tekniği idi, yani insanları kontrol etme amaçlı retorik tekniklerdi. Burada rakibin görüşlerini çürütmek ve onu tiye almak için Elea Okulu'nun argümantasyon stratejileri kullanılıyordu.

Ayrıca Atina'daki yabancı yerleşimciler teknik dışında bir şey öğretmiyordu. Yabancıların yurttaşlık faaliyetlerine (kamu işlerine) katılmaları yasaktı ve polis'in iç siyasetine katılmaları tehlikeliydi. Perikles'in arkadaşı Anaksagoras'ın güneşin yanan bir taş olduğu iddiası yüzünden kutsala küfürle suçlandığını muhtemelen iyi biliyorlardı. Bu vakanın Perikles'e karşı siyasi bir komplo olması mümkün; fakat yabancı düşünürlerin böyle bir bahaneyle bastırılması tehlikesi barizdi. Dolayısıyla, Protagoras'ta olduğu gibi, en iyi ihtimalle şüpheci ve görelî fikirler beyan ediyorlardı.

Örneğin *Protagoras* diyalogunda şu pasaj vardır: "Sonra bilge Hippias şöyle dedi: 'Burada bulunan herkesi yasa [*nomos*] bakımından değil ama doğa [*physis*] bakımından akraba, dost, yurttaş sayıyorum; zira doğal olarak benzer benzerin akrabasıdır, ama insanların tiranı olan yasa, sık sık doğaya aykırı şeyler yapmaya zorlar bizi.'"⁵

Kölelik ve emperyalizm doğaya aykırıdır. İyonya doğa felsefesinin özündeki doğa yasası türü budur. Aynısı Protagoras veya Gorgias tarafından da söylenebilirdi. Fakat Atina emperyalizmi bağlamında bu açıkça tehlikeli bir düşünceydi, dolayısıyla Sofistler bu tür görüşleri uluorta savunmuyordu. Onun yerine retorik sanatı çerçevesinde pratik bilgiler öğretiyorlardı. Sonuç olarak yabancı düşünürler faydalı sayılmakla birlikte, salt teknisyenler olarak görülüp küçümseniyordu.

Sokrates şu suçlamayla karşılaşmıştı: "Sokrates, devletin inandığı tanrılara inanmamakla ve başka birtakım tanrılar getirmekle suç işlemektedir; ayrıca gençlerin ahlakını bozmakla da suçludur. İstenen ceza: ölüm."⁶ Sonuç olarak Sokrates Sofist damgası yemiş-

5. Plato, *Protagoras*, İng. çev. Benjamin Jowett, *Plato içinde*, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 52.

ti. Fakat Atina'da yaşayan yabancılar olarak gerçek Sofistler kendilerini böyle tehlikeli bir konuma sokmaktan veya Atina siyaset ve âdetlerine karışmaktan kaçınırdı. Dolayısıyla söyledikleri şeylerin Atinalı yurttaşları gerçekten etkilemiş olması pek muhtemel değildi. Kendi menfaatleri için onların söylemlerini kullananlar daha ziyade Atinalılardı.

Devlet Adamı'nda Platon, Atinalı devlet adamlarının bildiklerini yalnızca Sofistlerden öğrenmediği, kendilerinin de büyük Sofistler olduğu suçlamasını yöneltir. Yine *Gorgias*'ta, emsal olarak aldığı Sofist Gorgias'ı incelemeye tabi tutarken Platon onu mütevazı ve gösterişsiz bir kişi olarak tasvir eder. Nitekim böyle olması gayet mümkündür. Sofistçe argümanlarla konuşup duran daha çok Atinalı genç Kallikles'tir.

Kallikles son derece kibirli bir tavırla “güçlü ve üstün olanın hakkını” savunur. Doğa (*physis*) doğal yetenek, eylem ve güç istencinin alanıyken, yasa, din ve ahlak biçimini alan *nomos* zayıfların güçlülere hükmetmesini sağlayan bir araç olmanın ötesine geçmez.⁷ Bu ise Sofist Hippias'ın *physis* ile *nomos* arasında yaptığı ayrımın tam tersidir.

Kallikles'in görüşü, Atina'da emperyalist bir yönelimin güçlendiğini gösterir. Atina'da iktidarın hitabet sanatlarıyla ele geçirilmesi veya diğer polis'lerin askeri güçle ezilmesi doğayı (*physis*) oluştururken bunu baskılayan yasalar, din ve ahlak *nomos*'tan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, reel politik ve üstün olanın haklarına dair görüşlerin söylendiği karakterler yabancı topraklarda doğmuş Sofistler değil, onlardan retorik tekniklerini öğrenmiş olan yönetici sınıfın çocuklarıdır. İşte bu yüzden Platon, Sofistlerin Atina gençliğini zehirlediğini ileri süren kişileri “en büyük Sofistler”⁸ olarak adlandırmıştır.

6. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 2. Kitap, *Sokrates*, s. 82.

7. Kallikles'in müdahalesi için bkz. *Gorgias*, *Plato*, s. 271-73.

8. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 203.

Bu gençlerin bir örneği Perikles'in yakın akrabası Alkibiades'tir. Alkibiades, savaşçı, emperyalist retoriğiyle kitlelerin takdirini kazanmış prototipik bir demagogdu. Sicilya seferini körüklemiş, general olarak seçilmiş, Hermes heykeline zarar vermekten dolayı kutsala küfürle suçlanmıştı; bunun üzerine Atina'ya dönmesi emredilmişti. Mahkemeye çıkmak yerine düşman Sparta'ya sürgüne gitmiş ve Atina'ya karşı askeri harekâta büyük katkılar yapmış, bir süre sonraysa geri dönmüştü – bütünüyle düzene karşı bir birey.

Alkibiades Sokrates'in sevgili öğrencilerinden biriydi. Sokrates'in nihai davasının nedenlerinden birinin bu olduğu söylenir. "Gençliğin yoldan çıkarılması"nın anlamı buydu. Halbuki Alkibiades gibi gençlerin ortaya çıkmasının nedeni Sokrates değildi. Sofistler de değildi. Hiç kimse bu gençlere böyle davranmalarını öğretmemişti. Alkibiades gibi biri daha ziyade emperyalist yayılmacılıkla bizzat Atina toplumunun yoldan çıkmasının ürünüydü.

SOKRATES'İN YARGILANMASI

Atina'da Sokrates'in yargılanmasına yol açan olguları sıralayalım. Atina imparatorluğu ile Sparta'nın öncülük ettiği birlik arasındaki Peloponnesos Savaşı, MÖ 431'de başlamasından sonra yıllara yayıldı. Bu süreç içinde Sparta birçok defa barış teklifi götürdü, ama Atina tekrar tekrar bu umutları suya düşürdü ve savaşa devam etti. Kleon ve daha sonra Alkibiades gibi savaş yanlısı demagoglar halkın desteğini kazandı ve Atina'yı yıkımın eşiğine getirdiler. Her yerde çökme sinyalleriyle birlikte MÖ 411'de Atina Dört Yüzler yönetimini kurdu. Temel olarak mutlak iktidarın üst katmandan dört yüz yurttaşla devredildiği bir azınlık yönetimiydi bu (oligarşi). Bir yıl içinde demokratik yönetim yeniden tesis edildi; fakat Atina'nın MÖ 404'te nihai olarak teslim oluşuyla Sparta ordusunun denetiminde ikinci bir oligarşi kuruldu. Otuz Tiran olarak bilinen bu kişiler, savaş yanlısı demokratik hizbin başta gelen birçok üyesinin idam ve sürgün edilmesini içeren acımasız bir terör hükümdarlığı kurdular. Kaçan veya sürgün edilen hizbin üyeleri devlet dışında tekrar bir

araya geldi ve oligarşik yöneticilerle demokratik hizipler arasında bir sözleşmeyle bir yıl içinde yeniden demokrasi tesis edildi. Bununla birlikte, uzlaşma anlaşmasına dahil edilen genel af sonucunda Otuz Tiran'ın destekçileri ve Spartalıları yardım eden hainler, sorumlulukları hakkında hiçbir soruşturma olmadan kaçabildiler.

Sokrates'e yöneltilen suçlamalar MÖ 403'te kurulan sonraki demokratik hükümet dönemindeydi. Sokrates'i resmi olarak suçlayan kişi Anytos'tu; fakat bunun arka planında onlarca yıllık Atina siyasal tarihi vardır. Suçlamanın gerçek hedefi, Otuz Tiran'ın ilki olan Kritias'tı, ama uzlaşma koşulları nedeniyle Kritias'ın yargılanması mümkün değildi. Dolayısıyla Alkibiades ve Kritias'ın öğretmeni olan Sokrates onların yerine suçlandı. Sokrates, Otuz Tiran'la işbirliği iddialarını kararlılıkla reddetti. Sokrates'in demokratik hizbin üyeleri olan sadık takipçilerinin çoğunluğu sürgündeydi, dolayısıyla Sokrates'in suçlanmasının siyasi bir komplo olduğu açıktı. Diogenes Laertios şöyle yazar:

Sağlam ruhlu ve halk yanlısı bir insandı; şuradan belli: Kritias ve çevresindekiler zengin bir adam olan Salamisli Leon'u öldürülmek üzere onlara getirmesini buyurduklarında, onlara boyun eğmedi; on strateg için olumlu oy kullanan tek kişi oydu. Zindandan kaçması mümkünken, kaçmaya razı gelmedi; onun için gözyaşı dökenleri azarladı, zincire vurulmuş haliyle en güzel konuşmaları yaptı.⁹

Gelgelelim, Sokrates demokrat olarak nitelenemez. Aklama lehindeki tek oyun ondan gelmesi tam da demokratik hizip baştayken olmuştu. Elbette aristokrat da değildi. Aristokrat hizbi temsil eden Kritias'ın adamlarının düzenini reddediyordu. Elbette sonunda Sokrates'i itham eden ve suçlu bulan demokratlar olacaktı. Sokrates'in söyledikleri ve yaptıkları hem demokratlar hem de aristokratlar için bir gizemdi. Kuşkusuz en büyük bilmece, siyasi bir komplo olduğu açık olan bir davadan veya daha sonraki ölüm cezasından kaçmak için neden hiçbir girişimde bulunmadığıydı.

9. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 76.

Bu her şeyden önce Sokrates'in çağdaşları için bir gizemdi. Yalnızca Platon ve Ksenophon'a değil, Sokratik olarak adlandırılan literatürün birçok yazarına da ilham veren bu gizemdi. Tüm bu yazarlar Sokrates'in hiçbir temeli olmayan bir suç yüzünden cezalandırıldığını ileri sürer. Aslında Sokrates'e yöneltilen suçlamaların sonradan yanlış olduğuna kanaat getirildiği için suçlayanların kendileri de cezalandırılmıştı. Gelgelelim bu durum bilmeceyi çözmedi. Sokrates ne tür bir insandı? Geriye tek bir eser bırakmamış bir filozof. Peloponnesos cephesine üç kez sevk edilmiş ve üstün hizmette bulunmuş ama yine de sadakatle barışı savunmuş güçlü bir adam. Bu tarihsel Sokrates bilmececi ölümüyle daha da derinleşti.

O dönemde Sokrates'i savunanlar onu Sofistlerden ayırmak için çabaladılar, zira Sofist olmakla itham ediliyordu. Örneğin Sokrates verdiği eğitim için ücret kabul etmiyordu, dolayısıyla, diyordu onu savunanlar, Sofist değildi. Şayet Sofist'in tanımı retorik sanatlarını para karşılığında öğretmek olarak kabul edilirse, o zaman Sokrates'in Sofist olmadığı açıktı. Ama verdiği dersler için ücret kabul etmemiş olmasına rağmen akranları tarafından tipik bir Sofist olarak görülüyordu. Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinde (yaklaşık MÖ 423) yer verdiği Sokrates o dönemde kırk beş yaş civarında olmalıydı, fakat çağdaş komedide yergi nesnesi olarak görünmesinden dolayı, kendi döneminde bir Sofist olarak ün saldığına hiç kuşku yok.

Söz konusu eserde bir Sofist her şeyden önce "bayağı bir argümanı, kazanan argümana dönüştürme" sanatını öğreten kişi anlamına gelir. *Bulutlar*'ın başkahramanı Strepsiades bu amaçla, bilhassa da borçlarını ödemekten kaçınmayı nasıl savunacağını öğrenmek niyetiyle Sokrates'in okuluna kaydolur. Sokrates Strepsiades'e absürd görünen bir dizi entelektüel görev verir, ama ücret kabul etmez. Dolayısıyla o dönemde bir kişinin ücret kabul etmemesi Sofist damgasından kaçmak için yeterli değildi. İkincisi, Sofist, devletin tanrılarını reddeden, geleneksel ahlakı yok eden ve gençleri yoldan çıkaran biridir. Bu oyundaki Sokrates doğa felsefesinden, özellikle de *arkhe*'yi hava olarak gören Anaksimenes'in argümanlarından büyülenmiş görünür. O zamana kadar Zeus'un eylemleri gibi görülen

yağmur, gökgürültüsü, yıldırım ve diğer fenomenleri bulutların hareketinin bir etkisi olarak açıklar. Dolayısıyla Aristophanes'in hicvi tam da, bulutların yeni çağın tanrıları ve çalışmadan tanrıların bilgisini yayanların, yani Sofistlerin ilahı olduğunu söyler.

Sokrates'e yöneltilen fiili suçlamalar yukarıdaki popüler anlayıştan çok farklı değildi. Şöyle özetlenebilir: Birincisi, Sokrates polis'in tanıdığı tanrılara gereken saygıyı göstermedi. İkincisi, yeni tanrılar, *daimon*'lar getirdi. Üçüncüsü, polis'in gençlerini yoldan çıkardı. Bu kuşkular temelsiz değildi. Örneğin Ksenophon Atina'nın göreneksel ritüellerini sadık bir şekilde yerine getirdiğini söyleyerek Sokrates'i savunmuştu. Ama bu, Sofist olmadığı anlamına gelmiyordu. Sofist olarak damgalanan yabancılar Atina tanrılarını ve göreneksel ahlaki reddettikleri veya gençleri yoldan çıkardıkları kuşkusundan kaçınmak için büyük özen gösteriyordu. Sokrates ise bir Atina yurttaşı olduğu için böyle bir gayret içinde değildi. Bunlar gerçekten de bir Sofist'in nitelikleriyse, bilhassa Sokrates bu ismi hak ediyordu. Komedi oyununun hedefi olarak seçilmesinin nedeni de buydu. Sokrates'in yeni tanrılar getirdiği kuşkusu da temelsiz değildi. Daha sonra göreceğimiz gibi, bir ruhtan (*daimon*) gelen işaretlere uygun olarak hareket ettiğini uluorta beyan etmişti.

Bununla birlikte Sokrates'in halk nezdinde Atina toplumsal normları için en büyük tahrik olarak görülmesinin nedeni, yalnızca resmi suçlamalarda verilenler değildi. En temel neden, Atina bağlamında kamu yaşamı ve kamu görevlerinin değerini reddetmesiydi. Dediğine göre *daimon* onun devlet işlerine katılmasına karşıydı. "Size ya da bir başka kalabalığa yiğitçe karşı koyan, devletteki haksızlıkları, yolsuzlukları, çarpıklıkları önlemek isteyen bir kimse canını kurtaramamıştır daha. Doğruluk için gerçekten savaşmak isteyen biri, kısa bir zaman olsun yaşamak isteyen biri kamu yaşamına yanaşmayıp, şöyle bir kenara çekilip özel bir yaşam sürmelidir."¹⁰

Yurttaşlık unvanının kamu işlerine ve devlete katılımıla eşanlam-

10. Platon, *Dialoglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 28; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

lı olduğu Atina bağlamında tanrılardan bu tür bir işaret işitilmemişti. Bir kişinin kamu görevlerinde yaptıkları, diğer her şeyi belirliyordu. Özel yaşam tanımı gereği apolitiktir. Sonuç olarak yabancılar, kadınlar ve köleler gibi kamu görevinden dışlananlar yalnızca siyaset dışı, yani polis açısından değersiz kişiler olabiliyordu. Atina'da erdem siyasi yetenektir, yani kamusal alanda kelimeleri (*logos*) beceriyle kullanabilme yeteneği. Bu nedenle zenginler oğullarını hitabet sanatını öğrenmeleri için Sofistlere gönderiyordu. Gelgelelim Sokrates bunlara ilgisizdi. "Bütün yaşamında birçok insanın düşkün olduğu şeylere, varlıklı olmaya, paraya pula, aile bağlarına, ordudaki önemli yerlere, halk kurullarında söylevler çekmeye, yönetim kurulu üyeliklerine, başkanlıklara, bu gibi şeylere hiç aldırış etmemiş bir adama verilecek karşılık ne olabilir?"¹¹

Bu, kamu meselelerine veya neyin doğru olduğu konusuna kayıtsızlık olarak yorumlanmamalıdır; keza kamu namına hareket ederse "kısa bir zaman olsun yaşayamayacağı" için özel yaşama yönelik ısrarı da öyle. Peloponnesos cephesindeki eylemlerinde ve Atinalıların hükmünü kabul edişinde gösterdiği gibi Sokrates ölümünden katiiyen korkmuyordu. Ayrıca, *daimon*'dan gelen mesajlar Sokrates'e bazı şeyleri yasaklasa da bir neden vermiyordu. *Daimon* Sokrates'in doğru gördüğü şey uğruna savaşmasını değil, bunu kamu namına yapmasını yasaklamıştı. Tanrıların bu yasağı ayrıca gerçekten adil bir eylemin, bir kamu makamından yürütülemeyeceğini ima ediyordu. Bu emre itaat eden Sokrates, kişinin kamu görevlerindeki işlerini ve siyasi eylemlerini erdemin temeli olarak alan Atinalıların kabul gören genel değerlerini reddetmişti.

