

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

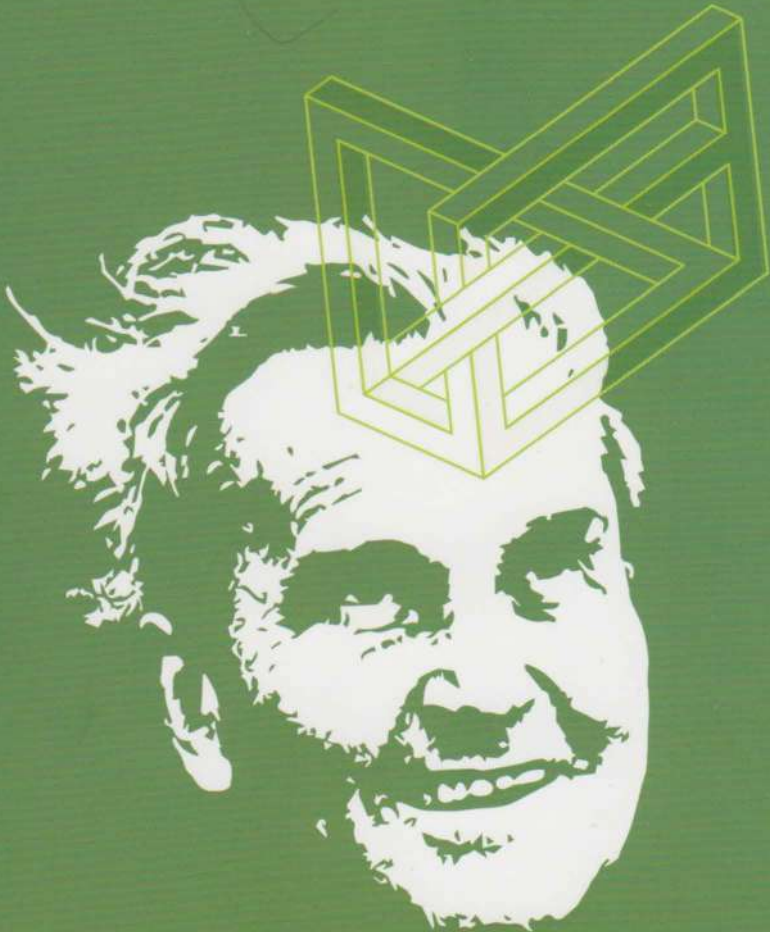
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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>

PLATON VE AVRUPA

JAN PATOČKA



ÇEVİREN / BURAK ÇAKIR

PLATON VE AVRUPA

FOL 180

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 152
JAN PATOČKA KİTAPLIĞI 02

PLATON VE AVRUPA
JAN PATOČKA

ÇEVİREN: BURAK ÇAKIR

ÖZGÜN ADI: *PLATON ET L'EUROPE*

EDİTÖR: EBUBEKİR DEMİR
SERİ EDİTÖRÜ: EMRE ŞAN
REDAKSİYON: KADİR GÜLEN
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8411-52-2

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: MART 2022

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

PLATON VE AVRUPA

JAN PATOČKA

ÇEVİREN
BURAK ÇAKIR

•



JAN PATOČKA

Bohemya, Turnov'da doğdu (1907). Prag'taki ilköğreniminin ardından Charles Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğrenim gördü (1925). Bir süre Paris Sorbonne'da bulundu (1928) ve Jan Blahoslav Kozák danışmanlığında doktorasını tamamladı (1931). Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin'de ve Freiburg Üniversitelerinde bulundu. Burada Husserl ve Heidegger ile tanıştı ve fenomenoloji üzerine çalışmalarda bulundu. Doçentlik tezini *Přirozený svět jako filosofický Problem (Felsefi Bir Problem Olarak Doğal Dünya)* adıyla verdi (1936). *Česká Mysl* dergisinin sorumlu editörlüğünü yaptı (1937). Prag'ta bulunan Charles Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak akademik kariyerine başladı. Nazi Almanyası'nın Çekoslovakya'yı işgali ve üniversiteleri kapatmasıyla akademik hayatı sekteye uğrasa da bir dil okulunda ders vermeye ve felsefi metinler yayımlamaya devam etti (1939). Savaş sonrası akademiye döndü ancak bu kez de komünist diktanın baskıları nedeniyle ayrılmak zorunda kaldı (1949). Çevirmen olarak çalıştı ve evinin salonunda dersler vermeye devam etti; 60'larda misafir öğretim üyesi olarak Almanyaya, Fransa ve Belçika'da bulundu. Prag Baharı sırasında Charles Üniversitesi'nde görevlendirilse de, daha sonra emekliliğe zorlandı (1972). Varna'daki bir uluslararası felsefeciler kongresine izinsiz gitmesi üzerine, seyahat yasağı getirilerek yayım yapması yasaklandı. Ancak metinleri el altından çoğaltılmaya ve devasa öğrenci kalabalıkları evinde derslerine katılmaya devam etti. 77 Bildirgesi'nin sözcülerinden biriydi. Bildirgenin yayınlanmasından sonra Hollanda Dışişleri Bakanı Max van der Stoep ile bir görüşme yaptı. Bunun üzerine çekildiği aralıksız sorgulardan birinin ardından hastaneye kaldırıldı ve vefat etti (1977).

BURAK ÇAKIR

Eskişehir'de doğdu (1987). Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümünde lisans, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora eğitimini tamamladı (2021). Sokrates, Platon, Nietzsche, Heidegger, Derrida ve metafelsefe üzerine çalışmalar yapmıştır. Akademik yazılarının yanı sıra deneme ve şiirleri çeşitli mecralarda yayımlanmıştır. Editör, redaktör ve çevirmen olarak bazı yayınlara katkı sağlamıştır. Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde ders vermektedir.

İÇİNDEKİLER

I		
	GİRİŞ:	
	İNSANLIĞIN DURUMU; AVRUPA’NIN DURUMU	11
2		
	FENOMEN NEDİR? FENOMENOLOJİ VE HAKİKAT	26
3		
	MİTOSUN MUĞLAKLIĞI; YUNAN FELSEFESİNİN MİTİK ÇERÇEVESİ	51
4		
	BELİRGİNLİK, SAPMA VE FELSEFENİN DOĞUŞU; ANAKSİMANDROS, HERAKLEİTOS, PARMENİDES, DEMOKRİTOS	65
5		
	RUHUN BAKIMI VE AVRUPA MİRASI; ÖZGÜRLÜK İLKESİ VE SOKRATES	87
6		
	PLATONCU DEVLET VE RUHUN İNCELENMESİ	110
7		
	AVRUPA MİRASININ METAFİZİK TEMELİ; MİTOSUN DİNE DÖNÜŞÜMÜ	130

	8	
VARLIK VE FENOMEN; RUHUN BAKIMI VE SONLULUK		154
	9	
TARTIşMA; HUSSERL VE HEIDEGGER		183
	10	
MAĞARAYA GERİ DÖNÜş; ARİSTOTELES		208
	11	
İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜNÜ VE SORUNSALLIĞINI ANLAMAK		223
	DİZİN	258

I

GİRİŞ:

İNSANLIĞIN DURUMU; AVRUPA’NIN DURUMU¹

Günümüzde insanlar, soyut ve ahlaki değeri yüksek olan, hakkında konuşulduğunda kişinin ruhunu ve zihnini rahatlatan konularda konuşmak ve böylece hepimizin içine düştüğü iç sıkıntısından bir parça da olsa uzaklaşabilmek için sıklıkla bir araya gelmektedir. Tüm bunlar iyi ve güzel ancak kapsamlarına gelince bu tartışmalar çoğunlukla yaşlı hanımlar için vakit öldüren bir uğraşıya benziyor. Felsefi düşünümün anlamı başka bir yerdedir. Felsefi düşünüm sıkıntımızda bize yardımcı olmalı, kendimizi içinde bulduğumuz durumda bir tür içsel eylem olmalıdır. Bugün sizlere anlatmak istediğim şey tam anlamıyla bir ders olmaktan çok bugünün dünya

Özgün metinde alt başlıklar bulunmamaktadır. Patocka Arşivi’nin tarafımıza ilettiği Çekçe metinlerde de her bölüm için betim yoluyla birden çok başlığın köşeli parantezle belirtildiği görülmüştür. Bu nedenle Türkçe basımda bazı başlıklarda zorunlu olarak değişikliğe gidilmiştir. Özgün metindeki başlıklandırma şu şekildedir: “1. Giriş: İnsanlığın Durumu; Avrupa’nın Durumu; 2. Fenomen Nedir? Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Fenomen ve Hakikat; 3. Fenomenoloji ve Gnoseoloji: Mitosun Muğlaklığı; Yunan Felsefesinin Mitik Çerçevesi; 4 Mitik Dünyada Belirginlik ve Sapma: Dünyanın Açıklığının Özgün Gerçeği Karşısında Açık Bir Sorgulama Olarak Felsefenin Doğuşu; Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Demokritos; 5. Felsefe Sorusu; Demokritos ve Platon’da Bilgi Öğretisi ve Ruhun Bakımı; Yunan Dünyasında Özgürlük İlkesi; Sokrates; Ruhun Bakımı ve Avrupa Mirası; 6. Ruhun İncelenmesi; Platon’da Ruhun Bakımının Onto-Kozmolojik Modalitesi: İdeler Öğretisi ve Matematik; Platoncu Devlet Sorununa Giriş; 7. Toplumdaki Ruhun Bakımı: ‘Devlet’; Mitosun Dine Dönüşümü; Hareket Olarak Ruhun Bakımı: Ebediliğin Keşfi; Avrupa Mirasının Metafizik Temeli; 8. Varlık ve Fenomen; Mitos Hakkında Ayrıntılar ve Sorunluluk; Ruhun Bakımı ve Sonluluk; Tartışma; 9. Tartışma; 10. Aristoteles’te Ontolojik Projenin Dönüşümü; Mağaraya Geri Dönüş; 11. Platon ve Aristoteles’te Ruhun Bakımı Hareketi; Aristoteles’te Edimin Temalaştırılması; İnsanın Özgürlüğünü ve Sorunsallığını Anlamak; “Nikomakhos’a Etik”; Tartışma. (Ed.)

durumu üzerine genel sorulara bir giriştir. Eğer ilgilenirseniz bundan sonra başka dersle devam edebiliriz. Sorgulayarak ve itiraz ederek karşılıklı olarak desteklenen bir minvalde birlikte çalışmak isterim. Bu nedenle söylediklerimi kesin veya nihai bir şey olarak değil, daha çok arkadaşlar arasında bir sohbet olarak kabul etmenizi istemeliyim.