Retorik sanatlarını öğretmek karşılığında ücret alan Sofistlerden farklı olarak, Sokrates ücret kabul etmiyordu. Bu ise ne zengin olduğu, ne de ücret almanın bilgi fahişeliği olduğu suçlamasına katıldığı içindi. Nedeni, başından beri araçsal bir sanat öğretmemesi, dolayısıyla da ücret talep edecek bir konumda olmamasıydı. Yurttaş olmayan Sofistlerin öğrettiği retorik sanatları meclise ve mahkeme-

lere aktif katılım için zorunluydu. Yani bunların kullanım değeri vardı. Bunun karşılığında ücret almak meşru bir mübadeleydi.

Sokrates ise meclise ve mahkemelere katılımı ve iktidara ulaşmakta herhangi bir değer görmüyordu. Öğrettiği sanat, kamusal alanda eylem amacını taşımıyordu; daha ziyade kişinin kamusal alanla bağlarını koparmasının bir aracıydı. “Gençlerin yoldan çıkarılması” tam da bu anlama gelir. Tersine, Sofistler kamusal alanda iktidara ulaşmaya büyük değer veren Atinalı yurttaşların genel geçer fikirlerini altüst etmek için hiçbir şey yapmamıştı. Dolayısıyla, ister Sokrates taraftarı ister karşıtı olsun, Atinalı yurttaş için anlaşılmaz olan bu davranışın nedeniydi.

SOKRATES BİLMECESİ

Sokrates bilmececi, adalet ve hakikat için kamusal değil özel bir konumdan mücadele etmeye yönelik bu tutumda yatıyordu. Bu bir çelişkiydi, zira özel alanda olmak apolitik olmaktı. Sokrates hem yaşamını hem de ölümünü gizemli hale getiren bu paradoks içinde yaşamıştı. Ölümünden sonra öğrencilerinin geliştirdiği ve beslediği Sokrates imgelerinde de bu gizem havası vardı.

Bu imgenin bir yönü, Platon ve Aristoteles’in –Ksenophon’u da ekleyebiliriz– yazılarında bulunabilir. Sokrates’in polis’e bağlılığının mirasıdır bu. İkinci bir yön ise uzun yıllar Sokrates’in takipçisi olan ve Kiniklerin kurucusu sayılan Antisthenes’in ve öğrencisi Diogenes ve çevresinin yazılarında bulunur. Bu da Sokrates’in kamusal eylemi reddeden duruşunun mirasıdır. İlk nesli “asıl Sokratesçiler” ve diğerini “ikincil Sokratesçiler” diye adlandırabiliriz. Birçoğunda Sokrates’in bir karakter olarak yer aldığı Platon’un eserlerinin büyük etkisi nedeniyle Sokrates’in, genelde Platon tarafından tasvir edilen türde bir insan olduğu düşünülür. Ama tarihsel Sokrates ikincil Sokratesçilerin imgesine daha çok benziyormuş gibi görünür.

Sokrates kamusal ve özel görevlere atfedilen değeri tersine çevirmişti. Bu her şeyden önce özeli, kamusal yani siyasal olana göre

üstün bir konuma yerleştirmekti. Kinikler olarak bilinen öğrencileri bu tersine çevirmeyi tamamına erdirdiler. Bir yabancı olan Diogenes'in kamusal yaşamı terk etme gibi bir uğraşa girmesine gerek bile yoktu. Kamusal yaşama ulaşma yolu engellenenler zaten köpekten farksız bir konumdaydı. Fakat Diogenes köpek konumundan memnun olmakla kalmayıp –*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Ölüm-leri*'ne göre– kendisine köpek gibi muamele edenler karşısında gerçekten de köpek gibi davranıyor, etrafta dolaşıp bölgesini işaretliyordu. Bir dilenciydi ve yol kenarındaki bir fiçide yaşıyordu.

Bu şekilde özel hayatla köpekliliğin denk tutulduğu bir bağlamda kamu işlerinin ve polis'in değerini skandal bir şekilde reddeden Kinikler, kamusal hayatı arzulayan Platon ve takipçileriyle bir karşıtlık oluşturunuyordu. Ayrıca polis'in bağımsızlığını kaybettiği bir dönemde insanlara bir yaşama yolu sunuyorlardı. Nerenin yurttaşı olduğunu soran birisine Diogenes'in "Dünya vatandaşıyım" diye yanıt verdiği aktarılır.

Kinizm, Yunan şehir-devletleri İskender'in imparatorluğunun hâkimiyeti altına girdiği dönemde popülerlik kazandı. Diogenes Laertios'a göre, Büyük İskender Diogenes'in karşısına geçip ne istediğini sorduğunda Diogenes "Gölge etme başka ihsan istemem" demiştir. Bununla birlikte Kiniklerin etkili bir direniş sergileyebildiği dönem, polis'in refah günlerinin hatırasının hâlâ taze olduğu dönemdi. İmparatorluk hâkimiyetinde polis'ler gitgide güç kaybettikçe hem Kinikler hem de Platon'un takipçileri etkisiz hale geldi. Sonraki yıllarda Epikuros, Zenon ve Stoacılar, Kiniklerin mirasını devralacaktı. Fakat onlarda Kiniklerin kışkırtıcı karakteri yoktu. Yunan polis'inin imparatorluk içinde idari bir birime indirildiği bir çağda Epikuros ve Stoacılar imparatorlukta kayıtsızlık içinde yaşamayı hedefleyen bir bireycilik felsefesi geliştirdiler.

Tersine Platon ve Ksenophon, kamu işlerine aktif katılımın önemini aşikâr gören Atinalı yurttaşlardı. Böylelikle devlet içinde siyasetçilerin davranışları konusunda Sokrates'in öğretilerini rehber olarak aldılar. Sokrates'in ölümü sonrasında Platon Sokrates'in bir öğretisini, yani ne biçimde olursa olsun kişinin polis'in yaşamına

katkıda bulunması gerektiği fikrini canı gönülden benimsedi. İdealizm, filozof-kral vb. hakkındaki düşüncelerinin kökenini, kendi yarattığı Sokrates'te aradı. Fakat sırf bu nedenle bunu tamamen yanlış bir yorum olarak göremeyiz. Sokrates asla kamusal bir figür olacak biri değildi, ama sadece özel yaşamla yetinecek biri de değildi. Polis içinde özel bir figür olarak kalmakla birlikte, doğru olan için gerçekten savaşmayı asla bırakmamıştı. Platon politikanın doğru biçiminin kökenlerini bu Sokrates'te aradı.

Fakat Sokrates'in konumu ne Diogenes'inkiyle ne de Platon'un-kiyle aynıydı. Sokrates'in konumu şöyle özetlenebilir: Kendi özel mevkinizde kalırken kamusal davranın, yani polis içinde kozmopolit olun. Bu perspektife göre Sokrates Kiniklerden daha siyasi görünürken, Platon'a kıyasla kozmopolittir.

Sokrates'in değerleri nasıl tersyüz ettiğini anlamak için Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* eserine başvurmak faydalı olabilir. Kant'a göre devletin görüşlerine uygun davranmak özelken, (dünya vatandaşı-nın) evrensel bakış açısı kamusaldır. Gerçekten kamusal olmak için devleti aşan özel bir mevki benimsemek gerekir. Elbette devleti aşan böyle bir kozmopolis yoktur. Kant'ın söylediği, devlet içinde bir birey olarak var olurken kişinin bir dünya vatandaşı gibi kararlar vermesi ve davranmasıdır. Yani Kant'ın kamusal ve özel alanın değerlerini tersine çevirmesi, Platon veya Diogenes'in değil daha ziyade Sokrates'in konumudur.

İkinci bir referans noktası, Marx'ın daha erken tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı çalışmasıdır. Hegel devleti sivil toplumdan üstün tutar. Burada sivil toplum bir arzular sistemi olarak kavranırken devlet bunu rasyonel düzeyde aşar. Başka bir deyişle, sivil toplumda insanlar özel sıfatla görev yaparken devlette kamusal yurttaş olurlar; yani gerçek biçimlerini üstlenirler. Marx bu önermeyi tersyüz etmiştir. Ona göre insanlar gerçek biçimlerini özel sıfatla sergiliyorlarsa kamusal bir alanı kabul etmeye gerek yoktur. Marx'ın kelimeleriyle söylersek, insanlar "türsel varlıklarını" sivil toplumda sergiliyorlarsa, o halde bunun üstünde siyasal devlete herhangi bir ihtiyaç yoktur. Yani sınıf karşıtlıkları sivil toplumda çözü-

lebiliyorsa, siyasal bir varlık olarak devlet hükümsüz olacaktır.¹²

Bu sorunlar kümesini Atina bağlamında düşünelim. Atina'da doğrudan demokrasi vardı, fakat bu, sivil toplum ile siyasi devlet arasındaki ayrımı aşan bir şey değildi. Atina'daki sivil toplum derin sınıf çatışmalarıyla bölünmüştü ve yurttaşların büyük kısmı fakirdi. Atina'daki demokrasi, iktidarın çoğunluk tarafından ele geçirilmesi ve soylularla en zengin üyelerin vergilendirilmesiyle zenginliğin yeniden bölüşümü anlamına geliyordu. Beklenebileceği gibi bu, soylular ve elit tabaka tarafından dirençle karşılanıyordu. Bu çatışma türü bir çözüme olanak vermez: Çünkü sivil toplumda zengin ile fakir arasındaki uçurumun nedenini ve buna meydan veren toplumsal koşulları ele almadan zenginliğin yeniden bölüşümüyle sorunu çözmeye çalışır. Bu içsel sınıf çatışmalarını çözüyormuş gibi görünen şey, yabancı ülkeleri sömürerek bir zenginlik kaynağı arayan emperyalist politikalarlardır. Böyle bir stratejiyi kışkırtan ve halkın onay vermesini sağlayan kişiye demagogdur.

Atina'da bir kamu figürü olarak aktif olmak, güç kazanmak için çoğunluğun desteğini almayı hedeflemeyi gerektiriyordu. Doğrudan demokraside bile liderler nihayetinde halk adına konuşuyordu ve bu durumdan sonu gelmeyen bir demagoglar silsilesi doğdu. Buna yanıt olarak Sokrates bir kamu figürü olmayı reddetmişti. Öyleyse Atina toplumunu nasıl değiştirmeye çalışıyordu? Sokrates'in kesin bir gündemi yoktu. Fakat Atinalılar için o dönemde aşikâr olan değerlere ve kamusal-özel ayrımına mütemadiyen şüpheyle yaklaşıyordu.

Örneğin Sokrates devlet meseleleriyle aile içi meseleleri, yani kamusal ve siyasal ile özel ve ekonomiği aynı düzeye yerleştiriyor-

12. Marx şöyle yazar: "Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden soğurup, bir birey olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda bir *türsel-varlık* olursa; ne zaman *forces propre*'unu *toplumsal* güçler olarak tanıyıp örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden *politik* güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir." Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Ankara: Sol, 1997, s. 41-42; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

du. Ksenophon'un *Memorabilia*'da yazdığına göre aşağıdakiler Sokrates'in sözleridir:

İşadamlarına tepeden bakma Nikomakhides. Zira özel işlerin yönetimi kamusal işlerden yalnızca sayı bakımından farklıdır. Başka açılardan çok benzerdirler, bilhassa hiçbirinin insansız yürütülememesi açısından; özel ve kamusal işlerde çalışan insanlar aynıdır. Zira kamusal işleri üstlenenler kendi işleriyle meşgul olurken yine aynı insanları çalıştırırlar; onları nasıl çalıştıracaklarını anlayanlar hem kamusal hem özel işlerde başarılı yöneticilerdir, anlamayanlarsa her ikisinde de başarısız olur.¹³

Sokrates şöyle devam eder: "Birinde [ev] başarılı olursan daha yüksek bir sayı üzerinde çalışmaya başlayabilirsin. Fakat biri için hiçbir şey yapamıyorsan birçoğuyla nasıl başarılı olabilirsin?"¹⁴ Burada kendi halinde bir insanın meziyetiyle kamusal figürün meziyeti arasında hiçbir ayırım bulamayız. Sokrates özgür insanla köle arasında hiçbir ayırım yapmıyordu. Örneğin kolonilere toprak kaybetmesi ve birçok özgür akrabayı destekleme zorunluluğu nedeniyle hanesi fakirleşen Eutherus'a yanıt olarak Sokrates başkaları için çalışmasını önerir. Eutherus "bir köleye dönüşmek" konusundaki çekincelerini dile getirdiğinde Sokrates şöyle der: "Fakat kuşkusuz şehirlerini kontrol altında tutanlar ve kamu işlerini üstlenenler bu yüzden daha köle ruhlu değil daha saygın görülürler."¹⁵

Bu şekilde Sokrates kamusal ile özel arasındaki ayırımı ve bunun bağlı olduğu statü hiyerarşilerini reddeder. Sokrates'in etiğin temelini sorgulayan ilk kişi olduğu söylenir. Ama bu yalnızca kamusal eylemle özel eylem arasındaki ayırımı aşan bir alanda erdemi keşfettiği anlamına gelir. Ayrıca insanın kamusal yaşamıyla özel yaşamı arasında yarıлма olmayan bir sivil toplumu ima eder. Sokrates'in bu vizyonu boş bir hayal değildi; İyonya'da gerçekten de var olan bir toplumdu ve ilkesi izonomiydi. Tersine Atina'da önemli olan, bir

13. Xenophon, *Memorabilia*, haz. D. C. Marchant, Tufts University Perseus Digital Library, 3. Kitap, 4. Bölüm.

14. Xenophon, *Memorabilia*, 3. Kitap, 6. Bölüm.

15. Xenophon, *Memorabilia*, 2. Kitap, 8. Bölüm.

kişinin kamu figürü olarak statüsü ve eylemleriydi ve hem ev hem de ticaret alanlarında işçilik küçümseniyordu.¹⁶

DAİMON

Sokrates'in ne düşündüğünü ne onu suçlayanlar ne de destekleyenler gerçekten anlamıştı. Bunun en önemli nedeni Sokrates'in kendisinin de bunu tam olarak anlamamasıydı. "Tanrılardan gelen işaretlere [*kaina daimonia*]" uygun olarak davrandığını iddia ediyordu. Ayrıca kâhinler ve rüyalardan da talimat alıyordu. Bu işaretleri ve sesleri gizlemek için hiçbir çaba göstermediği gibi, mahkemede uluorta beyan da etmişti:

Sokaklarda dolaşıp ona buna öğütler vererek başkalarının işlerine karışmama ama herkesin içinde öne çıkıp devlete öğütler vermeye teşebbüs etmememe şaşarsınız belki. Bunun nedenini anlatayım: Bir tanrının ya da kutsal bir işaretin bana görüldüğünden söz açtığımı birçok yerde sık sık işitmişsinizdir, Meletos'un da suçlamasında alay yollu bahsettiği gibi. Bir çeşit ses olan bu işaret çocukluğumda gelmeye başlamıştı bana; bu ses beni hep görmek istediğim işlerden alıkor, ama hiç mi hiç bu işlere zorlamazdı beni. Benim siyasaıyla uğraşmama karşı koyan işte bu sestir.¹⁷

Platon'un diğer diyaloglarından farklı olarak *Sokrates'in Savunması*'nın Sokrates'in gerçek sözlerine dayandığını varsayabiliriz. Mahkeme Atina yurttaşlarıyla dolu olduğu için Platon, Sokrates'in savunmasını kaleme alırken serbest davranabilecek durumda değildi. Özellikle yukarıdaki beyanlar, Sokrates'in ona yöneltilen temel suçlardan birinin, yani Atina'ya yeni tanrılar getirdiği suçlamasının farkında olduğunu doğrular, dolayısıyla büyük ölçüde burada sunulduğu gibi konuşmuş olmasını bekleyebiliriz.

16. İnsan faaliyeti alanında Hannah Arendt kamusal faaliyeti emekten üstün tutar ve bunu Atina toplumunun bir standardı olarak izah eder. Bu görüşü kabul edersek Sokrates'in faaliyetleri anlamsız sayılacaktır. Arendt, izonomiden farklı bir yere koyduğu demokrasiye yönelik eleştirisine rağmen nihai olarak Atina demokrasisine destek verir.

17. Platon, *Diyaloglar*, s. 27-28; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

Aristophanes'in *Bulutlar* oyununda Sokrates, Zeus adının naif bir şekilde zikredilmesine şöyle yanıt verir: "Kronos çağının pis kokularını getiriyor bu ad! Ne ilkel bir kanı."¹⁸ Öyleyse Sokrates *daimon*'dan bahsederken, kendisine yöneltilen suçlamalarda olduğu gibi, gerçekten Olimpos tanrıları yerine yeni tanrılar mı getirmiştir? Aslında *daimon* Zeus'tan ve Olimpos'un kişileştirilmiş tanrılarından daha da eski çağlara aittir. Atina'nın kasaba halkına tanıdık gelecek olan daha ziyade bu tanrıdır. Sokrates ayrıca Apollon'un kâhinlerine de tabiydi, ama bu da ortalama bir Yunanın anlayışına yakın olmalıydı. Bu anlamda Sokrates'in tuhaf, yeni tanrılar getirdiği söylenemez.

Sokrates'in kendi sözleri, *daimon* gibi bir doğaüstü varlıktan işaretler alma yeteneği olduğunu gösteriyor. Fakat böyle bir yeti o dönemde alışılmadık değildi. Sokrates konusunda özel olan *daimon*'la iletişim kurması değil, mesajın içeriği idi. Ve en dikkat çekici olan da *daimon*'un kamusal alanda faaliyeti yasaklamasıydı. Peki *daimon* nedir? Örneğin Hegel şöyle der: "Bunu bir ruh veya koruyucu melek olarak düşünmek hatalı olur, ne de bilincin faaliyeti olarak düşünebiliriz."

Buradaki herkes kendisine kendi akıllı olarak görünen şahsi bir akla sahip olduğu için, Sokrates'in Cini [*daimonion*] adıyla bilinen şeye nasıl sahip olduğumuzu görebiliriz; çünkü bu, insanın artık algısıyla uyum içinde ve kendi başına karar verdiğini ima eder. Fakat Sokrates'in –hayal gücünün çok tartışılan bir *acayıpliği* olarak adı çıkmış– Cininde koruyucu ruh, melek ve benzeri şeylerin, hatta bilincin varlığını tasavvur etmekten kaçınmamız gerekiyor. Zira bilinç, evrensel bireysellik, kendinden emin akıl fikridir ve bu da aynı zamanda evrensel hakikattir. Fakat Sokrates'in Cini daha ziyade evrenselliğinin bütün diğer ve zorunlu taraflarıdır, yani aklın bireyselliğinin evrenselliğiyle eşit bir şekilde bilince gelmesidir. Saf bilinci iki tarafta da

18. Aristophanes, *The Clouds*, Internet Classics Archive, classics.mit.edu/Aristophanes/clouds.html. Krş. Aristophanes, *The Clouds*, çev. Benjamin B. Rogers, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 493 (çeviri değiştirilmiştir).

durur. Evrenselin, belirlenemezliğinden kaynaklanan kusuru bireysel bir tarzda yetersiz bir şekilde telafi edilir, çünkü Sokrates'in yar-
gısı, kendisinden geldiği için bilinçsiz bir dürtü biçimindeydi. Sok-
rates'in Cini Sokrates'in kendisi, onun kanıları ve görüşleri değildir,
dışsal değil öznel olan bir kâhindir, onun kâhinidir. Doğrudan bilinç-
dışılık koşuluyla ilişkilendirilen bir bilgi biçimindedir; ayrıca başka
koşullarda manyetik bir durum olarak da görünebilecek bir bilgidir.
Ölümde, hastalıkta ve katalepside insanlar, şeylerin anlaşılabilir ilişki-
leri çerçevesinde tümüyle bilinmez olan, geleceğe veya şimdiye ait
koşullar hakkında bir şeyler bilebilirler. Bunlar genelde kabaca red-
dedilen olgulardır. Bu şekilde, bilinçli tefekkürle gerçekleşmesini
beklediğimiz şeyler Sokrates'te bilinçdışı olarak görülür.¹⁹

Hegel'e göre, Sokrates'te "bilinçli tefekkürle gerçekleşmesini
beklediğimiz şeyler Sokrates'te bilinçdışı olarak" yani *daimon* üze-
rinden gerçekleşir. Başka bir deyişle, Sokrates kendi kararlarının
farkına yalnızca *daimon*'dan işaretler biçiminde varabiliyordu. Ama
bunu, Sokrates'in anlayışındaki bir eksiklik olarak düşünmemeliyiz.
Ne de yetenekleri veya kişisel yönelimine dair bir meseledir bu. Bu-
rada önemli olan Sokrates'in vardığı düşüncenin kesinlikle bilinçli
tefekkürle kavranamayacağıdır.

Daimon'dan gelen mesajlar Sokrates'in kamusal sıfatla hareket
etmesini yasaklamıştı. Fakat bu, polis'ten ve dünya meselelerinden
el etek çekmesi anlamına değil, daha ziyade onlar adına bireysel
olarak hareket etmesi buyruğu anlamına geliyordu. *Daimon*'dan ge-
len bu işaret, polis'i kamusal ve özel ayrımının olmadığı bir alan
yapma buyruğuyla tutarlıdır. Fakat daha önce tartıştığımız gibi, ka-
musal ile özel arasında ayrım bulunmayan bir toplum zaten İyonya'
da vardı. Bu izonomiydi. Ama böyle bir toplum İyonya'nın düşü-
şüyle kaybolmakla kalmamış, belleklerden de silinmişti; yalnızca
İyonya doğa felsefesi akımında belli belirsiz izler olarak yaşamaya
devam ediyordu.

19. Küçük değişikliklerle, Hegel, "Socrates", *Hegel's Lectures on the Philo-
sophy of History*, [www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpgreek.
htm](http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpgreek.htm). İngilizcede eksiksiz yayımlanmış bir çeviri yoktur.

Sokrates'in kendisi muhtemelen bunun farkında değildi. Gençliğinde azimle İyonyalı filozofları araştırdığı söylene de nihayetinde İyonyalılarda bulunmayan etik ve ruh meselelerine dönmüştü. Fakat aslında, Sokrates dar anlamıyla doğa soruşturmasından ayrıldığı anda İyonya doğa felsefesinin kökeninde olan şeyi miras almıştı. Elbette buna, bilinçli tefekkürle değil, daha ziyade *daimon*'dan işaretlerle varmıştı. Sokrates'in bu mesajların neden kendisine geldiği konusunda hiçbir fikri yokmuş gibidir. Yine de bunlara itaat etmeye mecbur hissediyordu.

Bana göre Sokrates'e *daimon*'dan işaretler biçiminde görünen şey, bastırılanın geri dönüşüydü. Bastırmanın nesnesiyse hiç şüphesiz İyonya toplumunu tanımlayan izonomi biçimi yani D tipi mübadeleydi. Dolayısıyla bu, bilinçli tefekkür biçimine getirilemezdi. Sokrates için bu bir zorlantıydı. İyonya felsefesinin kaynağı bu sıradışı bireyde geri dönmüştü.

SOKRATİK YÖNTEM

Atina toplumunda aristokrat hiziple demokratik hizip arasındaki mücadele yaşamın temel bir niteliği haline gelmiş, özellikle Peloponnesos Savaşı yıllarında şiddetli bir biçim almıştı. Sokrates iki kutupla da bağlantılı değildi. Her iki kutup da ortak bazı değerlere sahipti; örneğin emeğin kölelerin işi olduğu, yurttaşın görevininse kamusal meselelerde harekete geçmek ve siyasi güç kazanmak olduğu düşünülüyordu. Bu bağlamda erdem, kamusal meselelerde yeteneği gösteriyordu. Gelgelelim Sokrates'in sorguladığı tam da bu müşterek dayanaktı.

Peki birey ne yapmalıydı? Toplum sisteminde değişiklik yapmak istiyorsa, meclise katılması ve insanları harekete geçirmek için ikna gücünü kullanması lazımdı, yani bir kamusal şahıs olarak faaliyet göstermesi. Bununla birlikte *daimon* bu yolu kapatmıştı. Aslına bakılırsa Atina toplumunun temel dayanağını değiştirmek için bu yeterli değildi.

Sokrates'in seçtiği yol agoraya (halk meydanı veya pazar) git-

mek, geçen yurttaşları çağırıp bir sohbe başlamaktı. “Büyük ve yiğit ama büyüklüğünden dolayı ağır, yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için tanrının tebelleştiği benim gibi bir atsineğini kolay kolay bulamazsınız. Ben tanrının devletin başına tebelleştiği bir atsineğiyim; her gün her yerde sizi dürtüyor, uyarıyor, azarlıyorum, ardınızı bırakmıyorum.”²⁰

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Sokrates’in ortaya çıktığı yerin meclis değil halk meydanı olmasıdır. Halk meydanında, kamusal meselelere katılım şansı olmayan karma insanlar bulunuyordu: yabancılar, kadınlar, köleler. Demokrasi mecliste işliyorduyorsa, agorada izonomi vardı. Yani Atina’da izonomi sadece agorada mümkündü. Dolayısıyla faaliyetlerini agorayla kısıtlayarak Sokrates farkında olmadan İyonya tarzı bir düşünceyi geri getirmiş oldu.

İkinci nokta, Sokrates’in o zamana kadar kamusal söylemin yöntemi olmayan bir yöntem –bire bir diyalog– kullanıyor olmasıydı. Muhtemelen kalabalıklar bu diyalogları duymak için etrafta toplanıyordu, fakat Sokrates asla kalabalığın kendisine hitap etmiyordu. Çünkü diyalog bağlamında Sokrates yalnızca sorular soruyor ve kendi içinde pozitif hiçbir şey söylemiyordu. Dolayısıyla etrafında ne kadar insan toplanırsa toplansın Sokrates sonuç olarak yalnızca bire bir etkileşime giriyordu.

Sokratik yöntem iyi bilinir. Sokrates muhatabının iddialarına karşı önermeler ileri sürmezdi. Yaptığı daha ziyade, muhatabının önermesini geçici olarak kabul etmek ve bundan antitezinin çıkarılabileceğini göstermekti. Sokratik diyaloga hususi niteliklerini veren budur. Sokrates, bu yöntem ile annesinin işi arasında bir bağlantı kurmuş ve bunu bir ebelik biçimi olarak adlandırmıştı. Öğretmiyor, daha ziyade insanların hakikati kendi başlarına bulmalarına yardım ediyordu.

Fakat bu yöntem Sokrates tarafından bulunmamıştı; daha ziyade Elea Okulu’nun tartışma yöntemlerinin bir devamıydı. Parmenides ve Zenon, aşkın bir hakikat dünyasının geçici bir yanılsama dünya-

sına karşıt olduğu Pythagorasçıların ikili dünyasını reddetmeye çalışıyordu. Bu önermelerin doğru olduğu kabul edilirse çelişkiye düşüldüğünü dolaylı olarak göstermeye girişmişlerdi. Sokrates de Atina'da aynı yöntemle ilerliyordu. Ama Sokrates'in dolaylı kanıtlarla reddetmeye çalıştığı şey, Atina toplumu için aşikâr olan, kamusal ve özel insanı ayıran ikili dünya varsayımıydı.

Sokrates kamusal ile özel ve özgür insan ile köle arasındaki ayrımı aşan bir erdem türü ortaya atmıştı. Bu erdem dışarıdan öğretilebilecek türde bir bilgi veya teknik değildi. Yalnızca her birey, ne kamusal ne de özel olan bir benliğe uyandığında kavranabilir, dolayısıyla da sadece yüz yüze karşılaşma üzerinden aktarılabilirdi. Sokrates'in öğreteceği pozitif bir şey yoktu. Yine de kendi hallerine bırakıldıklarında bu farkındalık insanlarda doğal yollarla ortaya çıkmayacaktır. Farkındalık yalnızca onu engelleyen hatalı önermelerin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bu anlamda öğretmek zaruridir. Sokrates'in ebeliği, böyle bir paradoks içeriyordu.

Sokrates'in soru-cevap yöntemi, genelde diyalog ile kastettiğimiz şeyden niteliksel açıdan farklıdır. Diyalogda farklı görüşteki iki insan tartışır ve birbirini ikna etmeye çalışır. Fakat Sokrates sadece sorular soruyordu. Sokratik yöntem her ne kadar Platon'un eserleri üzerinden biliniyor olsa da, aslında bu eserlerde temsil edilenden farklı bir türdeydi. Platonik diyalog sabit bir nihai nokta (telos) belirler ve ona doğru ilerler. Bu diyalog türüyle aslında monologdur, yani içsel tefekkürdür ve ötekine açık olmayı içermez. Gerçek biriyle diyalog muhtemelen sonuca doğru böyle rahatlıkla ilerlemez. Örneğin Diogenes Laertios Sokratik yöntemi şöyle tarif eder: "Çoğunlukla sertçe tartıştığı için yumruk yiyor, saç baş yolunuyor, gü-lünüyor, alaya alınıyormuş, ama bütün bunlara sabırla katlanıyormuş. Birinden tekme yiyip buna katlanmasını hayretle karşılayanlara, 'Beni tekmeleyen bir eşek olsaydı, ondan davacı olur muydum?' demiş."²¹

21. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 75-76; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

Sokratik yöntem karşı tarafın hatalı önermelerini kendileriyle tutarsızlığa sürükleyerek yok etmektir, sonrasında gelecek olansa öngörülemez. Ayrıca sonuçta oluşan farkındalığın sürekliliğinin garantisi de yoktur. Dolayısıyla bu diyalog süreci riskle sarmalanmıştı. Kişinin yaşamı üstüne bahis oynaması kamusal meselelerle sınırlı değildi.

Sokratik diyalogun önemli özelliklerinden biri, tabiri caizse muhatapla ilişkinin asimetrisidir. Bu, Freud'un kurduğu psikanalitik yöntemdeki analiz eden-edilen ilişkisine benzer. Konuşma tedavisi olarak adlandırılan bu yöntem bizim genelde sohbetten anladığımızdan farklıdır. Daha ziyade hastanın farkındalığının doğurulmasıdır. Bu noktadan geriye dönülüp bakıldığında Sokratik yöntemin yol açtığı aktarım ve direncin aşırılıkları tahayyül edilebilir. Bunların nihai olarak Sokrates'in ölüm cezasıyla sonlandığı söylenebilir.²²

Bununla birlikte Sokrates'in erdemi bir benlik meselesi olarak görmesi, ruhun düzeyi veya kişisel kurtuluş (selamet) nosyonlarını devreye soktuğu anlamına gelmez. Sokrates'in daima aklında tuttuğu şey, polis yani siyaset meselesiydi; bu da kamusal ve özel yaşamların ikili dünyasını bir kenara bıraktığı anlamına gelir. Fakat her bireyin kendi farkındalığı olmadan bunun gerçekleşmesinin bir yolu yoktur. Burada ne kamusal ne de özel olan bir benlik söz konusudur.

Sokrates geride hiçbir kitap bırakmadı. Bu, düşüncesinin içeriğinin ötekiyle diyalog içinde bire bir karşılaşmada olduğuna işaret eder. Öte yandan Platon Akademi'de eğitmendi. Kitaplarını diyalog formatında yazmış olsa da bu aslında ötekiyle diyalog değil kendi üzerine tefekkürdü. Teorilerini ifade etme biçimi, *logos*'un (aklın) kendi üzerine tefekkürüydü ve Hegelci diyalektik için bir prototip sundu.²³

22. Freud, psikanalitik hareketin erken safhalarında analiz eden ile edilen arasındaki aktarımın getirdiği romantik durum nedeniyle tedavinin başarısız olduğunu görerek, psikanalitik tedavinin ticari bir alışveriş olduğunu vurgulamak amacıyla hastadan para almaya başladı. Bu ışık altında Sokrates, Atina'nın gençlerini Sofistlerden de fazla yoldan çıkarıyormuş gibi görülüyordu: tam da hizmetleri karşılığında para almadığı için.