İnsanlık durumu [*situation*] bilinçli hâle geldiğimizde değişen bir şeydir. Saf ve bilinçli durum iki farklı durumdur. Gerçekliğimiz –ki gerçekliğimiz her zaman duruma bağlıdır– sadece düşünüldüğünde ani bir değişikliğe uğrar. Tabii ki yalın düşünümün *eo ipso* [kendiliğinden] daha iyiye doğru bir değişim anlamına gelip gelmediği henüz belli değildir. Bununla birlikte düşünme durumu, saf durumun tersine, belirli bir noktaya kadar açıklığa kavuşturulmuştur veya en azından kavuşturulma yolundadır.

Düşünüm her zaman şeylerin zeminine inmez elbette, ancak şu da var ki düşünüm olmadan ona ulaşamazdık. Ama şimdi şeyler hakkındaki hakikate ne olacak? Her hakikatin en azından kısmen bir hata olarak başladığını biliyoruz, hakikat her zaman ilk varsayımlarımız bakımından eleştirel bir yaklaşımın ele geçirilmesi, kanılarımızın eleştirisinin bir sonucudur. Düşünüm hareketi kanıların ve eleştirilerin incelenmesinden geçer; bu eleştirel hat üzerinde yer almayan eleştirel bir düşünümle durumumuz hakkındaki hakikate erişemeyiz. Şayet durumumuzu düşünürsek, onu değiştirebiliriz ve onu bir açıklığa kavuşmuş bilinçli bir duruma dönüştürebiliriz. Bu açıklık, durum hakkında hakikate giden yoldadır.

Nasıl düşünülür? Durumun kendisini göz önünde bulundurarak başlayalım. Durum ayrıcalıklı bir kavramdır. Bireyler peşinde oldukları hedefe göre kendilerini olumlu veya olumsuz bir durumda bulmaktadır. Aynı zamanda durum kendimizi, beni, başkalarını ve şeyleri bulduğumuz gerçekliktir: durum hem nesnel hem insanidir. Durumlar verili unsurları içerir ancak burada en ilginç ve en karakteristik olan şey, onları bize verenin biz olmayışımızdır; kendimizi oraya

yerleştirilmiş bulduğumuzda, onlara kendimizi açıklamak için onlarla yüzleşmek zorunda kalırız. Onlar isteğimize veya ihtiyacımıza göre yarattığımız bir şey değildir. Durum sadece nesnel görünebilir; batmakta olan bir geminin, gemide bulunan kimseler için belirli bir durumu temsil etmesi gibi. Kendilerini sebep oldukları [kazaya] katkıda bulundukları bir durumda bulurlar ama sebep oldukları kesinlikle kendi çabalarının sonucu değildir, bu kendi istemlerine tekabül etmez. Bize durumu esasen nesnel biçimde tanımlayabilme, nesnel bakımdan kavrayabilme izlemini veren, durumun kısıtlayıcı doğasıdır. Ancak bu nesnel bileşenler, durumun sadece bir parçasıdır. Bu tamamen, kendilerini böyle zor bir durumda bulanların teslim olup olmamasına bağlı olarak değişir. Umutsuz bir durumun mevcudiyetinde çeşitli biçimlerde davranabiliriz.

Bu söylendikten sonra insanın temelde hâlâ umutsuz bir durumda, hâlâ bir bakıma iyi bitemeyecek bir macerada adanmış bir varlık olduğunun farkına varmak önemlidir. İnsan kaçınılmaz olarak batacak bir gemiye benzetilebilir. Bu bakımdan yaşamımız sadece insani olmayan bir şeyin parçasıdır. İster kendimizi sıradan hissettiren bu duygudan yola çıksın, ister onun temeli olmaya çalışan modern bilim tarafından böyle kabul edilsin, bu duyguların batış olarak nitelendirildiği şeyin bir parçasıyız. Batan, enerji bakımından düşüşte olan bir evrenin parçasıyız ve ona karşı tüm reaksiyonlarımız olanaklarını ve güçlerini bu ufalan evrenden alıyor. Doğaya dâhil olduğumuz ve ona bağlı olduğumuz sürece bu, her insanı durumun genel bileşenlerinden biridir. Maceramız her bireyin ölümlü olması anlamında da başarısızlığa mahkûmdur; yaşam çabalarımızın tamamı sakın bir batış, gecikmiş bir çözümlenme, geri döndürülemez bir yürüyüşün durağan biçimidir.

Ben, sen veya onlar, kendimizi şu veya bu durumda nasıl bulduğumuzdan söz ettiğimizde bu bir soyutlamadır. Her insanın durumu kendisini yalnız değil, başkalarıyla birlikte bulduğu genel bir durumun parçasıdır. Şayet birisi sefil bir

durumdaysa, bunun nedeni muhtemelen başkalarının farklı bir durumda olmasıdır. Sefil durumum, başkalarının durumlarıyla temas kurduğum başka durumlarla bağlantılıdır. Sonunda tüm bireylerin tüm durumları evrensel bir duruma, genellikle insanın genel durumuna dâhil edilir. Durumumuz üzerine düşünmek, şu hâlde insanlığın bugünkü durumunun nasıl ortaya çıktığı hakkında düşündürmektir. Felsefe yapmak, bu genel durumun içinde ve bu durum üzerine düşündürmektir. Elbette felsefe hakikate, varlığa, bilgiye, iyiye ve kötüye, güzelliğe, sanata ve kendi tinselliğinde insan ruhunun diğer yaratımlarına ilişkin sorunları ortaya koymaktadır. Ancak tüm bu sorunların insani durumumuzun bir düşünümünden kaynaklandığını somut olarak göstermek için felsefenin doğuşuna, evrimine ve yayılım sürecine bakmak yeterlidir. Felsefe, bilimsel gerçekler ve bilimsel sistemler gibi nesnel olarak gösterilemez. Felsefenin matematiksel veya doğa bilimlerindeki teoriler minvalinde kendisini kanıtlaması ve göstermesi talep edildiğinde, felsefenin teslimiyeti söz konusudur. Felsefenin olanaklarına ve yararına, onun anlamına gelindiğinde kuşkuculuğa yol açan şey onun bu eğilimidir. Durumla ilgili olmayan tüm gerçekler, nihayetinde insani durumumuzdan çıkarılan soyutlamalardır, daha sonra kendi başımıza ve kendimiz için dikkate aldığımız bir durumla karşılaşmamızdan kaynaklanmaktadır. Bunu kendimize, sorunlarımıza ve doğal taleplerimize, inançlarımıza ve umutsuzluğumuza göre ölçmeyiz; şeyleri şeylere göre ölçeriz. Bununla birlikte, öncelikle bu şeylerle karşılaşmamız, onlara ulaşmamız gerekir. Onlara zaten yolumuzun üzerine çıktıkları için, bizim açımızdan anlama sahip oldukları için, onlara dönmek zorunda olduğumuz için yani onların ortasında olduğumuz için ulaşırız.

Günümüz insanlığının genel durumu gibi bir şey hakkında hangi metodolojik yaklaşımı benimsemeli? Can alıcı noktayı nasıl buluruz?

Sosyal bilimlerin tamamı bir biçimde insanlık durumuyla meşgul olur; bu durumdan, sadece dolaylı yoldan belli bir

bakış açısıyla geri dönmek için, soyutlama yapmaya çalışır. Diğer yandan böyle bilimler bazı metodolojik varsayımlarla bağlantılıdır. Bilim esasında nesneldir ve sosyal bilimlerin tam anlamıyla doğa bilimleri kadar nesnel olması istenir. Şayet sosyal bilimlerin durumu şu veya bu kısmını ele geçirebilse de diğer taraftan durum onlardan kaçır. Neden? Durum tamamen nesnel bir gerçeklik olmadığı için. Durum sadece neyi belirleyebiliriz veya neyi belirleyebildik yani şimdiyi ve geçmişini değil, aynı zamanda bir belirleme nesnesi olamayacak olanı da içerir, yani geleceği. Durum karara bağlanmadığı için durumdur; karara bağlanmış bir durum artık gerçek anlamda bir durum değildir.

Oysa elimizde nesneleştirmek dışında durumumuz üzerine düşünmenin hiçbir yolu yoktur. Başka çaremiz yoktur, aksi takdirde düşünmemiz imkânsızdır. Öyleyse, şayet kendimizi gerçekliğimize göre yönlendirmek için bazı metodolojik araçlar elde etmek istiyorsak, kurucu parçası olduğumuz bir süreci nesneleştirmenin bir yolunu bulmalıyız. Bu nesneleştirme modusu bize her şeyden önce kendini sunan, şimdiki zamanın durumuna dair evrensel bir duygu, zamanın genel duygusu diyebileceğimiz bir şeyle verilecektir. Genel duygu, zamanın kendini anlamasıdır. Bir bilgi edimi ve apaçık bir düşünüm olmadan, bu duygu en azından belirli bir gerçekliği, bir insan gerçekliğini temsil eder. Tam olarak dışavurumculukta belirlenen bu unsur, sanatta oldukça kaçınılmaz biçimde kendini ifade etmektedir. Sanat belirli bir dönemin yaşam duygusunun dışavurumudur.