Sokratik yöntemi tanımlayan negatiflik, belirsizlik ve olumsuzluk Platon'un eserlerinde hiçbir iz bırakmamıştır. Elbette bu Platon'un kendisini tehlikeye atmadığı anlamına gelmez. Filozofu kral yapmanın güçlüğüne tecrübe ettikten sonra Platon, kralı filozof yapmayı düşünmüştü. Bunun sonucunda, Siraküzalı II. Dionysios'u filozof yapma çabaları başarısızlığa uğradıktan sonra neredeyse köle olarak satılıyordu. Kuşkusuz burada Platon'un ötekiyle diyalogu denediği söylenebilir, ama söz konusu muhatap halk değil, bir kraldı.

Sokratik yöntemi miras alan daha ziyade ikincil Sokratesçilerdi. Rivayete göre Diogenes, etrafında toplanan çocuklar onun kendilerini ısırmasından korktuklarını söylediklerinde şöyle yanıt vermişti: "Endişe etmeyin, köpek ham filiz yemez." Muhtemelen bu tavrı, tartışmada kızdırdığı bir kişinin şiddetine maruz kaldığında "Beni tekmeleyen bir eşek olsaydı, ondan davacı olur muydum?" diyen Sokrates'in yanında öğrenmişti. Diogenes'in Sokratik diyalogu Platon'a kıyasla daha büyük ölçüde miras aldığı öne sürülebilir.

Platon'un tersine Diogenes gerçekten de köle olarak satılmıştı. Köle olarak ne iş yapabileceği sorulduğunda "İnsanlara hükmedebilirim" yanıtını verdiği söylenir. Başka bir zaman gündüz vakti bir mum yakıp "Burada insan yok mu?" diye bağıarak meydanı dolaşmıştı. Bu sözel tavır bir tür Sokratik yöntem oluşturur. Diogenes'in bu diyalog için bir muhataba ihtiyacı vardı. Bunun insanların utançla kafalarını başka yöne çevirmelerine ya da ona küçümsemeyle bakmalarına neden olmasını umursamıyordu. Örneğin uluor-

23. "Peki, Glaukon, dialektika değil mi bizim kanunda çalacağımız asıl hava? Bu hava yalnız kafayla kavranan bir şeydir. Görme gücümüzün de yaptığı ona benzer. Demin söylediğimiz gibi, o da önce canlı varlıklara, sonra yıldızlara ve sonunda güneşin ta kendisine bakar. İnsan dialektikayla duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da. ... Yalnız dialektika metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimleri kullanarak yüceltir onu." Platon, *Devlet*, 7. Kitap, s. 255-56.

ta mastürbasyon yapma alışkanlığı olduğu söylenir. Başka bir deyişle, ötekiye *physis*'i saklama ihtiyacı olmadığını bildiriyordu.

PLATON VE PYTHAGORAS

Platon'un ilk eserinde, Sokrates'in ölüm cezası karşısında mahkemedeki ifadesi şöyle kaydedilir: "Başka şekilde düşünürsek, ölümün bir iyilik olduğunu ummak için çok iyi nedenler olduğunu görürüz. İkisinden biri: Ya ölen kimse hiçliğe, yokluğa erer, hiçbir şey bilmez olur, ya da denildiği gibi ölüm bir değişmedir, ruhun bu dünyadan başka yere göçmesidir."²⁴ Sokrates için durum hangisi olursa olsun onun yararına olacaktır. Sokrates burada ruhun ölümsüzlüğünü ne reddetmek ne de olumlamakla ilgilidir. İddiasının anlamı daha ziyade daha önemli bir meselenin olduğudur.²⁵ Konuşmanın sonunda yalnızca şunu söyler: "Ayrılmak zamanı geldi artık, yolumuza gidelim: Ben ölmeye, sizler de yaşamaya. Hangisi daha iyi? Tanrıdan başka kimse bilmez bunu."²⁶

Daha önce tartıştığımız gibi, Platon'un diğer diyaloglarının tersine *Sokrates'in Savunması*'nda kaydedilenlerin olgulara dayandığını düşünebiliriz. Yani Sokrates'in ölüm hakkındaki gerçek düşünceleri buna yakın bir şeydir. Halbuki daha sonra gelen *Kriton* ve *Phaidon*'la birlikte Platon kendi düşüncelerini Sokrates adı altında anlatmaya başlamıştır. Örneğin *Phaidon*'da zehri içmek üzereyken Sokrates karakteri şöyle der: "Felsefe, ölüme dair bir araştırma değil midir?" (232). Yani filozofun görevi ve meselesi ruhun bedenden kurtulması ve ayrılmasıdır. Ama bu, *Sokrates'in Savunması*'ndaki

24. Platon, *Diyaloglar*, s. 37; çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

25. Sokrates'in ölüm üzerine düşünceleri Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'daki sözlerini anımsatır: "Daha hayatı bilmeden, insan nasıl ölümü bilmeye çalışır?" (2. Kitap, 11. Bölüm) ve "Kehanetler, mucizeler ve ilahi varlıklar konusunda Usta sessiz kalıyor" (2. Kitap, 7. Bölüm, klasik Japonca alıntıdan çevrilmiştir). Konfüçyüs burada tanrıların veya ölüm sonrası yaşamın varlığını reddetmez. Sadece daha önemli bir şey olduğunu söyler.

26. Platon, *Diyaloglar*, s. 39.

Sokrates'in düşüncesine hiç benzemez. Bu düşünce tarzı daha çok Pythagorasçılarınkini andırır.

Ayrıca, ruhun ölümsüzlüğü fikrine ek olarak Platon *Phaidon*'da güzellik, iyilik ve boyut (cüsse) gibi şeylerin kendilerinin var olduğu fikrini ortaya atar. Yani sürekli değişen duyuların nesnelerinin tersine, idealar ebedi ve değişmezdir. Duyusal nesneler yalnızca ideaya (*eidos*) iştirak eder. Bu düşünce türünün Pythagoras'tan miras alındığını gözlemleyen Aristoteles'ti. "Burada sadece 'iştirak etme' yeni idi. Çünkü Pythagorasçılar şeylerin, sayıların 'taklit edilmesi' ile var olduklarını söylerler. Platon ise yalnızca bir ad değişikliği yaparak onların 'iştirak etme' yoluyla var olduklarını söyler."²⁷

Platon'un idealar teorisi elbette Pythagorasçı düşünceden farklıydı. Aristoteles şöyle devam eder: "Ayrıca Platon duyusal şeyler ve Formlar [*eidos*] dışında, ara konumda duran matematiksel nesnelerin varlığını kabul eder. Bunlar ezeli-ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden; Formun kendisinin biricik, bireysel ve tek bir gerçeklik olmasına karşılık, birden fazla sayıda olmaları bakımından Formlardan ayrılır."²⁸

Düşüncesi temel olarak sayıdan yola çıktığı için Pythagoras'ta duyumsanan şeylerle duyu üstü şeyler ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Platon'daysa idealar (formlar veya *eidos*) duyumsanan şeylerden ayrı bir âlemedir. Duyumsanan şeylerle ideaların ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu Pythagorasçı düşünce, bu iki âlemin bileşimini ve ayrımını düşünmenin bir yolunu sunmaz. Platon duyumsananla idealin bileşimini ve ayrımını anlamanın anahtarını Sokrates'in ölümünde görmüştü. Burada, duyumsanan nesnelerin ağına yakalanan idealist nesnenin kurtuluşunun dramasını fark etmişti. Böylelikle Sokrates'in ölümü, Platon'un felsefi sistemi için vazgeçilmez eksen haline geldi.²⁹

27. Aristoteles, *Metafizik*, 1. Kitap, 6. Bölüm, s. 110-11; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

28. A.g.y., s. 112; çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

29. Tıpkı Platon'un Sokrates'in ölümünü metafiziğinin eksenini kullanarak kullanması gibi Aziz Pavlus da İsa'nın ölümünde Tanrı ile insan arasındaki bağlantının

Platon sonraki eserlerinde Sokrates karakterini sahneye taşımaya devam etti. Bu Sokrates'in kurmaca olduğu açıktır. Yine de bunun, mütemadiyen Sokrates'in ölümünü anımsatma gibi bir etkisi vardır. Kısacası Platon kendi mücadelesini hocasının adıyla meşrulaştırmaya çalışmıştı. Fakat fikir ayrılığı neredeydi? Fikir ayrılığı idealar teorisinin muhalifleriyle, bilhassa da İyonya düşüncesiyle arasındaydı. Daha sonraki dönemlerde bu niyetini gizlemeye bile çabalamadı. Örneğin *Sofist*'te Platon, Titanlar ile tanrılar arasında hiddetlenen savaşı, kendi formalizmiyle İyonya materyalizmi arasındaki mücadeleye benzetir: "Bunun için [materyalistlerin] rakipleri de, kendilerini yukarıdan, görülebilir olmayan dünyadan dikkatle savunurlar ve gerçek özün cismani olmayan idrak edilebilir idealardan ibaret olduğunu ileri sürerler. Rakiplerinin hakikat olarak gördükleri cismani varlıklarını, argümanlarla parça parça eder ve onları bir öz değil, tersine yaratım ve hareket olarak adlandırırlar. Bu iki taraf arasında, Theaitetos, durmaksızın sürüp giden sonsuz bir mücadele vardır."³⁰

Son eserlerinden biri olan *Timaios*'ta Platon temelde İyonya ateizmi ve materyalizmine itirazını beyan eder. Ancak, daha önce tartışıldığı gibi, İyonya doğa filozoflarını ateist olarak görmek bir hatadır. Bu filozoflara göre Tanrı vardı ama doğa biçiminde. Reddettikleri, kişileştirilmiş tanrılardı. İyonyalılar şeylerin kökeninde hareket halinde madde olduğunu fark etmişti. Tanrılar, madde ve maddenin hareketine dair geriye dönük bir gözleme dayanılarak bir amaç koyutlandığında keşfedilir. Dolayısıyla doğa filozoflarının kişileştirilmiş tanrıları reddi, teleolojik bir dünya görüşünün reddidir.

Bu perspektiften bakınca Platon'un yapmaya çalıştığı şey açıklık kazanır. Elbette naifçe kişileştirilmiş tanrıların geri getirilmesini değil, daha ziyade teleolojik dünya görüşünün güvenceye alınmasını hedefliyordu. Bu nedenle her şey pahasına, maddenin kendiliğinin-

anahtarını görmüştü. Platon'un Sokrates'in ölümüne dayanan bir teoloji yaratması gibi Aziz Pavlus da İsa'nın ölümüne dayanan Hristiyan teolojisini kurdu.

30. Platon, *Diyaloglar*, s. 590; çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

den hareket ettiğine dair İyonya doktrinini çürütmeliydi. Platon'un düşüncesine göre, en başta maddenin hareketini sağlayan bir fail, yani Tanrı vardır. Dünya maddenin hareketiyle ortaya çıkmaz, yaratıcı güç olarak Tanrı'nın bir yaratımıdır. Platon, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçütüdür" nosyonunu eleştirerek tam da Tanrı'yı ölçüt olarak öne sürüyordu. Fakat Protagoras'ın tavrı insanmerkezci değildi. İnsanmerkezcilik daha ziyade kendi insani perspektifine dayanarak bir yaratıcı Tanrı koyutlayan Platon'da mevcuttur.

FİLOZOF-KRAL

Platon'un *Menon*'unda Sokrates karakteri, bir şey anlamamanın bir anımsama süreci olduğunu ileri sürer. Bu fikir elbette Pythagoras'ın ruh göçü fikrine dayanır. Daha da önemlisi, *Devlet*'te önerilen filozof-kral fikri de Pythagoras'tan gelir. *Devlet*'te Sokrates şöyle konuşur:

"İşte bunları düşündüğüm için konuşmaktan kaçınıyordum. Ama doğruluk beni sürükledi ve dedim ki, bir devletin, bir düzenin, hatta bir tek insanın olgunluğa erebilmesi için, kötü ve yararsız olan o bir avuç filozofun kendi istekleriyle veya zorla devlet işleriyle uğraşmaları, devletin onlara uyması, ya da devletin başına şu veya bu şekilde gelen kralların, kral oğullarının bir Tanrı yardımıyla gerçek felsefeye gönül vermeleri gerekir."³¹

Böyle bir düşünce Sokrates'ten gelmiş olamaz. Sokrates'e göre devlete hizmet katiyen yasaktı. Filozof-kral fikrinin Platon'un olduğu, aynı fikri *Yedinci Mektup*'ta kendisinin olarak sunmasından da bellidir. "Ben de hakiki felsefeyi överken, insanların kamusal ve özel yaşamda adaletin gerçekten ne olduğunu onun sayesinde görebileceğini söylemek durumunda kalmıştım. Dolayısıyla insanların başına gelen kötülüklerin yalnızca ya doğru ve hakiki bir felsefeyi izleyenlerin Devlette iktidar olması ya da Devlette iktidarda

31. Platon, *Devlet*, 6. Kitap, s. 212.

olanların takdiri ilahiyle hakiki filozoflar olmasıyla sonlanacağını söylemiştim.”³²

Pythagorasçıların Platon üzerindeki etkisi yalnızca matematik ve ruh göçü gibi soyut meselelerde değildi. Kökende daha siyasi bir sorun vardı. Bunu tasdik etmek amacıyla, Platon’un söz konusu fikirlerle varmak için geçtiği güzergâha bir bakalım.

Yedinci Mektup’ta Platon bir genç adam olarak deneyimini ayrıntılarıyla anlatır: “Gençken ben de diğer birçok insanın geçtiği deneyimden geçtim. Yaşamda erkenden kendi ayaklarım üzerinde durup hemen devlet işlerine atılmayı istiyordum. Fakat şehrimdeki kamusal alanda birçok değişim olmuştu.” Bu “değişimler” kendi aristokrat hizbinin neden olduğu Otuz Tiran’ın despotizmiydi ve aralarından birçoğu Platon’un akrabaları ve arkadaşlarıydı. Sokrates’i de işlerine dahil etmek istiyorlardı ama reddedildiler. Platon da bu düzenin bir parçası olmamayı tercih etti. Otuz Tiran’ın hükümdarlığı kısa zamanda çöktü ve çok geçmeden “bir kez daha, ama daha büyük bir tereddütle, kamusal ve siyasal meselelere dahil olma arzusuna kapılmaya başladım” (800).

Platon Sokrates’in ömrünün sonuna doğru onunla yakınlaşmış ama asla onun gibi yaşamayı düşünmemişti. Hiçbir zaman devlet işlerine dahil olma isteğini kaybetmemişti. Fakat demokratik hizip Sokrates’e karşı büyük suçlamalar yönelttiğinde Platon her iki taraftan da kuşku duymaya başladı ve siyaset yolunun kapandığını gördü. Hatta Sokrates’in ölümü sonrasında demokratik hizbin aristokratlara misilleme yapmaya devam edeceğini öngörerek sonunda Atina’dan kaçtı.

Sokrates’in ölümü (MÖ 399) sonrasında Platon on yıl kadar sürececek bir gezgin döneme girdi. İşte bu süre zarfında siyasetten vazgeçip filozof olmaya karar verdi. “Sonunda var olan toplulukların hepsinin kötü yönetildiği benim için açık hale geldi. Zira yasaları neredeyse onarılamaz bir hale gelmişti; yalnızca olağanüstü bir reform ve iyi şans bunu düzeltebilirdi. Ben de hakiki felsefeyi över-

32. Plato, *The Seventh Letter*, İng. çev. J. Harward, *Plato* içinde, s. 801.

ken, insanların kamusal ve özel yaşamda adaletin gerçekten ne olduğunu onun sayesinde görebileceğini söylemek durumunda kaldım.”³³ Daha sonra da yukarıda alıntılanan filozof-kral görüşüne vardı. Bu fikri Pythagorasçılardan aldığı açıktır.

“Kafamda bu düşüncelerle ilk olarak İtalya ve Sicilya’ya geldim,” diye yazar Platon. Filozof-kral hakkındaki fikirlerini pratiğe dökmek umuduyla MÖ 388’de İtalya’ya geçmiş, Pythagorasçılarla düşünce alışverişini derinleştirmiş ve liderleri Arhitas’la tanışmıştı. Akabinde Sicilya Adası’na geçti ve Siraküza’nın tiranı I. Dionysios’u ziyaret etti. Fakat orada Dionysios’un kayınbiraderi, felsefeyi seven güzel bir genç olan Dion’la da tanıştı ve Siraküza’da filozof-kral hükümdarlığının gerçekleştirilebileceği umudunu beslemeye başladı.

Ama Platon’un Siraküza’daki siyasi deneyimi bir felaketti. I. Dionysos’un öfkesini üstüne çektikten sonra neredeyse köle olarak satılıyordu ve kaçmak için acilen Atina’ya geri dönmek zorunda kaldı. Daha sonra Atina’da Pythagorasçıların okuluna benzer bir akademi kurdu. Platon Siraküza’ya iki kez daha gitti ve aynı terslikleri yaşadı. Sözün özü, tiranlar tarafından aldatılmıştı. Gelgelelim, böyle bir sonucu öngörmek çok zor değildi, dolayısıyla bu olaylar daha ziyade Platon’un filozof-kral hükümdarlığını pratiğe dökmek arzusunun ne kadar güçlü olduğunun kanıtıdır.

Olayların böyle gelişmesine bakıldığında, Platon’un Pythagorasçılarla felsefi nedenlerden daha fazlası için yakınlaştığı açıktır. Atina’daki demokrasi Sokrates’i ölüme göndermişti. Platon bu olay sonrasında kaçıp gezgin bir döneme başladığında demokrasinin doğası üzerine düşünmüş olmalı. İçinde uyanan kuşku şuydu: Bir hükümeti meşrulaştırmak için çoğunluğun desteği yeterliyse, çoğunluk adına her türlü despotluğa izin verilebilir. Sorunu şöyle ifade eder:

– Aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda da, toplumda da aşırı bir kölelikten başka bir şey olmaz sanırım.

– Doğru.

– Zorbalığın ancak halk devletinden doğması tabii bir şeydir o halde! En taşkın özgürlük orada olduğuna göre, en yaman, en dayanılmaz kölelik de orada olacak.

– Herhalde.³⁴

Öyleyse ne yapmalı? Bu soru üzerine kafa yorduğu dönemde Platon Pythagorasçıların okuluyla temasa geçti. Orada filozofların hükümlerliliğini buldu. Daha önce tartıştığımız gibi, filozof-kral fikrini tasavvur etmesi muhtemelen bundan kaynaklanıyordu. Gelgelelim bu basit bir kopyalama ve etkilenme meselesi değildi. Atina'da yaşadığı siyasi sorunlar ve sonrasında on yıl boyunca dolaşıp durduğu düşünülürse, Platon'un Pythagoras'ın düşüncesini anlaması hak edilmiş bir kazanımdı.

Pythagoras'a dair önceki bahsimizi özetleyelim. İyonya'daki Samos Adası'nda siyasi reform tasarılarının tiranlığın kurulmasıyla sonuçlanması gibi acı bir deneyim yaşamıştı. İyonya'yı terk etmiş ve uzun bir dönem amaçsızca dolaşmış, daha sonra da Güney İtalya kıyısında filozofun yönetimde olduğu bir düzen kurmuştu. Pythagoras'ın bir mezhep kurması Orfik dinlerin veya Asya dinlerinin etkisi nedeniyle değildi, Samos'taki deneyimine dayanıyordu. Pythagoras'ın yüz yüze geldiği sorun her şeyden önce halktı. Kendi haline bırakıldığında halkın özgürlüğü tiranlıkla sonuçlanıyordu. Pythagoras'a göre bunun nedeni gerçekten özgür olmamalarıydı. Bedenlerinin zindanından kurtulmaları gerekiyordu. Bunun için de bir mezhep gerekiyordu. İkincisi lider sorunuydu. Pythagoras'ın yakın arkadaşı Polykrates'in tirana dönüşmesi, onun içindeki bir sorundan kaynaklanıyordu. Lider de bedeninin esaretinden kurtulmalıydı. Duyumsanan görünümle dünyasını aşan hakiki dünyayı fark eden bir varlığa dönüşmeli, yani bir filozof olmalıydı. Dolayısıyla Pythagoras, bir filozofun yönettiği bir mezhep kurmuş ve bunun üzerinden toplumu dönüştürmeyi ummuştu.

İZONOMİ VE FİLOZOF-KRAL

Platon filozof-kral fikrini sanki Sokrates'in fikriymiş gibi anlatır. Aslında bu fikir Pythagoras'tan gelir ve Sokrates'le pek alakası yoktur. Tüm yaşamı boyunca kamusal hizmeti reddeden Sokrates'in kral olması hiçbir şekilde mümkün değildir. Sokrates kamusal meseleleri özel meselelerin veya ruhsal meseleleri fiziksel meselelerin üzerinde tutan her türlü düşünceyi reddediyordu. Yani ikili dünyanın hem Atina'da kabul gören hem de Pythagorasçı versiyonlarını sorguluyordu.

Atina'da kabul gören ikili dünya, kamusal ile özel arasındaki ayırmıdan oluşur. Sokrates bu ayrımı sıradan bir yurttaş olarak aşmaya çabalamıştı. Bunun yolu ise tabandan dönüşümden, yani her bir bireyin dönüşümünü gerçekleştirmekten geçiyordu. Pythagorasçı ikili dünya terimlerine uyarlıysak, Sokrates asla hakikat dünyasına eriştiğini düşünmemişti. Bu anlamda kendisini cahil hissediyordu. Bilgiye (hakikat) sahip olduğunu ileri süren herkese bir atsineği gibi yapışır ve onları yönteminin sonu gelmez sorgulamalarına maruz bırakırdı. İroni olarak adlandırılan şey bu yöntemeye dayanır. Bu, hakikat dünyasına ulaşmaya çabalayan bir süreç değildir. Cehalet ve bilginin ikili dünyasının üzerine kurulduğu kaide olarak, bizzat hakikat veya bilgi fikrini hedefler.

Platon ruhun bedene hükmettiği bir durumu hedefliyordu. Sokrates'in hedeflediği ise bizzat hükmetmenin ortadan kaldırılması, yani izonomiydi. Platon Sokrates'in demokrasi tarafından ölüme gönderildiği olgusunu koz olarak kullandı. Tüm felsefi uğraşı boyunca Sokrates'i destekledi ve onun adına konuştu. Fakat Sokrates'in yönelimini tersine çeviriyordu. Bilinçli olsun olmasın, Sokrates İyonya düşüncesinin zihnini geri getirmişti. Platon ise bu karakteri tam da İyonya düşüncesine karşı savaşında en büyük silah olarak kullandı.

Platon'da Sokrates'in düşüncesi tersyüz edilir. Buna göre filozof, suretlerin duyumsanan dünyasını aşır hakikati kavrayan kişi-

dir. Ayrıca filozof kamu işlerinde aktiftir ve siyasi güce sahip olarak siyasi dünyada hakikati gerçekleştirir. “Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe ... bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olsa bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.”³⁵

Platon’da ideal devlet, Sokrates gibi bir filozof hükümdarlığa geçtiğinde gerçekleşecektir. “Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu, dirliğin de, düzenin de en iyisi var demektir.”³⁶ Ancak bu, hükümlanlığın kaldırılması değildir. Hükümlanlığı reddeden hükümdarların yönetimidir. Özet olarak Sokrates’in hükmetmenin olmadığı bir devlet (izonomi) arayışı, Platon’da filozof-kralın hükmetmesi haline gelir.

	BİR KİŞİNİN HÜKÜMLANLIĞI	AZINLIĞIN HÜKÜMLANLIĞI	ÇOĞUNLUĞUN HÜKÜMLANLIĞI
Yasayla Hükümlanlık	Krallık	Aristokrasi	Yurttaş hükümeti
Yasasız Hükümlanlık	Tiranlık	Oligarşi	Demokrasi

TABLO 5.1: Platon’un *Devlet Adamı*’ndaki Olası Yönetim Biçimleri

Devlet Adamı’nda Platon yönetimi önce üç biçime ayırır: bir kişinin hükümlanlığı, azınlığın hükümlanlığı ve çoğunluğun hükümlanlığı. Bu biçimlerin her biri içinde, yasayla hükümlanlığın muhafaza edildiği olumlu bir biçim ve yasanın küçümsendiği yozlaşmış bir biçim vardır, böylece yukarıdaki sınıflandırma ortaya çıkar (bkz. Tablo 5.1):

35. Platon, *Devlet*, 5. Kitap, s. 182.

36. A.g.y., 7. Kitap, s. 238.

Bu sınıflandırma türü Platon'un özgün fikri değildir. Ksenophon'un notlarına göre Sokrates de yönetimi bu şekilde tasavvur ediyordu. Platon'un katkısı her biçime bir değer atfetmektir. Platon'un düşüncesine göre iyi yasalarla kısıtlandığında tek kişinin hükümlanlığı (kraliyet) en iyi biçimdir. Bu krallıktır. Fakat kral yasayı yok saydığında en kötü hükümlanlık biçimine, yani tiranlığa dönüşür. Öyleyse azınlık hükümlanlığı ikisi arasındadır. Çoğunluk hükümlanlığı veya demokrasi her açıdan zayıf ve değersizdir. Ama devletin yasayı yok saydığı diğer hükümlanlık biçimlerine kıyasla en zararsız olanıdır.³⁷

Burada önemli olan Platon'un bu altı seçeneğin ötesinde bir yedinci olasılık tasavvur etmiş olmasıdır. "Bunların hepsi ayrıldığında altı biçim olur ve hakiki biçim yedinci seçenek olarak ayırt edilebilir."³⁸ Bu ise filozof-kral hükümlanlığıdır. "Şayet yasanın kısıtlamaları yoksa demokrasi içinde yaşamak için en iyi seçenektir; eğer hepsi iyi düzenlenmişse demokrasi en son seçilecek olandır ve yedincisi hariç tutulduğunda ilk biçim olan krallık en iyisidir. Yedinci biçim ise hepsinden üstündür ve Tanrı insanlar için neyse Devletler arasında yedinci biçim de odur."³⁹

Bu yedinci konumu işgal eden biçim aslında hiçbir yerde yoktur. Başka bir deyişle filozof-kral hükümlanlığındaki devlet bir ideadır. Fakat bir anlamda Sokrates de gerçekte var olmayan bu yedinci konumu tasavvur etmiştir ve bu izonomidir. Sokrates bu sonuca çelişki (*reductio ad absurdum*) üzerinden varmıştır ve onu aktif, pozitif bir şekilde kanıtlamamıştır. Platon ise tersine bunu pozitif olarak, tabiri caizse göklerde yer alan bir idea olarak sunmuştur. Bunu izonomi-nin kendisine yabancılaşması olarak adlandıracağız.

Bu vesileyle Sokrates ile Platon'un demokrasi hakkındaki fikirlerini karşılaştıralım. Sokrates demokrasiye eleştirel yaklaşıyordu, ama akıl yürütme tarzı Platon'unkinden farklıydı. Solon'un reformlarını takiben Atinalı halk İyonya'nın izonomi (hükmetmenin olma-

37. Bu tartışma Platon'un *Statesman* kitabında bulunur, *Plato*, 603 vd. Aristoteles'in *Politika* eseri sınıflandırmayı yeniden ele alsada Aristoteles *Devlet*'in argümanlarını şiddetle eleştirir.

38. Plato, *Statesman*, s. 603.

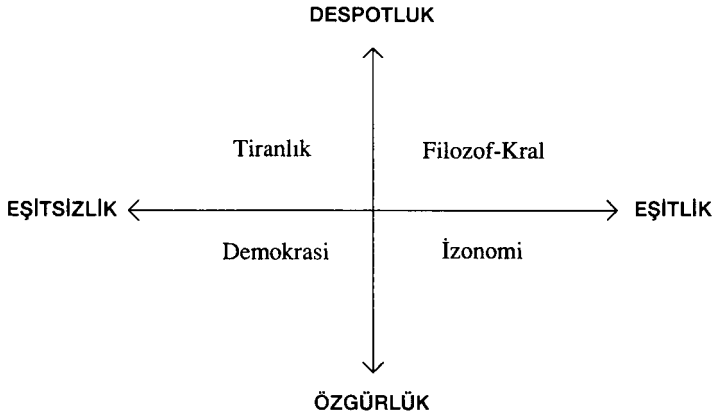
39. A.g.y., s. 604.

ması) ruhuyla temas etmişti, ama gerçekte izonominin demokrasi (çoğunluğun yönetimi) olarak adlandırılan yozlaşmış biçiminde karar kılmıştı: kamusal ile özel arasındaki ve zihinsel işçilikle bedensel işçilik arasındaki ayrımlarla kısıtlanan bir biçim. Sokrates'in hedefi Atina demokrasisinin kaidesi işlevi gören kamusal ve özel varoluşun ikili dünyasını yıkmaktı. Bu ise izonominin geri getirilmesinden başka bir şey değildi. Sokrates bu görevi bilinçli bir şekilde amaçlamadan tatbik etmiş, yani *daimon*'dan aldığı talimatlarla hareket etmişti. Sonuç olarak yalnızca aristokrat hizbin horgörüsüyle karşılaşmakla kalmadı, ayrıca demokratlar tarafından cezası ölüm olan bir suçla da itham edildi.

Öte yandan Platon, Sokrates'in ölümünden bizzat demokrasiyi sorumlu tutuyordu. Tiranlık ve demagogluğa meydan veren bizzat demokrasiydi. Ona göre bu kaderden kaçınmak için gereken şey kitlelerin görüşleri değil, filozofların yönetimde olduğu bir düzendi. Platon bu şekilde demokrasiyi kökten reddetme yoluna gitti. Burada izonomi, demokrasi, tiranlık ve filozof-kral arasındaki ayrımları belirtip bunlarla ilişkili yapıyı göstermek önemli olabilir (bkz. Şekil 5.1).⁴⁰

40. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda izonomi kavramını kullanır. Popper'a göre izonomi üç ilkeye dayanır: (1) doğum, soy, zenginlik ve diğer doğal imtiyazlar tanınmaz; (2) bireycidir; ve (3) devletin görevi ve amacı yurttaşların özgürlüğünü sağlamaktır. Tersine Platon'un devletinde bunların her birinin zıddı söz konusudur: (1) doğal imtiyaz tanınır; (2) bir tür totalitercilerdir; ve (3) bireyin görevi ve amacı devleti desteklemek ve kuvvetlendirmektir. Sonuç olarak Platon açık toplumun düşmanıdır. Fakat Popper'ın izonomi olarak sunduğu şey bu adı hak etmez. Atina demokrasisine veya daha çok Amerikan liberal demokrasisine benzer. Buna göre insanlar yasa önünde eşit olsa da ekonomik açıdan eşit değildir. Sonuç olarak, demokrasi (çoğunluğun yönetimi) çoğunluğun gücü ele geçirmesi ve tekrar dağıtarak eşitsizliği yaymasına dayanır. Tersine, izonomi herkesin yalnızca yasa karşısında eşit olduğu bir sistemi değil, ayrıca ekonomik ayrımların ortaya çıkmayacağı bir sistemi gösterir. Bu ise Atina'da değil İyonya'da var olan izonomidir. Atina'daki demokrasidir ve kriz zamanlarında doğal olarak tiranlığa veya demagoglar tarafından yönetilmeye kaymıştır.