Yine de sanat üretiminin genişliği ve çeşitliliği bizi zor bir soruyla yüzleştirir: Sadece karakteristik hatlar nasıl belirlenir? İpuçlarından birisi söz konusu çağın daha önce orada olana karşılık yeni getirdiği, basitçe tekrar etmediği, özel olarak söylediği şeydir. Şayet gerçek anlamda metodik olarak ilerlemek istersek, burada sunmamız gereken bu özel mesajdır. Oysa bu beni şaşırttığını kabul ettiğim bir şeydir, çağın nasıl sınırlanacağını, başlangıç noktasının nasıl belirleneceği-

ni vb. sorusundan söz etmiyorum bile. Böyle bir çözümleme yerine, sadece belirli bir çağın mizacını ifade eden sanatçının da bir derecede onu düşünmesi gerektiğini kendimize söylemek kalır; geriye sadece sanatçıya bırakmak ve kendi düşüncelerimize bir başlangıç noktası olsun diye, içinde nesnellik ve genellik unsuru olan sanatçının düşüncelerini almak kalır. Çağın mizacının genel ifadesine bir kez sahip olduğumuzda, böyle ifade edilen durumun doğuşu ve yapısı üzerine bir hipotez oluşturabileceğiz. Sonrasında bu, praksis ile yüzleşmesi gereken tarihî, sosyolojik, ekonomik ve özellikle düşünce unsurları içeren esasında nesnel bir hipotez olacaktır.

Ancak durumun duygusuna geri dönelim. Bana kalırsa, Salzburg festivalinin açılışında Eugène Ionesco'nun geçen yıl yaptığı konuşma çağımızın genel mizacını sözcüklerle ifade etme girişimini temsil ediyor gibi görünmektedir.² Ne diyor? Karakteristik olan, konuşmasının derin bir sosyolojik çözümleme olduğunu ileri sürmemesidir, genel duygu ifadesinden ne fazla ne az olmasıdır. Bu duygu, derin bir çaresizliktir, bir nebze bile olsun tüm desteğin kaybedilmesidir. Ionesco 19. yüzyılda insanların hâlâ kaderlerini bir biçimde yönetebilme duygusuna sahip olduklarını, kendi işlerini idare edebildiklerine inandıklarını söylüyor. Bu artık sahip olmadığımız bir duygu. Bizi alıp götüren bir şey olarak taban tabana zıt bir duygu içinde yaşıyoruz; bu bizi alıp götüren şey çelişkilidir ve tek anlamlı bir konum almamızı engeller; ne istediğimizi bilmiyoruz, artık kimse bilmiyor. Bizler antitetik³ yalvaçların avıyız, bazıları arzuların gerilimlerini serbest bırakma, başkaları disiplin ve mutlak itaat vaazı veriyor; ve anlaşılan, ikisi tek ve aynı şeyin iki veçhesi: derin çaresizliğin, iç sıkıntısının... Artık neşeyle yaratılan sanat yapıtı yok, her inisiyatifin toplumsallaştığı, kontrol edildiği ve bilinmeyende hüküm süren ilişkiler kompleksinde iç

² E. Ionesco, 1972 Salzburg Festivali açılış konuşması, *Un homme en question* içinde, Paris, Gallimard, 1979, s. 64-74.

³ *Antithétiques*, antitezler içeren, çelişkiler barındıran. (Çev.)

içe geçmiş insan faaliyetleri karmaşasından başka bir şey yoktur. O hâlde bu bir yabancılaşma duygusudur ve ortaya çıkan şey, yabancı görünse de bir güç istemine benzeyen bir şeydir, artık öznenen yoksun bir güç istemidir. Bu gücü kimse arzulamaz; bu bizimle biriktirilir ve bizimle istediğini yapar. Daha önce söz ettiğimiz uçuruma bu korkunç yolculuğun farkındalığına, içinde bulunduğumuz gemiye hiçbir şey yapamayacağımız duygusu da eklenir. Bu bir anlamda dünyevi gerilemeye, insanın olduğu kadar doğanın da bu batışına, bu onarılamaz ve geri dönüşü olmayan düşüşe kederli bir rıza göstermektir. Bu durumda 'metafizik' sözcüğünü telaffuz etme cüretini gösteren birisi alay konusu olur. Metafiziği, Mozart'ın sanatını veya Chartres Katedrali'ni hatırladığımızda, hepsi bizim için tamamen gerçek dışı kalır; sevinemiyoruz, hissedemiyoruz, kendimizi buna benzer bir şeye yükseltmemiyoruz. İşte çağımızın genel *duygusu* budur.

Şimdi, *gerçeklik* nedir? Bir hipotez kuralım. Son yılların büyük sosyo-ekonomik başarısını, bugün yaşadığımız dünyanın genel ekonomik eğilimi sorusuna veri işleme ve nesnel iktisat yöntemlerini kullanarak, 1969'da ilk kez Roma'da bulunan bir grup iktisatçı, sosyolog ve sanayici olan Roma Kulübü tarafından geliştirilen büyümenin sınırları teorisini ele alalım.

Temel düşünceler basittir, açıktır ve yeni değildir. Zaten *Tristes Tropiques*'te [*Hüzünlü Dönenceler*] Lévi-Strauss Hindistan şehirlerini, gelecekte insanlığı neyin beklediğinin habercisi olarak sunar: tüm kaynaklarını tüketen kapalı bir sistemdeki karmaşık bir nüfus yoğunluğu, bitmiş, tükenmiş, aşırı bir demografik büyüme. Şimdi, Roma Kulübü'nün çözümlemesi bu imajı gezegen ölçeğine aktarır. Hammadde rezervlerini, ekilebilir arazi alanını hesaplıyoruz; demografik büyümeyi, çevre kirliliğini, sermaye artışını hesaba katıyoruz ve mevcut geometrik büyüme modeli devam ederse, bu eğilim kaçınılmaz olarak yakın bir gelecekte yani gelecek yüzyılda eşi görülmemiş büyüklükte bir ekonomik çöküşü getirecektir; bunun sonucu, insan toplumu olmayan bir ge-

zegen olabilir, mağaralara bir geri dönüş olabilir. Kendisini tamamen yağmalanmış, yiyeceksiz, gelişme olanaklarından mahrum, enerji kaynaklarından mahrum, kendini aşırı nüfuslu, kısa bir süre sonra da açlık, savaşlar, devrimler, sefalet, kıtlık vb. bir gezegen hâlinde bulur. Buraya nasıl ulaştık? Avrupa, Doğu Asya medeniyetlerinden farklı biçimde, binlerce yıl boyunca çevreyle uyumlu bir hâlde yaşadı. Bununla birlikte hâlihazırdaki insanlığın uyumsuzluk hâlinde olduğu, 20. yüzyıl savaşlarının ve devrimlerinin bu denge-sizlikten kaynaklandığı sorunu, filozofları uzun süredir meşgul eden bir sorundur.

Daha 19. yüzyılda Auguste Comte insanlığın evrimini organik dönemlerin kriz dönemleriyle birbirini izlemelerini temel alarak inceledi. Kendi çağının toplumunu krizdeki bir toplum olarak, kendi adına geleceğe yerleştirdiği ve kendi pozitif felsefe sisteminin projesini temsil etmesi gereken organik bir denge hâli arayışındaki bir toplum olarak görüyordu. Bu bakımdan Comte'un felsefesi, bazı yüzeysel yanlarına rağmen, son derece ilginçtir; çok hassas ve çok derin değerlendirmeler sunar. Erken dönemdeki Comteçuluk etkisindeki Masaryk bir dengesizlik felsefesi olan Birinci Dünya Savaşı felsefesini tasarlar. Savaş bir denge hâlini yeniden kurma arayışındaki küresel devrim olarak anlaşıldı. Masaryk'a göre bu dengeye, modası geçmiş teokratik rejimlerle (modern, rasyonel, aşırı öznelci) demokrasi arasındaki ihtilaf, demokrasi lehine sonuçlandığında ulaşıldı. Masaryk 1925'te krizin hâlihazırda zirvesine ulaştığına, en kötüsünün aşıldığına ikna olmuştu.⁴

Max Scheler'in⁵ birkaç yıl sonra yayımladığı bir eserinde "*Die Weil im Stadium des Ausgleichs*" başlıklı bir makale

⁴ T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, Prag, Orbis-Čin, 1925; Fr. çev. *La résurrection d'un Etat.' souvenirs et réflexions 1914-1918*, Paris, Plon, 1930, s. 340: "Belki Dünya Savaşı sadece eski rejimin nihai sonuna değil, aynı zamanda devrimlerin geçiş döneminin de sonuna işaret etmektedir."

⁵ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, F. Cohen, 1929.

bulunur; ideolojik bakımdan denge olarak anlaşılan, uyum aşamasındaki dünya. Scheler'in yaşamında bir dönüm noktası olan Birinci Dünya Savaşı, onun dönüşüm geçirdiği bir zamandı. Düşünür olarak kariyerine, modernitenin çökmekte olan ve yükselen eğilimlerine karşı amansız bir muhalif olarak başlamıştı. Masaryk'ın demokratik olarak nitelendirdiği şey, Scheler'in gözünde batışın en uç hâliydi. Ardından savaş gelir ve Scheler'in bu batışın üstesinden gelmeye muktedir bir güç olarak düşündüğü şey, merkezî güçler tarafından temsil edilen hiyerarşik (Masaryk'a göre 'teokratik') ilke, mağlup olur. Keskin bir zekâyâ sahip Scheler sahtekâr bir düşünür veya *ad hoc* ideolojilerin üreticisi değildir. Savaş ona düşünme, kendi içine çekilme ve sonra bu anlaşma kavramını icat etme fırsatını sundu. Tesviye ve demokratikleştirme eğiliminin aslında önemli bir işlevi yerine getirdiğini kabul ederek, metafizik niyet ve metafizik gelenekle daha yüksek seviyedeki bir yaşama yönelik eğilimle uzlaştırmaya çalışır. Felsefesinin sonraki yönelimini, etik-sosyolojik çalışmalarının motivasyonunu açıklayan bu girişimdir.