Diğer önemli husus, tiranlık ile filozof-kral hükümdarlığı arasındaki benzerlik ve farkları ortaya koymaktır. Yirminci yüzyılda görülen faşizm vakasında de-



ŞEKİL 5.1: Eşitlik Ekseni karşısında Özgürlük Ekseni

Platon hayatını Atina demokrasisiyle temas eden İyonya ruhunu kormaya adanmıştı. Gerçekleştirmesi gereken iki önemli görev vardı: İyonyalıların tanrıları eleştirerek vardığı kendiliğinden hareket eden madde fikrini reddetmek ve ruhun maddeye hükmettiği fikrini güvenceye almak. Bu ise açıkça bir teolojinin kurulmasıdır. Dahası Platon bu tasarımı başından sonuna kadar Sokrates adıyla yürüttü. Sonuç olarak Platon'un zamanından itibaren felsefenin kökenlerinin Sokrates'te olduğu düşünüldü. Buna bağlı olarak da Nietzsche'nin döneminden itibaren Platon eleştirisi, Sokrates'e saldırı biçimini aldı ve Sokrates öncesi filozoflar Platon felsefesini aşmanın anah-

mokrasiden tiranlık ve demagogluk çıkmıştır. Tersine Platon'un filozof-kralına karşılık gelen şey Bolşevizm veya Leninizmdir. Bu, akla dayanan bir yönetimdir. Popper liberal demokrasiyi bu ikisinden üstün tutar. Halbuki liberal demokrasi hakiki bir açık toplum değildir. Atina demokrasisinde olduğu gibi çağdaş liberal demokrasi bir dizi çelişki barındırır. Filozof-kral fikri Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle sona ermiştir. Hegelci Francis Fukuyama o noktada, liberal demokrasinin zaferiyle tarihin sonunu ilan etmişti. Ama her ne kadar filozof-kral bir yönetme ilkesi olarak artık muhtemelen uygulanabilir olmasa da, liberal demokrasi de eksik olarak tesis edilmiştir. Bununla beraber söz konusu tartışmalarda bütünüyle silinen izonomi fikridir.

tarı gibi görüldü. Fakat Sokrates öncesi filozoflar gereğince ele alınmak isteniyorsa, Sokrates'i onlar arasına dahil etmek gerekir. Sokrates İyonya düşünce ve siyasetini geri getirmeye çalışan son kişiydi. Platon'un metafiziğini ve teolojisini reddetmek için gereken tam da Sokrates'tir.⁴¹

41. Platon sonrasında geliştirildiği haliyle metafizik eleştirisi tipik olarak Nietzsche'de olduğu gibi, Sokrates öncesi düşünürlerin övülmesiyle gerçekleşir. Bu akımda Derrida bir istisnadır. Derrida'nın yapıbozumunda bir ifade önce kabul edilir, daha sonra o önermelerden tam da söz konusu ifadenin olumsuzlaması çıkarılarak kişi belirsizliğe ve ifade kendi kendini imha etmeye sürüklenir. Halbuki bu Sokrates'in yöntemiyle aynıdır. Derrida Platoncu metafizik eleştirisini Sokrates öncesi düşünürlerle değil, bizzat Sokrates'e başvurarak kurmaya çabalamıştı. Ama kendisi bunu açıkça beyan etmedi. Metafiziği eleştiren bir başka figür olan Michel Foucault ise Sokrates öncesi düşünürlerden bahsetmedi. Foucault daha ziyade, ölümünden önceki *Hakikat Cesareti* başlıklı son derslerinde Sokrates'in felsefede açtığı yolu olumlu bir ışıktaki yeniden değerlendirmeye girişti. Burada Sokrates'i *parrhesia*'ya sahip veya hakikati söyleyen biri olarak görüyordu. Elbette Sokrates'in burada yeniden değerlendirilen yönü Platon'a götüren metafizik yön değil, daha ziyade Diogenes'e götüren pratik yöndür. Bu anlamda, Foucault'nun Platoncu metafizikle mücadelenin anahtarını Sokrates'te bulduğu söylenebilir.

Ek

Dünya Tarihinin Yapısı'ndan İzonomi ve Felsefenin Kökenleri'ne

YAKIN ZAMANDA yayımlanan *Dünya Tarihinin Yapısı* adlı çalışmam (Duke University Press, 2014; Metis Yayınları, 2017) toplumsal oluşumların tarihine mübadele tarzları perspektifinden bakma girişimidir. Bu girişimde, toplumsal oluşumların tarihini ekonomik temellere dayanarak anlayan Marx'ı takip ediyorum. Gelgelelim Marx ekonomik temelleri, üretim tarzları açısından incelemişti. Daha net bir ifadeyle, tarihe üretim araçlarının mülkiyeti açısından bakmıştı. Fakat bu perspektifin getirdiği birkaç güçlük vardır. Örneğin modernlik öncesi toplumu ele almakta zorlanır ve din ve milliyetçilik açısından üstyapıyla ilişkisini açıklığa kavuşturamaz.

Soruna üretim tarzları değil, mübadele tarzları açısından yaklaşarak bu güçlüklerle başa çıkılabileceğini hissetmiş ve aşağıdaki ti-polojiyi önermiştim:

- | | |
|--------|--|
| A Tipi | Armağan ve karşı-armağanla karşılıklılık |
| B Tipi | Egemenlik ve koruma |
| C Tipi | Meta mübadelesi |
| D Tipi | A, B ve C'yi aşan mübadele tarzı |

Genelde mübadeleyi meta mübadelesi, yani C tipi mübadele olarak düşünürüz. Ama aile gibi yüz yüze topluluklarda bu tür mübadele yoktur, daha ziyade armağan verme ve almadan oluşan karşılıklılık, yani A tipi mübadele vardır. B tipi mübadele ilk bakışta

B Yağmalama ve Yeniden Bölüşüm (<i>Egemenlik ve Koruma</i>)	A Armağanın Karşılıklılığı (<i>Armağan ve Karşı-Armağan</i>)
C Meta Mübadelesi (<i>Para ve Metalar</i>)	D X (<i>Henüz Gerçekleşmemiş</i>)

ŞEKİL EK 1: Mübadele Tarzları

mübadele biçiminde değilmiş gibi görünür. Bu, yönetene itaat karşılığında yönetilenin istikrar ve güvenlik hissine kavuştuğu bir ilişki türüdür. Devletin kökeni B tipi mübadele olarak adlandırdığımız bu mübadele tarzındadır. Öyleyse C tipi mübadele ilk bakışta her ne kadar özgürlük ve eşitliğe dayalı bir mübadele gibi görünse de, para sahipleri ile mal ve hizmet sahipleri arasındaki asimetri nedeniyle B tipi mübadelede elde edilenden farklı bir sınıf ilişkileri türü getirir.

Öyleyse D tipi mübadele, A tipi mübadelenin B ve C tipi mübadeleler ile çözülmesinden sonra daha yüksek bir seviyede tekrar devreye girmesidir. Yani D tipi mübadele, karşılıklılık ve karşılıklı destek ilişkilerinin, fiilen var olan bu tarz topluluklar devlet egemenliğiyle ve para ekonomisinin istilasıyla dağılıp gittikten çok sonra, daha yüksek bir boyutta geri getirilmesiyle ilgilidir. D tipi mübadelenin önemli yönlerinden biri, her şeyden önce A, B ve C tiplerinden farklı olarak imgesel düzeyde gerçekleşmesidir. İkincisi, D tipi mübadeleyi imgesel olarak nitelese bile bu D'yi kişisel arzu ve isteklere indirgemez; daha ziyade insan iradesine karşı olarak hayata geçirilen bir şeydir. Bu ikinci husus bizi, D tipi mübadeleye giden yola öncelikle evrensel dinlerde açıkça işaret edildiği gibi ilginç bir olguya götürür.

Var olan her toplumsal oluşum gerçekte bu dört mübadele tarzının bir bileşimidir. Ama hangi mübadele tarzının baskın olduğuna

B Devlet	A Ulus
C Sermaye	D X (Henüz Gerçekleşmemiş)

ŞEKİL EK 2: Sermaye = Ulus = Devlet Yapısı

göre farklılaşırlar. Örneğin devletin gelişmesinden önceki kabile toplumlarında A tipi mübadele baskındır. B ve C tipi mübadeleler mevcuttur, ama bunlar A tipi mübadelenin talepleri gereğince bastırılır ve kontrol altında tutulur. Daha sonra, kabile toplumlarının ötesine geçilerek devlet kurulduğunda B tipi mübadele baskın hale gelir; ama bu mübadele tarzı içinde A ve C tipi mübadelelerden bir şeyler vardır. Örneğin tarım topluluklarında köy yaşamı bu koşullarda sürer ve şehirlerde tüccarlar ve esnaflar çoğalabilir. Fakat bunlar despot ve feodal devlet, yani B tipi mübadele tarafından kontrol edilir ve düzenlenir. Modern bir kapitalist toplumda C tipi mübadele baskındır. A ve B tipi mübadeleler yalnızca değiştirilmiş bir biçimde devam edebilir; örneğin köylünün derebeyi için çalışmasının ve haracın yerini modern devlette zorunlu hizmet ve vergilerin alması veya tarım kolektifinin hayali ulus cemaatine dönüşmesi gibi. Sermaye = ulus = devlet dediğimiz birleşik sistem ve bugün içinde yaşadığımız toplumsal oluşum böyle ortaya çıkar.

Yukarıda verilen, bu toplumsal oluşumların mantığına dair bir soruşturmadır. Gerçekte toplumsal oluşumlar yalıtık halde değil, daha ziyade diğer toplumsal oluşumlarla ilişki içinde, başka bir deyişle bir dünya sistemi içinde var olurlar. Dolayısıyla toplumsal oluşumların tarihi, zorunlu olarak dünya sisteminin bir tarihi gibi düşünülmelidir. Dünya sisteminin tarihi de, tıpkı toplumsal oluşumlarda olduğu gibi, mübadele tarzları açısından anlaşılabilir ve aynı şekilde dört aşamaya bölünebilir.

B Dünya İmparatorluğu	A Mini-Dünya Sistemi
C Dünya Ekonomisi (Modern Dünya Sistemi)	D Dünya Devleti

ŞEKİL EK 3: Dünya Sisteminin Safhaları

Birincisi, A tipi mübadelenin şekillendirdiği mini-dünya sistemidir (Christopher Chase-Dunn tarafından teorileştirilmiştir). İkincisi, B tipi mübadelenin oluşturduğu sistem ya da dünya imparatorluğudur (Immanuel Wallerstein). Üçüncüsü C tipi mübadelenin oluşturduğu sistem ya da dünya ekonomisidir (yine Wallerstein). Antik Yunan'da da dünya ekonomisi vardı, fakat ben Immanuel Wallerstein'ı izleyerek modern dünya ekonomisine modern dünya sistemi diyeceğim. Buna göre, hüküm süren toplumsal sistem sermaye = ulus = devlet biçimini alır. Son olarak bu sistemlerin her birini aşan yeni bir toplumsal oluşum vardır. Bu da D tipi mübadelenin şekillendirdiği dünya sistemi olacaktır. Kant dünya devletinden bahsederken bu tür bir şeyi kastediyordu.

Toplumsal oluşumun veya dünya sisteminin dönüşümlerinin nasıl gerçekleştiğini izah etmenin yanı sıra, *Dünya Tarihinin Yapısı* gelecekte yeni bir dünya sistemine geçişin nasıl meydana geleceğini de irdeler. Burada özellikle önemli bir sorun, göçebe bir toplumdan ilk klan toplumlarına veya kabile ittifaklarına geçişin nasıl gerçekleştiğidir. Marcel Mauss'tan bu yana A tipi mübadelenin (karşılıklı armağan) kadim toplumlarda hüküm süren ilke olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Gelgelelim, en erken göçebe avcı-toplayıcı çetelerde böyle bir ilkeye benzer bir şeyin var olması muhtemel değildi. Gezgin yaşam stilleri mal birikimini imkânsız kıldığı için her şey ortak bir havuza girmeli ve eşit dağıtılmalıydı. Bu ise karşılıksız armağandı ve armağan mübadelesinin karşılıklılık ilkesinin dayattığı

bir karşı-armağan yoktu. Sonuç olarak grubun bireye belli davranışları dayatma gücü zayıftı ve evlilik ilişkileri değişken ve süreksizdi. Dolayısıyla grubun her bir üyesi özgürdü ve aynı zamanda herkes eşitti.

Tersine, karşılıklılık ilkesine dayanan klan toplumu, göçebe insanlar kalıcı olarak yerleşim kurduğunda oluşmuştu. Sabit yerleşimler varlık birikimine imkân verdi, ama bu da kaçınılmaz olarak zenginlik ve güçte eşitsizliklere ve toplumun sınıflara ayrılmasına neden oldu. Klan toplumları armağana ve karşı-armağana odaklanan yükümlülüklerle bu tehlikeyi bastırdı. Bu sistem, birtakım insanların pozitif iradesi aracılığıyla ortaya çıkmadı. Daha ziyade, göçebe avcı-toplayıcı halkların karşılıksız armağan eğilimi “bastırılmanın geri dönüşü” (Freud) olarak kompülsif karşılıklılık ilkesi biçiminde tekrar ortaya çıktı. Kabile toplumunda üyeler eşit olsa da topluluk tarafından etkili bir şekilde kısıtlanır ve dolayısıyla özgür bireyler olarak var olamaz.

Kabile toplumunun kökenleri sorunu şu nedenle bilhassa önemlidir: Marx ve Engels antik çağlarda ilkel bir komünizm tespit etmiş ve geleceğin komünizminin, bu ilkel komünizmin gelişmiş kapitalizmde geri getirilmesinde yattığını farz etmişti. Buradaki güçlük, ilkel komünizmi Morgan’ın klan toplumu modelinde tespit etmiş olmalarıdır. Benim düşünceme göre bu, klan toplumu değil, ondan önceki göçebe toplumlar olmalıdır.

Öyleyse neden göçebe toplumlarla klan toplumları arasındaki farkla ilgilenmediler? Kısaca, çünkü toplumsal oluşumların tarihine üretim tarzları perspektifinden bakıyorlardı ve üretim tarzları açısından ikisi arasındaki fark küçüktür. Fakat mübadele tarzları perspektifinden bakılırsa ikisi, yani karşılıksız armağan ile karşılıklı mübadele arasındaki veya özgür birey ile karşılıklılık bağlarıyla bağlanmış birey arasındaki fark belirleyicidir.

Kısıtlamaları ve dayatılmış ilişkileriyle klan toplumunun kökeni olarak belirlenmesindeki sorun, bunu daha yüksek bir düzeyde geri getirmenin önemini göstermenin güçleşmesidir. Bunu daha ziyade, üretim araçlarının kolektif mülkiyetinin totaliter bir topluma yol

açacak şekilde vurgulanması takip eder.

A tipi mübadele, B ve C tipi mübadeleler baskınken bile sürer. Örneğin bir para ekonomisinin istilası ne kadar kapsamlı olursa olsun A tipi mübadele topluluk ve ailede hâlâ devam eder. Daha önce D tipi mübadeleyi, B ve C tipleri baskınken, bastırılmış A tipi mübadelenin geri getirilmesi olarak tanımlamıştım. Ama D, basitçe A'nın veya eski topluluğun geri getirilmesi değildir. A'nın daha yüksek bir düzeyde geri getirilmesi, ilk başta reddedilmeden mümkün değildir.

Daha önce A'yı, göçebe topluma özgü eşitliğin kompulsif geri dönüşü olarak tanımlamıştım. A'nın bireyler açısından kompulsif yükümlülükler biçiminde görünmesi gibi, A'nın olumsuzlanması da birey istencinin aşılması biçimini almalıdır. Başka bir deyişle, D'nin ortaya çıkması bireylerin A'ya geri dönüşü arzulamaları nedeniyle olmayacaktır. Daha ziyade D, gökler veya tanrı tarafından insanlara dayatılan bir buyruk gibi görünecektir. Yani D'de, dinin büyü ve karşılıklılık biçimi olumsuzlanır ve evrensel din biçimi olarak gelir.

Evrensel din, dünya imparatorluklarının olduğu dönemde ortaya çıkmıştı; yani B ve C tipi mübadelelerin yükselişiyle klan toplumunun çözüldüğü ve toplumun hızla sınıflara ayrıştığı bir dönemde. Bu fenomen MÖ 6. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar Batı ve Doğu Asya'da paralel olarak ortaya çıktı.

Evrensel dinler aslında D tipi mübadeleyi gerçekleştirmeye çalıştığı için, sosyalist hareketlerin karakterine sahiptir. Nitekim 19. yüzyıla kadar dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan toplumsal hareketler hep bir evrensel din biçimindeydi. Daha sonra sosyalist hareket her türlü dini ilişkiyi reddederek bilimselleşti. Fakat bu tür sosyalizm nihayetinde B ve C tipi mübadelelerin egemen olduğu bir başka toplum yaratmanın ötesine geçemediği için cazibesini kaybetti. Yine de, B ve C tipi mübadeleler baskın kaldığı sürece bunları aşma itkisi asla ölmeyecek, yani bir şekilde D tipi mübadelenin peşine düşülecektir. Fakat bu illa bir din biçiminde mi olmalıdır?