Bu nedenle savaşlar ve devrimler aracılığıyla denge arandı. Herkes bir denge hâli arıyordu ancak herkes bunu Avrupa tarihi ve Avrupa tarih ideolojileri perspektifinden tasarladı. Ancak çağın dengesizliğinin kökenlerini ararken, Avrupa'nın başlangıcına ve bu başlangıçlar aracılığıyla insan ve onun dünyadaki yeri arasındaki ilişkiye geri dönmemiz gerekip gerekmediği belli değildir. Bugün gördüğümüz dengesizlik, tarihteki belirli bir çağda sadece Avrupalı insanını ilgilendiren bir şey değil mi? Gezegenle olan ilişkisi genel olarak insanı ilgilendirmeyen mi? Ben bu soruların olumlu bir biçimde yanıtlanması gerektiğine inanıyorum. Dengesizlik, gezegenle olan ilişkisinde insanı etkiler. Bugün Avrupa'yı, insanlığı sadece düşünen bilinç değil aynı zamanda güç ve iktidar açısından da yepyeni bir seviyeye çekmeyi başaran iki bin yıllık bu yapıyı, hiç olmadığı kadar iyi görüyoruz; uzun zamandır genel olarak insanlıkla özdeşleşen, her şeyi ihmal eden bu tarihî

gerçeklik kesinlikle yolun sonuna gelmiştir. Avrupa gerçek anlamda dünyanın efendisi olmuştur. Ekonomik bakımdan efendi: Gezegenin ekonomi ticari ağı olan kapitalizmi geliştiren Avrupa'ydı. Avrupa, bilim ve teknikten kaynaklanan bir iktidarın tekeli gereğince politik olarak kontrol sahibiydi, zira bunların tamamı aynı zamanda kendi düşünüm seviyesine ve bir başına sahip olduğu rasyonel medeniyete bağlıydı. Bütün bunlar Avrupa'ydı. Bu muazzam gerçeklik, dünyayı yöneten güçten geriye hiçbir şeyin kalmadığı iki savaş sırasında, otuz yıl içinde kesinlikle tasfiye edildi. Kendini kendi güçleriyle yok etti. Doğal olarak, daha önce maddi bakımdan el koyduğu gibi, tüm dünyayı bu sürece dâhil etti. Bütün dünyayı bu yıkım girişimine dâhil etmeye zorladı ve bunun sonucunda Avrupa'nın bir zamanlar olduğu gibi olmasına asla izin vermeyecek mirasçılar ortaya çıktı.

Bizi bu noktaya getiren nedir? Avrupa bu noktaya nasıl ulaştı? Yanıt basit: bir yandan onun birlik olmaması, diğer yandan da emrinde olan muazzam güç. Hiçbiri farklılıkları halletme niteliğine sahip üstün otoriteyi tanımayan bir devletler çokluğu; çok farklı derecelerde iç örgütlenme, zenginlik, ekonomik gelişmeye sahip ancak hepsi (en azından en önemlileri) eş zamanlı olarak dünya hâkimiyetini amaçlayan bu girişime katkıda bulunan bir devletler çokluğu. Bu koşullar altında, bir taraftan birlik olmayan –politik örgütün dış düzleminde veya manevi planda rakipleri birleştirecek genel bir şeyin yokluğunda– ve diğer taraftan sınırsız, evrensel bir iktidara bağlı olarak çatışma kaçınılmazdı; bu toplumların elindeki güçlerin sadece birbirlerini yıkmak için harcanması anlamına gelebilecek bir çatışma... Olan işte buydu. Bilim ve teknolojinin muazzam güçleri ve onlar sayesinde elde edilen her şey, bu karşılıklı yıkım girişimine yatırıldı. Dışarıdan gelen bir şey değildi. Bu içten gelen bir kaderdi, aynı zamanda modern insanın genel durumu olan Avrupalı durumunun iç mantığıydı. Avrupa'nın üç ana bileşeni vardır: bilgiye egemen olan bilim ve teknik, insan toplumunun

somut bir organizasyonu olarak egemen devlet ve birlik olmayan egemen devletlerin çokluğu. Ancak bu birlik olmama tamamen ve basitçe olumsuz bir işlev değildir. Bu üstün ve birleştirici bir otoritenin yokluğunu, geçmişin Avrupası'na kıyasla farkı görünür kılan bir yokluğu ifade eder.

Elbette Avrupa her zaman birlik değildi. 19. yüzyıl Avrupası parçalanmıştı, bölünmüştü. Avrupa artık bir organizma değildir ancak onun birliğinden söz edebileceğimiz bir çağ vardı. Almanya anayasası hakkındaki erken dönem çalışmasında Hegel; Avrupa'nın bir devlet olmadığını ve olamayacağını ama bir zamanlar öyle olduğunu söyler.⁶ Hegel hücum ve savunma yapabilen herhangi bir zamandaki örgütü bir devlet olarak nitelendirir; devletin her şeyden önce kendini savunmayı bilmesi gerekir. Avrupa bu tür bir birlik için tarih yazımı tarafından bir biçimde zımnen ele geçirilmiştir: Avrupa'nın 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadarki genişlemesi, bir bütün olarak Avrupa'nın genişlemesidir. Haçlı seferleri, Avrupa'yı İslam Dünyası bakımından kapalı bir birliğe hâline getirdi. Bu birliğin kendi sınırları vardır; Doğu Avrupa'ya, Slav, Baltık ve benzer boyların sınırlarına doğru hareket eden bir birliktir, işte tüm bu sömürgeci hareket, bunların tamamı Avrupa'yı kendi birlikteliğinde ilgilendiren olaylardır.

Ancak bu tarihî olguları anlatmak yerine başta Avrupa'nın doğuşuna dönelim. Avrupa ne zamandır konuşuluyor? Antikçağda sadece basit bir coğrafya kavramıydı. Avrupa, ancak Ortaçağda üniter bir gerçekliği belirtmek için kullanabileceğimiz tarihî-politik bir kavram hâline gelir. Afrika'yı ve Asya'nın büyük bir kısmını da kapsayan Roma İmparatorluğu, Avrupa değildir. Avrupa tarihi, Avrupa'nın politik bir gerçeklik olarak doğuşu, yaratıcı bir yıkım niteliği taşıyan iki aşama hâlinde gerçekleşir. Avrupa, Yunan *polis*i [şehri] ve Roma İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerin-

⁶ Bu cümlemin virgülden sonraki kısmı Fransızca çeviride “Avrupa'nın bir devlet olmadığını ve...” olarak; İngilizce çeviride ise “Almanya'nın bir devlet olmadığı...” olarak yazılmıştır. (Çev.)

de doğar. Diğer yandan Avrupa *polis*i, ardından da Roma İmparatorluğu, kendi nüfusuna, halkına, kendilerine ait yaşam biçimine yabancılaşmasıyla sonuçlanan bir iç evrim yüzünden yok olur. Yunan *polis*i, şehir toplulukları dünyası olan Yunan dünyası, Ön Asya monarşilerine karşı sürdürülebilir direniş gösteren ancak kısa süre sonra birbirlerini yok eden şehir-devletlerinin dağılması sonucunda yıkılır. Ancak onlar *polis* yaşamının gerçek varisi olma olanağı veren, Yunan dünyasını takip eden sosyal birliğin temeli hâline gelen bir miras bırakırlar. Elbette bir bakıma Helenistik devletlerin de bir kaybı ve bir süreksizliği temsil ettiği söylenebilir. Hannah Arendt'in çok iyi çözümlediği gibi, Yunan *polis*inde bulunan bir şey politik yaşam özgürlüğü, inisiyatifi, *vita activanın* kendine özgü anlamı kaybedildi. Diğer taraftan Helenistik dönem son derece önemlidir, zira bu herkesin katılım gösterdiği genel bir şey olarak insanlık kavramını da doğurmaktadır. O zamandan beri insanlığa eşlik eden tüm sorunlar –evrensel devlet, evrensel din, sosyal uyum, ulusların kendi aralarındaki uzlaşma sorunu– bu dönemde biçimlenir. Tüm bunlar daha sonra Roma İmparatorluğu'nda kristalleşen Helenizmin sorunlarıdır. Oysa Roma İmparatorluğu bir hukuk devleti olmak, *ius civile*in Yunan filozoflarının –özellikle Platon ve Aristoteles'in– bir adalet devleti üzerine düşüncelerinden türetilen *ius gentium*a dayandığı bir devlet olmak istemesi anlamında, manevi olarak Yunan *polis*inin mirasından yaşam buldu. Ancak burada da halk devlete karşı kendisini yabancılaştırır, halk yabancılaşmıştır çünkü Roma İmparatorluğu bu programı sadece geçici ve kusurlu biçimde yürütür; böylece uzun vadede artık inandırıcı ve pek yeterli olmadığını gösterir. Dışarıdan gelen baskılar bu ahlaki durumun sadece belirtileridir. Ancak Roma İmparatorluğu'nun felaketi yeni bir miras bırakır, Yunan *polis*ine kadar dayanan bir miras; zira birleşmenin ve yaşama devam etmenin olanaklı olduğunu ortaya çıkaran –yeni kabilelerin, yeni ulusların yeni komplekse dâhil olmasına

izin veren bir genellemeye elverişli olduğunu ortaya çıkaran– zemin Yunan ruhu tarafından oluşturuldu. İşte Ortaçağ Avrupası böyle doğdu. Bu programa bağlı olan herkes, Tanrı'nın krallığını –doğal olarak yeryüzünün bir tasarımı-na sahip olan ve bir gün yeryüzünde gerçekleşmesi umudu olan Tanrı'nın krallığını– kabul eden herkes, bu programı gerçekleştirmek için birleşen herkes Avrupa'ya aitti.

Elbette bu program aynı zamanda İslamın programıdır ancak sadece belli bir noktaya kadar ve nüanslarla birlikte öyledir. Yaklaşık olarak 13. yüzyıla kadar Avrupa ve İslam arasındaki mücadele, birbiriyle bağlantılı ama yine de çok farklı iki kavrayışın kristalleşmesi idi.

Şimdi soru şu, bütün bunlar nereden çıktı? İnsanlığı hem ruhsal bir yükselme hem de bu gezegendeki insanın doğal durumuyla uyum içinde sürdürmekte böyle etkili bir edimi gerçekleştirebilen ve böyle bir etkiye sahip olan miras, bu kadar uzun süre dengeyi koruyabilen tarihsel gerçeklikleri doğurmak için gerekli miras nedir?

Başka bir soru, bu derslerin konusu olacak daha özel bir soru, bununla bağlantılıdır: Avrupa mirası olarak adlandırabileceğimiz kavramın içinde; belli bir bakış açısı altında, belirli bir gelecek zaman diliminde, bizlere yanıltıcı hayaller vadetmeksizin ve varolan durumun zorluğunu ve ağırlığını reddetmeksizin; yeniden umutlanabileceğimiz minvalde bizi etkileyecek; bizim dahi bir parça inanabileceğimiz herhangi bir şey kalmış mıdır?

Dünyanın genel batış eğilimi bir anlamda, her zaman bilinen bir şeydir. Bu evrensel bir deneyimdir. Yunan filozofları Parmenides ve Melissos'un anlattığı gibi, varoluşta ve varolanda bir kayıp olabileceği, varolanın yaşlanabileceği tezine karşı Sokrates öncesi düşünürlerin bazılarının argümanlarını okuduğumuzda bazen bize naif görünür. Melissos ve Parmenides varolanın, *εὖν* [eon], yaşlanmadığını, *ἀγήρω* [ageros] olduğunu söyleyerek, batış olarak dünya deneyimine tepki gösterirler. Bu felsefe şöyle der: Hayır, dünya batmıyor zira

dünyanın çekirdeği vardır ve varlık meydana getirilmemiştir ve yok edilemez, o ne doğabilir ne de ölebilir; sonsuzdur.

Sonsuzluğun felsefi keşfi tuhaf, modern doğa bilimleri açısından anlaşılamaz bir şey. Bu ne anlama gelir? Temelde bu bir direniş, düşüşe karşı, zamana karşı, dünyanın ve hayatın batış eğilimine karşı bir mücadeledir. Bu mücadele bir bakıma önceden kaybedilir, ama bir diğer yandan insanın durumunun ona karşı benimsediği tutuma göre değiştiğinden kaybedilmez. İnsan özgürlüğü belki de sadece budur. Yunanlar, Yunan tîninin en açık dile sahip olduğu Yunan filozofları insanlığın özgürlüğünü ruhun bakımı⁷ olarak tanımlar. Modern bilim, ruh kavramını sorun hâline getirdi, ancak Yunan filozofları, ‘materyalist’ veya ‘idealist’ olsun hepsi, bunu bilmektedir.

Ruhun bakımı nedir? Ruh nedir? Bazı Yunan filozofları *ölümsüz* ruh kavramını biçimlendirdi. Ancak hepsi, hem ölümsüz ruhu onaylayanlar hem de ölümlü ve bozulmuş bir ruhu bırakanların hepsi, ruhun ihtimam göstermeye gerek duyduğunu, ruha ihtimam göstermenin insanı –yaşamının kısılalığına ve sonluluğuna rağmen– tanrılarınkine benzer bir duruma getirebileceğini kabul eder. Neden? Çünkü insan, insan ruhu, dünyanın ve yaşamın bütünlüğü hakkında bilgiye sahip olan, bu bütünü göz önüne almayaya yetenekli olan, bu görüşten yaşayan, bütüne dair bilgi onda olduğu sürece bütünlük içinde ve bu bütünlükle ilişki içindedir. Ruhun sonsuzluğu tartışmasız biçimde ölümsüz ve sonsuz olan, geçip gitmeyen, ötesinde hiçbir şeyin olmadığı bir şeyle bu açık ilişkiden meydana gelir.

En umursamaz filozoflardan biri olan –ahlaki bakımından değil düşüncenin inceliği bakımından, son derece derin buluşları olmasına rağmen– Epiküros şöyle der: Ölümden korkmak gereksizdir –ölüm sonluluğumuzdur, gemi enkazıdır, taşındı-

⁷ Metindeki ‘*soin de l’âme; care of the soul*’ ifadesi ‘ruhun bakımı’, ‘*se soucier de l’âme; care for the soul*’ ifadesi ise ‘ruha ihtimam göstermek’ olarak karşılanmıştır. ‘Bakım’ sözcüğü etimolojik olarak bakmak, tedavi etmek, ilgilenmek, kaygılanmak, ihtimam göstermek ile ilişkilidir. (Çev.)

ğımız sınırdır– zira ölüm burada mevcut iken biz yokuz ve biz var olduğumuz sürece ölüm yoktur. İlk bakışta yüzeysel görünmektedir ancak tam da bu noktada Epikuros'un gücünü ve derinliğini görüyoruz. Ölümün var olmadığına ancak biz var olduğumuzda karşı çıkılabilir, ancak tam da içimizdeki bu ölümle kendimizi açıklayamayız. Bu açıklamayı ölüm ile olası kılan, hem dünyaya hem insana içkin olan bu fundamental ilişki düşüncesi, bizim kısa bir süre için fark ettiğimiz veya tanrıların bunu daha uzun sürede yaptığı bu ilişkinin aynı olduğu düşüncesidir. Epikuros tam da bu nedenle insanı tanrılara yaklaştıran şeyin felsefe olduğunu söyler. Tam da bu nedenle Epikuros'un tanrılara gereksinimi vardır.

O hâlde, kendimize soracağımız şu olacaktır: Avrupa mirasının temeli olan ruhun bakımı bugün hâlâ bizden açıklama istemiyor mu, bizler genel zayıflık ve batışa razı olmanın ortasında bir destek bulmaya gereksinim duymuyor muyuz?

•

Avrupa yaşam projesinin kristalize olduğu merkezî temanın ruha ihtimam gösterme olduğunu söylemiştik. Geriye ruhun bizim için ne anlama geldiği ve ruha ihtimam göstermenin ne olduğunu belirlemek kalır. Neden ruha ihtimam göstermek gerekir? Bunun anlamı nedir? Tarihî bir açıklamadan önce¹ –bu sorunun tüm ağırlığını göstermek için– ilk olarak çağdaş felsefenin temalarından biri olan daha güncel bir şeyden söz etmek isterim. İlk bakışta bu, bizi yolumuzdan alıkoyacakmış gibi görünebilir ancak umarım bu saptığımız yol, bizi yoldan çıkarmanın ötesinde, Avrupa’nın merkezî teması olarak ruh ve ruha ihtimam gösterme sorununu daha kesin biçimde tanımlamamıza olanak vereceğini fark etmemiz uzun sürmez.

Şimdi, geliştirmek istediğim felsefi tema, özellikle Husserl’in fenomenolojik indirgeme denilen defalarca tartıştığı, eleştirdiği, kınadığı, sonra yeniden savunduğu düşüncesini ortaya koyduğu *Ideen I*’deki §31’e dayanmaktadır. Kelimesi kelimesine alırsak ‘fenomenolojik indirgeme’ terimi fenomene dönüştürme anlamına gelir. Ancak neyin fenomene dönüşmesi? Ve fenomen nedir? Neden bir dönüşüme gerek duyarız? Nereden ve nereye dönüştürmeliyiz?

Fenomenle başlayalım. Bu sözcük bizim için ne çağrıştırır? Bize bir şeyin sadece şurada olmadığını, aynı zamanda kendini de gösterdiğini söyler. Oysa kendini gösteren her-

¹ Tarihi anlatım için bkz. J. Patočka, *Essais Hérétiques sur la Philosophie de l'Histoire*, Verdier, 1981, s. 112-127.

hangi bir şey değildir. Bir yandan şeyler kendinde olduğu gibidir, diğer yandan *kendilerini gösterirler*. Ancak sorumuzun bilgi olduğuna, düşüncemizin bilgi teorisi olarak adlandırılan özel felsefi disipline odaklanması gerektiğine inanmamalıyız. Şeyler amaçlanan sonucun doğrudan bilgi olmadığı durumlarda bile ortaya çıkar. Bir insan davranışının, insanın olduğu her yerde kendimizi sadece şeylerin önünde değil, aynı zamanda kendilerini gösteren şeylerin mevcudiyetinde buluruz. Öyleyse, tam olarak insan sadece bilmek istemez, aynı zamanda hareket etmek istediği zaman, kendini iyiye ve kötüye göre yönlendirdiğinde, ona bir şeyin kendini göstermesi gerekir. İyi ve kötü olarak nitelendirdiği bu şey ona kendini göstermeli ve iyi ve kötü bizi ilgilendiren bir şey olduğu için aynı zamanda kendimizi de kendimize göstermelidir. *Fenomen* bu anlamda *varolanın tezahürü* [*manifestation*], şeylerin sadece olduğu gibi değil, aslında tezahür etmesi anlamını da taşır. Elbette böyle bir anlamda fenomen vardır ve o, olduğu gibi olan kendi minvalinde bir şeydir. O zaman bu bize, ikisi arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu beraberinde getirir: şey ve tezahür, tezahür eden varolan ve tezahür eden şey. İkisi birbirinden nasıl ayrılır? Nerede ve nasıl örtüşürler, örtüşürler mi?

İlk bakışta, bu tali ve ikincil bir sorun gibi görünür. Bir şey tezahür edecekse, her şeyden önce kendisinin tezahür eden şey olması gerektiği açıktır. Tezahürün, tam olarak varolan bir şeyin ve kendisinin tezahürü olduğundan, veçhe olarak, özellik olarak veya kendisi olan varolanın içindeki ilişki olarak bir belirlenime elverişli olması gerektiği veya yeri geldiğinde, bir şeyin kendini göstermesi için gerekli diğer varlıklar olması gerektiği açıktır. Görünüş hakkında düşünmeye başladığımızda aklımıza aslında gerçek varoluşların yapıları gelir: suyun veya aynanın yüzeyindeki bir imaj. Aynada görünen yansımanın arkasında fiziki bir süreç olduğunu, belirli yapıların yeniden üretildiği ışığın yansımasının var olduğunu gayet iyi biliriz; nesnenin belirli geometrik hatları, ışık dalga-

larının yansıması sayesinde üretilen optik biçimin geometrik hatlarıyla yeniden üretilir. Bu süreç bize imajın aynada nasıl görüldüğünü ortaya koymuyor mu? Oysa imajın aynadaki görünümüne belirli yapısal uyuşmalarına eşlik ettiği doğrusa, bunlar ışıktan veya onları yansıtan aynanın kendisinden ne daha fazla ne daha az fenomendir. Yapının uyuşması ışık, ayna vb. kadar nesnel bir olgudur, bir şeydir. Bu sürecin neresinde, bu şeylerin arasında nerede şeylerin kendini göstermesi vardır? Tezahür nerededir?