Evrensel din, devlet ve toplulukla (B ve A tipi mübadeleler) ilişkili dinlerin, yani rahiplerle devlet görevlilerinin egemenliğinin

eleştirisinden doğmuştur. Fakat bu eleştiri dinsel bir çerçevede soğurulmak, yani yeni bir rahipler ve devlet görevlileri kastının ege-menliğini kurmak zorundadır. Başka bir deyişle, dinin kendisi dev-lete dönüşür. *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda, bir yandan D tipi müba-delenin evrensel dinler biçiminde ortaya çıkmasına gereken vurgu-yu yaparken, bir yandan da D tipi mübadelenin dinsel olmayan bir biçim alıp alamayacağı sorusunu yöneltmiştim. Ardından D tipi mübadelenin –yani B ve C tiplerinin olumsuzlanmasıyla A tipi mü-badelenin geri dönüşünün– ilk fiili örneğini Antik Yunan'da İyonya düşünce ve siyasetinde tespit etmiştim. Fakat bu konuyu *Dünya Ta-rihinin Yapısı*'nda yeterince geliştiremediğim için bu fırsatı şu an elinizde tuttuğunuz kitapta değerlendirdim.

Antik Dünyanın Tarih Cetveli

Tüm tarihler Milattan Önce'ye (MÖ) aittir.

- yak. 1150 Miken medeniyetinin yıkılmasından sonra Attika Yarımadası' na yerleşildi (yaklaşık 1177).
- yak. 1050 Attika Yarımadası'ndan İyonya ve Sicilya'daki çevrelere göçler gerçekleşti.
- yak. 1000 Davud İsrail'in kralı oldu.
- yak. 960 Davud'dan sonra Süleyman kral oldu.
- 931 İsrail birleşik devleti, kuzeydeki İsrail kabileleri ile güneydeki Yehuda krallığına bölündü.
- 776 Zeus onuruna Olimpiyat oyunları başladı.
- yak. 750 Tüm Yunan topraklarında şehir-devletler (polis'ler) çoğaldı. Akdeniz ve Karadeniz kıyısında koloniler kuruldu (İyonya kolonileri kuruldu). Antik Yunan'ın çevre bölgelerinde fonetik alfabe geliştirildi.
- yak. 730 *İlyada* ve *Odyseia* Homeros tarafından İyonya lehçesinde yazıldı.
- 711 Asur, İsrail devletini yok etti.
- yak. 700 Hesiodos *Günler ve İşler* ile *Theogonia*'yı yazdı.
- 683 Atina'da *arkhon* veya yüksek mahkeme yargıcının görev süresi bir yılla kısıtlanarak aristokrat yönetimin istikrar kazanmaya başladığının sinyali verildi.
- yak. 660 Antik Yunan'da kanun yapıcıların ve tiranların dönemi başladı (MÖ 500'e kadar).
- 621 Atina'da Drakon yönetiminde katı yasalar çıkarıldı (aristokrat egemenlikte istikrarsızlık).
- yak. 600 Atina'da küçük ve orta düzeydeki toprak sahiplerinin borç köleliği yayılmaya başladı.
- 597 Babil İmparatorluğu Kudüs'te hüküm sürmeye başladı (ilk Babil esareti). Babil'de Babil Kulesi, Asma Bahçeler inşa edildi.
- 594 Solon reformları.
- 586 Babil Kudüs'ü yok etti, Yehuda Krallığı çöktü (ikinci Babil esareti).
- 581 İyonya'nın şehir-devletleri, Lidya İmparatorluğu tarafından zapt edildi.
- 580 Atina'da Peisistratos'un tiranlığının başlangıcı.

- 546 İyonya'nın şehir-devletleri Lidyalıların vârisleri Perslerin yönetimine girdi. Pers, Babil'i fethederek bölgeyi birleştirdi.
- 538 Samos'ta Polykrates'in tiranlığı.
- 508 Kleisthenes'in reformları (Atina).
- 499 İyonya isyanı. Fetihten sonra gelen Pers destekli tiranlara karşı İyonya şehir-devletlerinde direnç başladı. Atina, İyonya'ya birlik gönderdi.
- 494 Miletos Pers ordusu tarafından yok edildi.
- 490 Yunan-Pers Savaşları başladı. Yunan bölükleri Pers İmparatorluğu' nu Marathon'da yendi.
- 481 Antik Yunan'ın otuz bir devleti, Pers saldırılarına karşı bir birlik oluştu.
- 480 Yunanistan ikinci kez Persler tarafından istila edildi.
- 478 Atina liderliğinde Delos Deniz Birliği kuruldu.
- 454 Atina Delos ordusunu kendi kontrolüne geçirdi. Atina imparatorluğu.
- 449 Yunan-Pers Savaşları'nın sonu.
- 447 Atina'da Partenon'un inşası.
- 443 Perikles Atina'da siyasi liderliği kurdu.
- 431 Peloponnesos Savaşı başladı.
- 430 Atina'da veba salgını, Perikles'in ölümü.
- 421 Atina ve Sparta Nicias Anlaşması'nı imzaladı. Nicias Barışı.
- 416 Atina, Peloponnesos Savaşı'nda Sparta tarafında yer alan Melos Adası'nı işgal etti, erkekleri idam etti ve kadınları köleleştirdi.
- 413 Sparta ile Atina arasında tekrar savaş çıktı. Atina Birliği'ndeki şehir-devletler bir bir ayrıldı. Sparta, Perslerden yardımı güvenceye aldı.
- 411 Atina'da oligarşinin darbesiyle Dört Yüz yönetimi kuruldu.
- 404 Sparta Atina'yı yendi (Peloponnesos Savaşları'nın sonu). Sparta'nın desteğiyle Otuz Tiran yönetiminin kurulması.
- 403 Atina'da demokratik yönetim geri geldi. Sicilya'da Dionysios'un hükümdarlığı başladı.
- 399 Sokrates'in Atina'da idam edilmesi.
- 388 Platon gezgin yaşamına başladı, Sicilya'ya geçti.
- 387 Platon Atina'da Akademi'yi kurdu.
- 359 II. Philippos Makedonya'da hüküm sürmeye başladı.
- 338 Makedonya ordusu, Heroneya'daki savaşta Atina ve Thebes'i yendi.
- 336 III. İskender (Büyük İskender), II. Philippos'tan sonra Makedonya kralı olarak tahta geçti.

Kaynakça

Sokrates öncesi filozoflar (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles; Atomcular: Leukippos ve Demokritos) için bkz. Daniel W. Graham (haz. ve çev.), *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York: Penguin Classics, 1963; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim, 2012.

— *The Origins of Totalitarianism*, New York: Houghton Mifflin, 1968; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1998.

Aristophanes, *The Clouds*, Internet Classics Archive, classics.mit.edu/Aristophanes/clouds.html; Türkçesi: *Bulutlar*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Mitos Boyut, 2011.

Aristotle, *De anima*, çev. J. A. Smith, *Aristotle I* içinde, Great Books of the Western World, 8. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952.

— *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, *Aristotle I* içinde, Great Books of the Western World, 8. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Sosyal Yayınlar, 1996.

— *On the Heavens*, çev. J. L. Stocks, *Aristotle I* içinde, Great Books of the Western World, 8. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu, 2013.

— *Physics*, çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye, *Aristotle I* içinde, Great Books of the Western World, 8. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 1997.

— *Politics*, çev. Benjamin Jowett, *Aristotle II* içinde, Great Books of the Western World, 9. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Aristotle I and II, Great Books of the Western World, 8. ve 9. Ciltler, Chicago: University of Chicago Press, 1952.

- Ballif, Michelle ve Michael Moran (haz.), *Classical Rhetoric and Rhetoricians*, Westport, CT: Praeger, 2005.
- Bergson, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, çev. Ashley Audra. New York: Doubleday, 1935; Türkçesi: *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Bloch, Ernst, *Runesansu no tetsugaku* (Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance), Jap. çev. Chika Yoshikawa, Tokyo: Hakusuisha, 2005.
- Cornford, F. M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, New York: Harper and Row, 1952.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 cilt. haz. Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1951-52.
- Diodorus Siculus, *The Library of History*, çev. C. H. Oldfather, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967; penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/.
- Diogenes Laërtius, *Lives and Opinions of the Eminent Philosophers*, İng. çev. C. D. Yonge, classicpersuasion.org/pw/diogenes/index.htm; Türkçesi: *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY, 2007.
- Farrington, Benjamin, *Greek Science*, New York, Penguin, 1961.
- *Greek Science: Its Meaning for Us*, New York: Penguin, 1949.
- Hahn, Robert, *Archaeology and the Origins of Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2011.
- Hegel, G. F. W., *Tetsugakushi kôgi* (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler), Jap. çev. Hiroshi Hasegawa, Tokyo: Kawade Shobô, 1992; çeviri için bkz. www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpgreek.htm.
- Herodotus, *The Histories*, çev. George Rawlinson, *Herodotus-Thucydides* içinde, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Hesiod, *Works and Days*, *Hesiod: Poems and Fragments*, çev. A. W. Mair. Oxford: Clarendon, 1908; files.libertyfund.org/files/1091/0606_Bk.pdf; Türkçesi: *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.
- Hippocrates, *On the Sacred Disease*, çev. Francis Adams, *Hippocrates-Galen* içinde, Great Books of the Western World, 10. Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Hirokawa, Yôichi, *Socrates izen no tetsugakusha* (Sokrates Öncesi Filozoflar), Tokyo: Kodansha, 1997.
- Homer, *The Odyssey*, 1. Kitap, *The Iliad of Homer/The Odyssey* içinde, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago

Press, 1952; Türkçesi: *Odyseia*, çev. A. Erhat, A. Kadir, İstanbul: Can, 2008.

Iwasaki, Chikatsugu, *Girishia porisu shakai no tetsugaku* (Yunan Polis'inin Felsefesi), Tokyo: Miraisha, 1995.

Kant, Immanuel, *Immanuel Kant: Philosophical Correspondence 1759-1799*, haz. Arnold Zweig, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Karatani, Kojin, *The Structure of World History*, çev. Michael Bourdaghs. Durham, NC: Duke University Press, 2014; Türkçesi: *Dünya Tarihinin Yapısı*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Metis, 2017.

Mansfeld, Jaap, *The Body Politic: Aëtius on Alcmaeon on Isonomia and Monarchia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Marx, Karl, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, haz. L. Krader, Assen, Hollanda: Van Gorcum, 1974.

— *The German Ideology. The Marx-Engels Reader*, haz. Robert Tucker. New York: W. W. Norton, 1978; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. T. Ok, O. Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

Morgan, Lewis H., *Ancient Society*, Chicago: Charles Kerr, 1877; Türkçesi: *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: İnkılâp, 2015; archive.org/details/ancientsociety035004mbp.

Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, New York: Columbia University Press, 1925.

Namiki, Kôichi, *Kyûyaku Seisho ni okeru bunka to ningen* (Eski Ahit'te Kültür ve Kişi), Tokyo: Kyobunkan, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Will to Power*, çev. Anthony M. Ludovici, Londra: Allen and Unwin, 1909; Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2010.

Plato, *Apology*, çev. Benjamin Jowett, *Plato içinde*, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Sokrates'in Savunması, Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.

— *Gorgias*, çev. Benjamin Jowett, *Plato içinde*, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Gorgias, Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.

— *Protagoras*, çev. Benjamin Jowett, *Plato içinde*, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Protagoras, Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.

— *The Republic*, çev. Benjamin Jowett, *Plato içinde*, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İş Kültür Yayınları, 2010.

- *The Seventh Letter*, çev. J. Harward, *Plato* içinde, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- *Sophist*, çev. Benjamin Jowett, *Plato* içinde, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Sofist, Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- *Statesman*, çev. Benjamin Jowett, *Plato* içinde, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Devlet Adamı*, çev. B. Boran, M. Karasan, İstanbul: Sosyal, 2001.
- Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963; Türkçesi: *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Schmitt, Carl, *Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy, *Studies in Contemporary German Social Thought*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988; Türkçesi: *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2014.
- Seki, Hirono, *Platon to shihonshugi* (Platon ve Kapitalizm), Tokyo: Hokuto shuppan, 1996.
- Testart, Alain, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris: Société d'Ethnographie, Université Paris X-Nanterre, 1982.
- Thomas, Rosalind, *Herodotus in Context*, New York: Cambridge University Press, 2000.
- Thomson, George, *The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*, Londra: Lawrence and Wishart, 1955; Türkçesi: *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Payel, 1988.
- Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, çev. Richard Crawley, *Herodotus-Thucydides* içinde, Great Books of the Western World, Chicago: University of Chicago Press, 1952; Türkçesi: *Peloponnesos Savaşları*, çev. Furkan Akdemir, İstanbul: Belge, 2000.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, çev. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon, 1964; Türkçesi: *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarnın, 2016.
- Xenophon, *Memorabilia*, haz. D. C. Marchant, Medford, MA: Tufts University Perseus Digital Library, [www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc = Perseus:text:1999.01.0208](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0208).
- Yamakawa, Hideya, *Kodai girishia no shisô* (Antik Yunan Düşüncesi), Tokyo: Kodansha, 1993.

Dizin

- agora, 160
Alkibiades, 146-47
Amerikan kasaba sistemi, 46-48,
49-51, 52
Anaksagoras, 54, 131-32, 144
Anaksimandros, 55, 56n, 57, 65,
80-83, 86, 88-89, 107n, 112-13,
125, 130
animizm, 14-15
Anisthenes, 107
Anytos, 147
apeiron (sınırsız), 55, 81, 83, 125
Arendt, Hannah, 28-29, 50-52,
139-40, 156n
Aristophanes, 148-49, 157
Aristoteles, 53-54, 66, 89-93, 107, 165
demokrasi üzerine, 30-31, 61, 66
Empedokles yorumu, 89
Fizik, 83n, 84n, 89
Herakleitos yorumu, 119-20
Ksenophanes yorumu, 114, 118,
125-26
Metafizik, 81, 84n, 118
Parmenides yorumu, 121-22, 129
Politika, 66, 173n
Pythagoras yorumu, 165
teleolojik düşünce, 90, 92-93, 123,
166
Thales yorumu, 81
arkhe, 55, 80, 81-83, 88-89, 106, 112,
116, 119, 125, 130, 148
armağan, 14-16, 18, 39, 179-80, 182-83
asıl Sokratesçiler, 151
asli töz, 130
Aspasia, 142n, 143n
astroloji, 59, 77, 103, 105
astronomi, 59, 77, 103-5
Asya devleti, 27, 28, 38, 69
Atina felsefesi, 28, 57, 91, 117
Atina imparatorluğu, 32, 135, 137-46
Atina toplumu, 102, 117, 143-60
çalışmanın küçümsenmesi, 74-75,
89-90
kamusal ve özel hayat, 151-56
sınıf çatışması, 30, 32, 36, 43, 154
tiranlık, 137-38
ve aristokrasi, 110, 168
ve demokrasi, 95, 146, 168
ve teknoloji, 60, 69, 88
yabancıların statüsü, 37, 135, 136,
144
atomculuk, 131-34

Babil, 13, 18-21, 27, 28, 59, 100, 103,
105
bastırılanın geri dönüşü, 159, 181
Bergson, Henri, 13-14, 124
Bloch, Ernst, 85
borç köleliği, 60, 141
Bruno, Giordano, 85-86
Buda, 13, 21, 25
Bulutlar (Aristophanes), 148-49, 157
Büyük İskender, 152
büyüye dayalı düşünce, 17, 23, 59, 82,
93, 103-4