Belki bir unsur daha ekleyerek ilerlemiş olacağız. Bir şeyin tezahür etmesi için, tezahür etmesi, *birisine* görünmesi gerekir. Orada tecrübe edilmiş veya düşünülmüş gibi bir şey olmalı –en azından normal olarak, öncelikle– kendisinden başka bir şeyle her zaman meşgul olan bir şey olmalıdır. O zaman şöyle söylenebilir: O hâlde bu, şeylerin tezahür etmesi düşünce içindir; ona kendisi olandan başka bir şey gösterir. Bir nesnenin bir aynada yansıması hâlinde, sadece nesnel fenomenlere sahip oluruz. Sadece düşünceye geldiğinde ve yansıma nesnesi ve yansıma arasındaki uyumu meydana çıkardığında, kendimizi keşfedilmiş bir uygunluğun, sadece olan değil aynı zamanda fiilen gösterilen bir uyumun da mevcudiyetinde buluruz. Yine de bu düşünce fenomenin ne olduğunu söylememize gerçek anlamda izin verir mi? Bir şeyin olduğu gerçeği ve bir şeyin kendini gösterdiği gerçeği arasındaki tezahür etme ile salt varolan arasındaki fark gerçek anlamda ortaya çıktı mı? Düşünce de varolan bir şeydir. Bunun gibi tezahür eden fenomen nasıl keşfedilir?

Görüldüğü gibi sorun karmaşılaşıyor. Düşünceye başvurmamızın nedeni, onun kendisinden başka bir şeyle ilgilenmesidir, çünkü başka bir şeyle, keşfedilebilir bir şeyle ilişkilidir, bu nedenle onun olması temel [bir şeymiş] gibi görünüyor. Ancak düşünceye bir varolan olarak bakmaya başladığımız anda fenomen bizden yine kaçır, keşfedilenin bir şekilde varolana, düşüncenin varlığına, bir anlığına ve kurucu bir parça olarak ona ait olduğunu anlarız. Böylece bir şeyin kendisini

göstermesi için gerekli olduğuna inandığımız şey gözlerimizin önünde bozulmaya başlar; elbette çeşitli veçhelere, momentlere vb. sahip olan ancak sadece veçheleri olarak kendine ait olan düşünce yapısının önüne bırakır. Bu da düşüncenin bize kendisini bir şey olarak gösterdiği anlamına gelir: Onun içinde kendisinden başka hiçbir şey gösterilmez. Sonuçta bu, varolan her şey için geçerlidir. Her varolanın farklı veçheleri ve momentleri vardır. Öyleyse fenomen nerededir?

Bu soruya hemen yanıt vermeyeceğiz. Bir sorun biçiminde olabildiğince olgunlaşmasına izin vermek istiyoruz. Her hâlükârda, her zaman bir şeyin bize görüldüğü, bir şeyin kendini gösterdiği deneyimlerimiz dâhilinde çalıştığımız açıktır, basitçe bizim için –söylediğimiz gibi– orada bir şey vardır. Bir anlamda her şeyin kendini bize gösterdiğini bile söylemeliyiz. Genelde –varoluş düzenindeki şeylerle ve başka şeylerle ilişkimiz olduğu için, onlar hakkında bir bilgiye sahip olduğumuz ve onların ortasında kendimizi yönlendirdiğimiz için sürece– her zaman bir şeylerin bize görüldüğü olgusuyla çalışıyoruz. Görünüş kavramıyla, bu kavramın kendisi bize açık olmadan çalışıyoruz. Bir yandan en yaygın olanı, en alışlagelmiş olanıdır; ancak öte yandan, fenomeni böyle elde etmek, tezahür etmeye erişmek zahmetlidir.

Şayet bir anlamda her şey bize sürekli görünüyorsa, her şey aynı tarzda kendini tezahür ettirmiyordur. Bize kendini tezahür ettirenin bir arka planı, ortaya çıktığı bir alan vardır. Her birimize bu alan biraz farklı görünür, her biri için ağırlık merkezi farklıdır, duylara doğrudan verili çevrenin bize bir örnek sağladığı bu alanda her birimiz farklı hareket ederiz. Bununla birlikte, bu alan bir alandan başka bir şey değildir, sınırlandırılmış bir şeylerin birleşimi değildir: Bu alanda bile tamamen tezahür etmeyen bir şey tezahür eder. Bu burada mevcut olan, kendini mevcut olarak gösteren, bana bir şeyi daha gösterir, bana doğrudan mevcut olmayan ancak kuşkusuz orada olan, orada bir şekilde benim mevcudiyetimde gösterilen bir şeydir. Mevcut-olmayan da ‘orada’ gösterim ile kendini gösterir. Bu

dolaylı tezahürün nereye kadar uzandığını söylemek bizim için imkânsızdır. Bu bizi yakın çevremizden daha uzak bir çevreye geri gönderir, bizim için bilinir olmayacak olsa bile, yine de bu bize kendi içinde ve bir bakıma tanıdık olduğu bir tarzda olduğu kesinliğini getirir. Bu tarz, bazı değişimler ve modifikasyonlarla nihayetinde her şeyi kucaklamak için daha da uzağa götürür. Bize açıkça kendini gösteren anlamında olmasa da ‘kendi’ mevcudiyeti olarak her şey bir minvalde kendini gösterir. Öyleyse şu hâlde kendini göstermek, görünmek, ‘kendi’ özgünlüğünde mevcudiyet midir?

Elbette, burada temel farklılıklar vardır. Orada doğrudan gözlerimin önünde olan şey –bu kitap, sizler– kendi özgünlüğünde mevcuttur. Böyle özgün bir tarzda mevcut olmayan başka şeyler de vardır; öyleyse koridorda olana şimdi aynı minvalde erişilemez. Bunu varsayım yoluyla karakterize edebilirim, sonra, oraya gidip epey başka bir biçimde olduğunu ortaya koyabilirim. Kuşkulu görünmenin bir modusu, olası görünmenin modusu vb. vardır ve neyin gösterildiğine kendimizi ikna etmenin ve böyle bir belirsizliği veya olasılığı kesinliğe dönüştürmenin veya tam tersine, açık bir kesinlik gibi görünen şeyin kuşkuya, olasılığa nasıl dönüştürüleceğinin yolları vardır. Şunun farkına varmak da önemlidir ve bu son derece önemli olan bir şeydir: Tüm varsayımlarımız, *tüm sanılarımız kendine özgü bir kendini göstermedir* ve her tezahür, bu evrensel tezahürün çerçevesinde, her durumda bu tezahürün bir parçası olarak vuku bulur. Beni herhangi bir minvalde ikna eden ve içinde varolan şeyin ‘kendi’ olduğu özgün her tezahür bu genel tezahürün çerçevesinde yerleşir. Her tez, genel bir tezin parçasıdır. Bir tez nedir? Bir tez, bana şeyden söz etmeye yetecek kadar bir kanıyı bana veren, kendini gösteren bir şeydir.

Böylece uzun uzadıya ve sıkıcı biçimde büyük bir önemsizliği açığa çıkardık. Bütün yaşamımız şeylerin bu tezahüründe geçer ve onların ortasında yönelimimizde, yaşamımız sürekli biçimde şeylerin tezahürü ve bütünlükleri içinde gös-

terilmesi gerçeğiyle derinden belirlenir. Bu bütünlüğe nasıl ulaştık? Alanımızdaki her bir tekil şeyin bize adım adım bir çevrenin parçası olarak görünmesi gerçeğiyle, ortaya çıkan şeyin keyfi olmayan bir yapıya olan gereksinimini fark edene kadar bizi daha ileri götürdü. Şimdi soru bu yapının tezahür etmesine mi yoksa tezahür eden şeylere mi ait olduğudur.

Uzayda yayılma olgusu, tıpkı bir şeyi bir bütün olarak biçimlendirmek için uzaya özgü bir özellik olduğu gibi, varolanın bir karakteridir. Bir kez daha, böyle bir fenomen bizden kaçıyor. Kendini gösterenin genel özellikleri, mekân-zaman yapısı, varolanın, kendini gösteren şeyin karakterleridir, ancak kendini öylece göstermenin değil. Bununla birlikte burada ilgimizi çeken bir şey vardır. Tekil şeyler tezahür ettiğinde, buna ek olarak genel bağlamla ilgili bende bir bilgi vardır. Bu, kendini böyle göstermekle ilgilenen bir şeydir. Bütünlüğün varoluşu –daha doğrusu, dünyanın sadece tekil imajların bir bağlantısı, *membra disjectanın* [saçılmış parçaların] bir araya gelmesi değil, daha çok bir yolunu bulup bir birlik oluşturmalarına neden olan şey– doğal olarak varoluşa aitmiş gibi görünmektedir. Sadece böyle bir dünya değil, ama bir yolla hâlihazırda önceden sahip olduğumuz dünyanın bu kısmı, bize kendini gösteren veya kendini gösterdiği gibi olan, devamlı ve diğer tekilliklere göre hiçbir tekilliğin bağımsız olmayacağı minvalde bir bütün oluşturur. Bize kendini gösteren şey aynı zamanda kendini gösterenin bütünlüğünü, kendisiyle uzlaşmak isteyen bir bütünlüğü oluşturur. Ne kendini kendi özgünlüğü içinde göstereni ne de kendini özgün olarak göstereni yalın olarak türetilmiş bir biçimde keyfî olarak düzenleyebiliriz. Fiilen deneyimlemediğimiz şeyler hakkında bilgi sahibiyiz, bu nedenle sadece belirli bir tipteki deneyimle fiilî olarak bize kendini gösteren şeyin uyum içinde olabileceğini biliriz.

O hâlde iki tezle karşı karşıyayız: Bir taraftan kendini gösteren şeyde her zaman bir biçimde bir bütünlüğe sahibiz; diğer taraftan, kendini sürekli böyle göstermek de bir bütünü hedefler. Biz, deyim yerindeyse, tezahürün içine gö-

mülyüz, tezahür eden şeye göre özgür değiliz. Bütünlükte tezahür eden dünya bizi her zaman cezbetmiştir, her zaman kendi yasasını bize dayatmıştır. Kendini gösteren şeylerin doğası, kendini gösterdiği, kendi varoluşunu dışa vurduğu hâliyle kendine aittir; bizim yaratımımız veya kendi keyfimize göre yaptığımız bir seçim değildir.

Şimdi daha önce söz ettiğimiz şeyin bir veçhesine, bütünlüğün kendisini tam olarak *bize* gösterdiği gerçeğine geri dönelim. Tezahür kapsamında özgür olmadığımız, kendini gösterenin bizim için bağlayıcı olduğu gerçeğiyle, bize böyle kendini sunan şeye, orada olana, mevcut olana olan inancımızla ifade edilir. Bunun bizim tarafımızdan belirli bir edim, şartlı bir edim, ama hiç olmazsa bize ait olan bir edim olduğuna inanırız. Kendini sunan, kendini bize gösteren her şeye inanmalıyız; bireysel olan her şey tezimizin –ister inancımız ister tezimiz olsun– konusudur. Her tez bütünlük tezinin bir parçası olduğundan, farklı tezlerimizin, farklı inanç edimlerimizin hepsinin bu evrensel bütünlüğün, her şeyi kuşatan genel bir tezin çerçevesinde yerleştiğini söylemeliyiz. Şimdi, sadece bilgi ve yargı dediğimiz şeylerin ortasında aktif yönelimimizden kurtulmayı deneyelim, pratik faaliyetimizi dikkate almayalım ve sadece şeyleri kabul ettiğimiz veya reddettiğimiz, onların varoluşu veya var olmayışı, olası, kuşkulu vb. hakkında yargılarda bulunduğumuz gerçeğiyle ilgilenelim. Bu tür her yargı, kendi başına sözcüğün yaygın anlamında bir yargı olmayan bütünlüğün genel tezi çerçevesinde gerçekleşir. Başlangıçtan beri bu tekil yargılarda bulunmanın, tekil bilginin evrensel bir tez çerçevesinde ortaya koymanın kesin olarak farkında değiliz. Bütün tez aslında bir yargı değildir, bir tez hâline getirilebilir olsa da...

O hâlde yeni tezleri nasıl elde ederiz? Bizim için açık ve kısıtlayıcı olanlardan, alanımızda bulunanlardan, bize aracısız verili olanın oluşturduğu ağırlık merkezinde bunu hangi minvalde elde edebiliriz? Oldukça basit bir biçimde, merkezini kaydırarak, onu hareket ettirerek.

Söylediklerimiz kuşkusuz bayağı görünüyor ancak tam da bu bayağılıklarda görünüşün gizemi saklıdır. Ağırlık merkezinin yerini değiştirerek kaydırma basitçe, beni çevreleyen ve bana gösterilen şeylerin de doğal olarak farklı olduğu yeni bir çevreye ulaştığım anlamına gelir. Aynı zamanda geçmiş deneyimlerim, daha doğrusu bana kendini hâlihazırda göstermiş olan şey, artık kendi özgünlüğünde değil, sadece aracısız olarak hafızamda –hafızamda yalın bir biçimde sahip olduğum– benim için mevcut olmaya devam eder. Bu nedenle mevcudiyetten, ‘kendi’ etkili tezahüründen çıkan aynı kalır. Verili olma modusu aynı değildir ama *aynı şey* orada kalır.

Unutmanın, hata yapmanın da imkân dâhilinde olduğuna yönelik bir itirazda bulunabilirsiniz. Asli olmayan verilmişlik, şeyleri bize gerçekte olduğundan başka bir biçimde sunabilir. Onların ne olduklarına beni ikna eden nedir? Çok basit: Geri döneceğim ve onlara yeniden bakacağım. Ortak yerler, değil mi? Öyle bayağı ki, konuşmaya bile değmez. Ama yine de... Nasıl oluyor da bana kendini gösteren, orada olmayan bir şeyle özdeş olabilir? Mevcut olmayan şey de özgün olmasa da kendini gösteriyor. Bu özgün-olmayan başkalarının arasında o şey sarsıldığı, kuşkulu hâle geldiği için kendini bana gösterir. Bu kuşkuyla rağmen, yine de bir biçimde gözlerimin önünde her zaman bir tek ve aynı şeye sahibim. Ne görüyorum?

Önümde belirli bir yapı var: şeylerin ne olduklarını, kendilerini bana daha iyi gösterilmeyecek hâliyle ve oldukları gibi göstêrdikleri özgün çevre. Orada olduklarında, erişilebilir olduğunda, duyarlı deneyimimde onları daha iyi görmem, onlara daha çok aşına olmam imkânsızdır. Ancak ben gidersem, onlar oldukları gibi kalacak. Onları artık görmeyeceğim, belki de tahayyülüm bu tabloyu bana gerçekte olduğundan başka türlü betimleyecek, yine de aynı şeyi hedeflediğimden, aynı şeyi düşündüğümünden, daha azını bilmeyeceğim. Bu nasıl olabilir? Bu birlik, farklı görünüm moduslarıyla, şeylerin kendilerini bize gösterme tarzlarının farklı yollarıyla nereden gelmektedir?

Aynı, kendini bana farklı minvallerde göstermektedir. Bu ‘farklı tarzlarda aynı’ son derece önemlidir. Tezahür sadece nesnel bir yapı değildir, zira nesnel yapı tam olarak tezahür eden şeydir, *maddi yapı kendini gösteren şeydir*. Tezahür aynı zamanda düşünce veya düşünce yapılarına da indirgenemez, zira bunlar yalın şeydir, olan şeydir ve muhtemelen tezahür edebilecek bir şeydir. Tezahürün her zaman kendini âdeta kabul eden ve nihayetinde kendi tezlerini ifade veya formüle eden birine gösteren bir şey olması muhtemeldir, hatta kesindir. Ancak tezahür, kendini gösteren bu şeylerden hiçbirisi değildir. Uzayda yayılan ne psişik ne de fiziki bir şeydir. Yine de bu, şeylerin hem uzayda yayılan hem de kendim ve düşüncem gibi gerçekliklerin tezahürüdür.

İzin verirsiniz, birkaç ortak nokta daha var. Duyarlı ve daha özel olarak görsel deneyimimizin ağırlık merkezi üzerine konuştuk. Bu son derece olumsal değil midir? Sonuçta bu görünüm modusuna aşına olmayan kimseler vardır. Optik örneğe dayanarak, görünüşe göre tezahürün sadece kendi özel ve olumsal bir yapısı üzerine düşünüyoruz. Ancak belki de optik, genelde tezahürün herhangi bir şeyi çok anlamlı biçimde göstermeye uygundur. Etrafımda görebildiğim şeylerden oluşan çekirdek alan, bazen çok sınırlı bazen çok geniş olabilir; bazen burada dört duvar arasında kapalı kalırım, bazen açık göğün altında olurum ve sonsuz bir uzay izlenimim olur; bu çekirdeği genişletebilirim veya onu daraltabilirim. Onu sonsuzluğa genişletebilir miyim? Hayır, asla. Aynı zamanda deyimlerimizin, şeylerin bize gösterilme biçiminin bu yalın çekirdeğe, bu yalın ağırlık merkezine indirgenmesi de anlaşılamaz. Bizatihi mevcut olarak kendini gösteren ve kendini özgünlüğünde değil ancak ile-mevcut, birlikte-mevcut olarak gösterenin ikiliği her zaman tezahüre aittir.

Tezahürün kendi içinde bütünü kapsadığını söylemiştik. Tezahürde tezlerimizin birliğine uyumlu olma eğilimi vardır ve bu tezahür zorunlu olarak ‘kendisi’ mevcut olan ve onunla ‘birlikte’ verili olan bir çekirdek niteliğine sahiptir.

Bir bakıma ona eriştiğim, ulaşmanın maddi olanağına sahip olduğum sürece her şey bana dolaysız olarak verilebilir. Ancak aynı zamanda, devamlı bir dalgalanma ortaya çıkar. Her zaman bir çekirdek ve bir periferi vardır; çekirdek değişir, başka çekirdeklere dönüşür; çekirdek olan şey periferide bulunurken, ben bu periferiden çekirdeğin yeni bileşenleri çekilir ve bu böyle devam eder. Bununla birlikte sürüp giden bir birlik vardır, bu dalgalanmada bize kendini göstermeye elverişli her şeyin birliği sürüp gider. Aynı zamanda tezlerimden bağımsız olmadığım, hiçbir zaman herhangi bir şey sormanın benim keyfime bağlı olmadığı ortaya çıkar. Sadece belirli koşullarda kuşkulu veya olası olarak bir şeyi değerlendirebilirim. Bir şeyi gördüğüm zaman, onu gözlerimin önündeyken, görünen olarak gördüğüm şey sadece mevcut olabilir. Sadece mevcut olmayanlar da muhtemelen, kuşkulu, olası vb. olabilir. Genel tez düşüncesinin yine derinleşmesini izler: Hiçbir tekil tez bağımsız değil, tekil bir tez sadece belirli koşullarda değiştirilebilir ve biz onu sadece başka bir tez ileri sürerek değiştirebiliriz. Bu, her tezin belirli biçimde gerekçeli olduğu anlamına gelir ve deneyim bu gerekçelendirmelerin bağlanmasıdır. Görünüşümüz gerekçeli bir görünüştür. Bir yapısı, içsel bir ‘mantık’ı vardır. Son tahlilde tezahürün kararlı, sıkıca bağlı bir sistem oluşturduğu görünüyor; bu Kant gibi söylersek, deneyimlerimizin birliği olarak adlandıracağımız şey, deneyimimizin ayrılmaz bir parçası olduğu sağlam çerçeveye sahip birliktir. Deneyim, algıya dayalı sunulma modusunda mevcut olan şeydir; bir yapıya sahiptir ve mevcudiyeti ‘orada’ işaretiyle sağlanır, mevcut olmayanla bir birlik içindedir. Bir ve başka, mevcut ve mevcut olmayan, onların birliği hakkında aynı anda bir bilgimiz vardır. Bu birlik deneyimden gelemmez, deneyimden önce gelen bir yapıdır. Burada tezahürün *empirik-öncesi* yapısı gibi bir şeye sahibiz.