Cornford, F. M., 103

daimon, 149-50, 156-59, 174
Darwin, Charles, 89, 91-93
Delos Birliği, 32, 139, 141
demagolar, 32, 52, 138, 146, 154, 174

demokrasi, 65-66

Atina'da, 28, 32-35, 43, 50, 60, 95,
102, 106, 110, 138-43

modern liberal, 31-32, 43, 174-75n
ve izonomi, 26, 28-30

Demokritos, 56-57, 85, 89, 93, 107,
132, 135-36

Derrida, Jacques, 176n

Devlet (Platon), 61, 117, 167, 173n

Devlet Adamı (Platon), 145, 172

Diodoros, 90-91

Diogenes Laërtios, 55, 96, 120, 147,
161

Diogenes, 55, 151-53, 163, 176n

doğa felsefesi,

ve din eleştirisi, 22, 45, 55, 66-67,
72, 79, 101, 123, 166

ve etik, 53, 57, 60, 109

ve evrim, 89

ve *physis*, 57, 59-61, 65, 94

ve polis, 55, 57, 80, 109, 143

dolaylı kanıt, 118, 120, 123, 125-29,
143, 161

dünya imparatorluğu, 14, 16, 67, 117,
180, 182

dünya sistemi, 180-81

Efes (Ephesos), 109-11, 113, 116-17

Eleahılar, 124-25, 129

elenkhos, 65, 125, 143

Empedokles, 89-90, 129-35

Epikuros, 56, 93, 107, 152

Eski Ahit, 17-8, 20, 21

etik peygamberler, 17-21

evrensel din, 13-7, 19, 21, 22, 178,
182-83

falanks (phalanks) taktikleri, 37

Farrington, Benjamin, 88-91

filozof-kral, 102, 153, 167-76

göçebe toplum, 15, 18-19, 24, 41, 43,
64, 75, 180-82

Gong Sun Longzi, 22

Gorgias (Platon), 143, 145

Han Feizi, 22

Hegel, 34-35, 49, 106, 118

Hekataios, 56, 58, 65

Helenizm, 91, 141

Herakleitos, 83, 108-21, 130, 135

Herodotos, 28-29, 33, 41-42, 48, 51,
57-58, 62-66, 75, 98

Hesiodos, 67, 72-79, 81-82, 122-23,
131

Hipokrat yemini, 60

Hippokrates, 57, 58-61, 65

Homeros, 26, 45, 56, 65, 66-72

hoplites, 36, 141

Iwasaki, Chikatsugu, 90

idealizm, 106-7, 126, 153

ikili dünya, 98-102, 105-6, 114, 120,
128, 161, 171

ikincil Sokratesçiler, 151, 163

İlyada (Homeros), 68-70, 71

İslam düşüncesi, 84, 85, 91n

İyonya felsefesi, 53, 60-69, 79-93,
97-136

pazar ekonomisi, 26, 43, 101

ve etik, 57, 60

ve evrim, 88-92

ve izonomi, 57, 80, 108-9

İzlanda Birliği, 44-47

İzlanda efsaneleri, 45

izonomi, 26-52, 54-58, 60, 65, 72,
79-80, 94-95, 101-2, 111-13, 121,
134, 138, 155-56

Jefferson, Thomas, 50

kabile toplumu, 15, 20, 28, 33, 40, 41,
67, 100, 140, 178-79, 181

Kant, Immanuel, 78, 127-29, 153, 180
karşılıklılık, 14-17, 19, 37, 39, 40-41,
69-71

kenon, 122, 127

Khaos, 72, 82, 122

- kinikler, 55, 151-53
 Kitabı Mukaddes, 13, 19
 klan toplumları, 15, 22, 26, 27, 37, 38-41, 53, 180
 Kleisthenes, 27, 33, 137-38
 kölelik, 30, 33, 36, 60, 61, 75, 141, 144, 169-70
 koloniler,
 Amerika'da, 46-49
 İyonya'da, 39, 41, 44, 53, 64, 71
 İzlanda'da, 44-45
 Konfüçyüs, 13, 21-24, 164n
 kozmopolitlik, 54, 55, 116, 136, 152, 153
 Kral Süleyman, 17-19, 27
 Kritias, 147
 Ksenophanes, 86-87, 114-15, 118-19, 120, 125-26
 Ksenophon, 148-49, 151-52, 155, 173
 kuantum mekaniği, 93
 Lao Tzu, 13, 21-25
 Leibniz, 91
 Leukippos, 132
 Makedonya İmparatorluğu, 141
 Marcus Aurelius, 136
 Marx, Karl, 38, 63
 Matematik, 55, 59, 76-77, 102-8, 113, 119, 122, 165, 168
 Mauss, Marcel, 182
 Menon, 96, 167
 meta mübadelesi, 14, 104n, 179-80
 Mezopotamya, 18, 26, 27, 58, 60, 67, 73-74, 76
 Mısır, 18, 26-27, 58-60, 62-64, 67, 73, 76, 100, 103, 141
 Miken uygarlığı, 27, 69-71
 Miletos, 39, 49, 66, 84, 110, 113, 142
 Mozi, 22
 Musevilik, 17-21, 27
 mübadele tarzları,
 A tipi, 14, 16, 19-20, 23-34, 43, 70, 177-83
 B tipi, 14-16, 23, 43, 70, 177-83
 C tipi, 14, 16, 20, 43, 177-83
 D tipi, 17, 20, 24, 43, 159, 177-83
 neden, 88-89, 82, 121-22
 Aristoteles'te dört biçim, 84, 87-90
 nihai neden, 84
 Nietzsche, 52, 99, 175, 176n
 nomos, 23, 59-61, 65, 117, 144-45
Odyseia (Homeros), 68-71
 oligarşi, 29, 66, 138, 146-47, 172
 Olimpiyat oyunları, 41, 73, 120, 140
 oluş, 84, 87-93, 119-20, 124
 Orfizim, 96-97
 Otuz Tiran, 138, 146-47, 168
 örnek peygamberler, 21-4, 25
 para ekonomisi,
 Atina'ya gelişi, 30, 36, 42-43, 54
 İyonya'da gelişimi, 26, 30, 36, 42-43, 104
 Sparta'da, 30, 36, 42
 Parmenides, 117-29, 131-32, 134-35, 160-61
 Peisistratos, 34-35, 37, 52, 95, 137
 Peloponnesos Savaşı, 63, 138-39, 141, 146, 148, 150, 159
Peloponnesos Savaşları, 33, 62, 63
 Perikles, 27, 32, 54, 139-41, 142n, 143n, 144, 146
 Pers İmparatorluğu, 20, 32-33, 37, 48, 58, 65, 66, 79, 95, 109, 111, 113, 139
 Pers Savaşı, 33, 62-63, 75, 100, 139, 142
Phaidon (Platon), 25, 96, 164-65
physis, 23, 57-61, 65, 69, 94, 106, 144-45, 164
 Platon, 61, 84-8, 96-105, 108-17, 148-52, 164-76
 demokrasiye karşı tavrı, 108, 110, 164, 168, 171-75
 idealar, 107, 123, 165
 idealizm, 105, 107, 153

- ikili dünya, 96, 114, 153
 Sokrates'in tersyüz edilmesi, 61, 149-50, 151-53, 166-68, 171-72, 175-76
 Plutarkhos, 108n, 130, 134
poiesis, 87-93
 Polikrates, 80, 95, 98, 102, 170
 polis, 29, 67-68, 70, 111-12, 116-17, 134-36, 149, 162
 ilkeleri, 26, 38, 44, 60
 sınıf çatışması, 29, 36
 ve toplumsal sözleşme, 38, 53-54, 77-80
Politika (Aristoteles), 66, 173n
 Popper, Karl, 108-10, 174-75n
Protagoras (Platon), 144
 Protagoras, 144, 167
 Pythagoras, 80, 95-108, 116-21
 ve Asya düşüncesi, 96, 100-1
 ve ikili dünya, 100, 101, 103, 106, 119, 161, 171
 ve İyonya, 80, 94-95, 97, 101-2, 116-17
 ve müzik, 103-6
 ve ruh göçü, 94-99, 103, 167
 rahipler, 20, 44, 76-77, 100-1, 103, 112, 182-83
 ruh, 15, 82, 94-98, 99, 103, 104, 106, 159, 162, 164-65, 171, 175
 Samos, 80, 95, 97-99, 116, 170
 savaşçı-çiftçi, 36-37, 41, 52
 Schmitt, Carl, 31
 Seki, Hirono, 71
Sofist (Platon), 166
 Sofistler, 55, 61, 120, 136, 142-46, 148-51, 162n
 Sokrates, 53, 117, 148-61
 Sofist olarak, 55, 144, 148-49
 ve *daimon*, 150, 156-59
 ve doğa felsefesi, 158-59
 ve etik düşünce, 25, 54
 ve ruhun ölümsüzlüğü, 162, 164
 yargılanması ve idamı, 102, 144-51, 156-57, 165, 168, 171
Sokrates'in Savunması (Platon), 156, 164
 Sokratik yöntem, 159-64
 Solon'un reformları, 33-35, 42, 137, 141, 173
 sözleşme topluluğu, 19-21, 29
 Sparta, 29-30, 32, 36-37, 42, 139, 141, 146-47
 Spinoza, 86
 Stoacılar, 136, 152
 şehir-devlet, 16, 22, 25, 27, 29, 33, 36, 38-40, 44, 48, 70-71, 73, 94, 95, 110, 139, 152
 Taoculuk, 23, 24n
Tarih (Herodotos), 28, 33, 58, 62-63, 65
 tarım, 37, 88
 teleoloji, 89-90, 92-93, 123, 131, 166
 teoloji, 84-85, 91, 93, 100, 107n, 166n, 175-76
 Testart, Alain, 40
 Thales, 13, 48-49, 55, 57, 75, 77, 79-85, 89, 95, 101, 103, 110, 112, 130
Theogonia (Hesiodos), 72, 73, 79, 131
 Thomas, Rosalind, 57-58, 65
 Thukydides, 33, 62-63, 141n
Timaios (Platon), 166
 tiranlık, 34-35, 52, 56, 80-81, 95, 98, 102, 137-38, 140n, 170, 172-75
 Wallerstein, Immanuel, 180
 Weber, Max, 13n, 17, 21, 67, 75-76
 Yamakawa, Hideya, 110, 125-26
 yazı sistemleri, 26, 55, 67, 101
 Yüz Düşünce Okulu, 22
 Zenon, 120-21, 123-25, 132, 134, 135, 152, 160-61

METİS YAYINLARI

Fernand Braudel
AKDENİZ

Mekân, Tarih, İnsanlar ve Miras

Çeviri: Aykut Derman, Necati Erkurt

Bir Metis klasiği olan *Akdeniz*, Fernand Braudel'in yönetiminde, okura Akdeniz tarih ve coğrafyasını okumanın zevkini tattırmak için hazırlanmış özel bir edisyonudur. Braudel'in makaleleri dışında uzman tarihçiler Roger Arnaldez, Maurice Aymard, Jean Gaudemet, Piergiorgio Solinas ve Georges Duby'nin katkılarını içeren kitabı geçmiş yıllarda "Mekân ve Tarih" ile "İnsanlar ve Miras" başlıkları altında iki ayrı cilt olarak yayımlamıştık; bu üçüncü basımda ikisini tek ciltte topladık. *Akdeniz*'i yeni kuşaklardan zevkle okuyacak okurlarımız olduğunu biliyoruz.



Kojin Karatani

DÜNYA TARİHİNİN YAPISI

Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına

Çeviren: Ali Karatay

Toplumsal formasyonlar tarihini mübadele tarzları perspektifinden yeniden değerlendirmeye yönelik bir girişim bu kitap – günümüz Sermaye-Ulus-Devlet sistemini kavrayıp aşma çabasının bir ürünü.

Marx'ın dünya tarihi versiyonunu sistematik bir biçimde yeniden okuyan Karatani eleştirinin odak noktasını üretim tarzlarından mübadele tarzlarına kaydırıyor. Göçebe kabilelerin ayırt edici özelliği olan kaynakları ortak bir havuzda toplamayı, yerleşik tarımın benimsenmesinden sonra geliştirilen armağan mübadelesi sistemlerini, devletin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan korunmaya karşılık itaat mübadelesini, kapitalizme damgasını vuran meta mübadelelerini inceliyor ve geleceğin bir mübadele tarzı olarak armağan mübadelesinin dönüşü üzerinde duruyor. Karatani'ye göre mevcut Sermaye-Ulus-Devlet üçlü sisteminin aşılması anlamına gelen bu nihai aşamayı kavramanın en iyi yolu Kant'ın ebedi barış üzerine yazılarından geçiyor.

“Tarihçilerden okumaya alışkın olduğumuz türden bir dünya tarihi değil bu,” diyor Karatani, “amacım, çeşitli temel mübadele tarzları arasındaki ilişkilerin aşkın bir eleştirisini yapmak. Yani dünya tarihinde meydana gelmiş üç büyük değişimi yapısal olarak açıklamak. Böylece dördüncü bir büyük değişimin, bir dünya cumhuriyetine geçişin peşine düşebiliriz.”



METİS YAYINLARI

Étienne Balibar

EŞİTLİKÖZGÜRLÜK

Siyasal Denemeler

Çeviren: Oylum Bülbül

Yirmi yıllık bir süre içinde yazılmış iki grup yazı bir arada: Bir yanda modern dönemde özgürleşme için verilen mücadelelerin ayrılmaz bir boyutu olan temel hakların dile getirilmesi ve kurumlaşması sürecini konu edinen felsefi yazılar, öbür yanda siyasi gündeme, özellikle de açığa çıkardıkları siyasal sorunlar dolayısıyla küresel yankıları olan olaylara yönelik müdahaleler.

Bu iki grup yazı yurttaşlığın çatışmaları meselesinde buluşuyor. Ortak hedeflerini ise ulusal sosyal devletin başlattığı ve neoliberal küreselleşmenin hızlandırdığı “demokrasiden taviz verme” eğilimi karşısında demokrasinin demokratikleştirilmesi oluşturuyor. Balibar demokrasi felsefesinin temel sorunlarını ele alırken Derrida, Rancière, Poulantzas, Arendt ve Laclau gibi isimlerle tartışıyor. Bu zengin metinlerin siyaset felsefesi ve günümüz dünyasının sorunlarına kafa yoran herkesin ilgisini çekeceğini düşünüyoruz.



Lewis Hyde
ARMAĞAN

Sanatsal Yaratıcılık Dünyayı
Nasıl Değiştirir?

Çeviren: Emine Ayhan

Dünyayı ve hayatımızı anlamlandırmaya hepimizin ihtiyacı var. Yaşamında biraz gizem hissi tatmış olmayı kim istemez? Piyasa hâkimiyetindeki dünyamızda insanlar maneviyatı dinde, bilimde, astrolojide, milliyetçilikte arıyor. Ama tam da piyasanın gözlerden sakladığı bir şey var. Armağan ruhu. Armağanlar ilişki kurar, metalar ilişkileri keser. Lewis Hyde bu kitapta bize insanlığın güzel ve umut verici yönlerini anlatıyor.

Kitabın ilk kısmında bir armağan mübadelesi teorisi ortaya atılıyor ve halk masallarından, iktisattan, edebiyattan, antropoloji ve psikolojiden aydınlatıcı örneklerle destekleniyor. İkinci kısımda ise yazar bu teorinin dilini Walt Whitman ve Ezra Pound'un yaşamları ve eserlerinden yola çıkarak sanatçının yaşamına uygulamaya girişiyor. Belki de aradığımız derinlik, yaratıcılığın yüreğimize işleyen manevi gücünde, sanat eserlerinin, bilhassa da edebiyat yapıtlarının armağan niteliğinde saklı. Gerek ekonomiye, gerekse sanata dair bildiklerimizi tekrar düşünmeye davet eden bir çalışma bu.



Kojin Karatani

İzonomi ve Felsefenin Kökenleri

Antik Yunan'ın en önemli merkezlerinden biri olan Atina genellikle felsefenin ve demokrasinin beşiği olarak görülür. Karatani ise bu yaygın görüşü sorgulayarak yeni bir çıkış noktası işaret ediyor: İyonya. Karatani'ye göre Atina'daki sistem günümüz demokrasisinin öncülü olmakla birlikte, aslında İyonya'daki daha eşitlikçi bir sistemin yani izonominin "yozlaşmış" biçimiydi. Atina'daki demokrasi sınıf ayrılıklarını ve köleliği engellemezken, insanların hareket özgürlüğüne sahip olduğu İyonya'daki izonomi gerçek bir ekonomik ve siyasi eşitlik sunuyordu.

Durum buysa, İyonya'daki bu eşitlikçi sistemin yansımalarını erken dönem Yunan filozoflarının düşüncelerinde de görmeyi bekleriz. Nitekim Karatani, Pythagoras'tan Herakleitos'a, Parmenides'ten Sokrates'e birçok filozofa bu ışıktaki bakarak onların İyonya doğa felsefesi ve etiğiyle olan bağlarını inceliyor. "İyonya ruhuna" sahip olan filozoflarla bu ruhtan kopmuş olanların düşünce biçimlerini kıyaslıyor.

Peki bütün bunlar günümüz dünyasında neden önemli? Karatani her şeyden önce, günümüzde demokrasinin karşı karşıya olduğu ciddi sorunları aşabilmek için bunların Antik Yunan'daki prototiplerine bakmak gerektiğini vurguluyor ve bizi reel demokrasinin potansiyel tehlikelerine karşı uyarıyor: "Tiranlık ile demokrasi birbirinden görüldüğü kadar farklı değildir." Bu anlamda Karatani, felsefe tarihine ve antikçağa dair klişeleri yıkanın yanı sıra okuru kendi çağımıza da farklı bir eleştirel perspektiften bakmaya davet ediyor.

Metis Edebiyatı

ISBN-13: 978-605-316-140-0



9 786053 161400



Metis Yayınları
www.metiskitap.com