Bunun için şöyle söyleyebilir miyiz: Tezahür, temelde bizim deneyimimizdir. Hayır, zira böyle söyledikimizde kendi-

mize vurgu yapma ve bu yüzden de tezahürü gözden kaçırma riskiyle yeniden yüzleşiriz.

İşte ulaştığımız bu noktada, önümüzde sağlam, keyfi olmayan bir yapıya sahip olduğumuzu, bir şey tarafından belirlendiğimizi, koyduğumuz her bireysel tezin genel tez çerçevesinde gerçekleştiğini biliyoruz. O hâlde dünyanın tezahürü, sadece ilgilenmemiz gereken bir tür son iş gibi görünüyor; daima onun çerçevesi dâhilinde hareket ediyoruz, onun çerçevesi dâhilinde kavrarız, orada edimde bulunuruz. Öyleyse tezahürün kesin bir yapı ve yasaları olduğunu biliriz ancak tezahürün ne olduğunu yine de bilir miyiz? Şöyle dediğimizde doğru yoldaydık: Aynı, bize verili olanın farklı moduslarında görünür. Ancak bu verili olanın farklı modusları, bir kez daha, bizim durumlarımız değil midir?

Bu salondan çıktığımda ve orada yeni algılara sahip olduğumda, önceki algılarım yerini hatıralara bırakır; bu durumda algılarım, başka durumda hatıralarım var ve tezahür dediğim şeyi, uyumları ve farklılıkları saptadığımda, bu algılar ve hatıralar benim için birlikte sonuç çıkarır. Bu tezahür fenomeni midir? Bir yanda algıların, diğer yanda hatıraların olduğunu, ayrıca onları tahayyül edebilirim, hayal edebilirim vb. ve bunları karşılaştırabilirim ve onların uyuşması bana şöyle söylememe izin verir: Bir şey kendini bana gösterdi. Tezahür durumlarımın bu kesişim noktası mıdır? Gerçek anlamda burada şeylerin özüne indik mi? Bir bakıma durumlarım çok önemlidir, esastır. Ancak bu durumlar böyle mi tezahür ediyor? Tezahür bir özellik mi, bu durumların bir veçhesi midir? Söz ettiğimiz uyuşum nedir? Dışarıda mantoların, bir portmantonun vb. olduğunun ya- lın bilinci gibi, bu şeylerin kendilerinin şimdiki algısı gibi iki durum arasındaki uyuşum nedir? Dışarıdan, bunların aralarında nasıl bir uygunluk bulunur? Bu iki durum dâhilinde birbirine benzeyen, onu soyutlama yoluyla çıkarmamıza izin verecek kadar uyumlu olan bir şey var mıdır? Dediğimiz tüm bu şeylerin sadece bir anlamı vardır: Kendinde te-

zahür etme, onu tezahür ettiren şeyde indirgenemez, tezahür ederek tezahür eden hiçbir şeye dönüştürülemez. Tezahür kendinde tamamen özgündür.

Peki, tezahür nerededir? Onu şapkadan tavşan çıkarır gibi çıkaramam. Sadece bütün bu sıradanlıkların fenomenin etrafında döndüğünü iyice anlamınızı istiyorum. Buraya kadar söylediğimiz her şeyin merkezinde, olduğu hâliyle fenomen vardır. Orada aynı şeyin bize farklı kılıklarda, *verili olanın farklı moduslarına göre aynı olan*, kendini gösterdiği fenomene ulaşmak üzereydik; burada, kendi özgünlüğü içinde, tam algısal verili olanın doluluğuyla mevcut olan sandalye, diğerlerinde, sadece birlikte verilmiş bir şeydir.

Aynı ölçüde bağlayıcı başka benzer fenomenler de var. Konuştuğumuzda, söylediklerimiz aracılığıyla daima bazı şeyleri hedefliyoruz. Konuştuğumuzda, ne hakkında konuştuğumuzu bu şeyleri görsel olarak tahayyül etme mecburiyeti olmadan, söylediğimiz şeylerin gözümüzün önünde kendini göstermesi gerekmeden biliriz; böyle belirli şeylerden konuştuğumuzu biliriz. Konuşma *sui generis* [kendine özgü] bir tezahürdür, bir sunum [*présentation*], bir geri göndermedir, doğal olarak kendinde sunmayı içeren bir yeniden-sunmadır [*re-présentation*]. Konuşma fundamental olarak algısal tezahürle bağlantılıdır. Konuşma şeylere geri gönderir ve bu yalın amaç onların upuygun olmayan ve özerk olmayan bir *verili olma* modusudur.

Gündelik yaşamımız sürekli tezahür zemininde hareket eder, yine de *bu türden tezahür bizi ilgilendirmez*. Bizi ilgilendiren, şeylerdir. Bizi ilgilendiren onların ne, hangileri ve nasıl olduklarıdır. Hem bilme edimlerimizde hem de pratik yönelimimizde kendini gösteren şeylerle ilgileniriz. Ne bilme ne de praksis herhangi bir şeyin kendini göstermesinden başka türlü mümkündür, yine de ne praksiste ne de bilmede tezahür hakkında bilgiye sahibiz. Dışımızdaki şeyleri bilsek de kendi kendimizi bilsek de *tezahürü asla bilemeyiz*. Kendini gösterme, bizim için şeylerin hangi temelde ne olduğu, ge-

ride kalır. Şeylerle ilgili bilgi, bilim, doğa bilimi olsun, nesnelerin yapıları, ruh bilimi, psikoloji olsun veya toplumdaki insan edimlerinin bilimi, sosyoloji olsun, bize olduğu hâliyle görünme konusunda hiçbir şey söylemez.

Bu nasıl keşfedilir? Görünen bu asli şeyin, hakikate ve hataya tek başına olanak veren bu şeyin temeline nasıl inilir? Zira görünme hakikat ve hatanın anlamsızlaşacağı zemindir. Şayet insan –geride kalan tüm dünyevi varolanlardan farklı olarak– hakikat ve hata, iyilik ve kötülük yeteneğine sahip bir varlık olduğu olgusuyla en derinden belirlenen şeyse, onun hakkında az önce sözünü ettiğimiz ne nesnel bilim ne de öznel bilim, ne doğanın nesnelerini ne de kendimizi mesele edinen bilim, bize görünme hakkında bir şey söyleyecektir. Oysa en uzak geçmişten günümüze hiçbir şey, görünen şeylerin doğası hakkında insan sorgulamasının nesnesi olmamıştır; hiçbir şey de onu bu kadar çok kışkırtmamıştır.

Görünmenin herhangi bir etkin bilginin, sağlam bir kavram çözümlemesinin nesnesi olamayacağı, tezahür etmenin biliminin var olmayacağı sonucunu mu çıkarır? Şimdilik bu soru askıda kalır, ancak öyle veya böyle çözülecekse, bu tür görünüş sistematik bir araştırmaya uygun olmalıdır. Bunun önemini belirttik: İnsanın bizatihi özü, ayırt edici ve olanakları hakkındaki tüm soru, görünüş sorunuyla bağlantılıdır.

Hakikat nedir? İnsan hakikate muktedir midir? İnsanların hakikat uğruna öldüklerini, kendilerine hakikat içinde yaşama görevini verdiklerini, bütün yaşamı hakikatle düzenledikleri bilinir. Şayet hakikat, şeylerin olduğu gibi görüldüğü, *şeylerin bizatihi doğasının* nasıl ortaya çıktığı modusu ise insanın durduğu bu yükseklik, insanın bu fundamental olanağı, görünüş sorunundan ayrı olamaz.

Bütün dünya ve dünyadaki insan yaşamı hakkında açık düşünüm başladığından beri bu sorun ilgi odağı olmuştur. Bununla birlikte, bu sorunu çözmeye yönelik olgunlaşacağı bir aşamaya getirmek için daha yeni bir girişime; Husserlci bir fenomenoloji, esasında görünen fenomenlerin olduğu fe-

nomen bilimi girişimine dikkat çekmek istiyorum. Neden bu modern girişimi başlangıç noktası olarak alalım? Çünkü bu, önceki denemelerden çok daha anlamlı bir biçimde, olduğu hâliyle varolanların doğasını aramanın kendine özgülüğünü vurgular. Tarihî açıdan, bu sorun her zaman bir şekilde başlayan, bir anlığına görülen, ancak bizim açımızdan keşfedilen şeylerin benzerlerinden, ne ve nasıl görüldüğü sorunundan, hiçbir zaman açıkça ayırt edilmemiştir.

Ruh ve ruha ihtimam gösterme sorununa bir yaklaşım bulmak istiyoruz. Şimdi ruh, erken Yunan başlangıcından beri felsefe kavrayışında, tam da insanda *hakikat yeteneğine* sahip olan şeydir, bu tam da hakikat onun için olduğundan, şu soruyu sorar: Varoluş bütünüyle nasıl ve neden ortaya çıkar; kendini nasıl ve neden gösterir? Kırmızı ve beyaz güllerin olumsal olduğu gibi, tezahür de dünyada sadece olumsal olarak mı vardır? Yoksa bu, insanın kaderi, insanlığın görevi gibi, karşılaşma veya karşılaşmama olanağını ima eden bir şey midir? Görünüm, dünyadaki bu belirginlik [*clarté*], insanı diğer her şeyden ayıran bir şey değil midir? Bir bakıma insanın ayrıcalığı olan, bize görevler yükleyen de bir şey değil midir? Ruha ihtimam gösterme temelde insanın görünmeye olan yakınlığından, olduğu hâliyle fenomenen, insanın içinde, insanla birlikte gerçekleşen bir bütün olarak dünyanın bu tezahüründen kaynaklanır.

Şimdi, olduğu hâliyle fenomeni kendi fenomenalitesi içinde kavramaya yönelen modern girişime geri dönelim. Husserl şunu söyleyerek başlar: Şayet olduğu hâliyle fenomeni kavramak istersek, fenomeni bize alıştığımız minvalde kullanmaya devam edemeyiz, tavrımızda radikal bir değişiklik yapmalıyız.

Fenomenler hakkında hâlihazırdaki tutumumuz nedir? Her şeyin bizim için fenomen olduğunu söylemiştik. Fenomenleri başka fenomene ulaşmak için, sanki birinden başkasına bu ilerlemenin temelinde şeylerin bir anlamda zeminine inmek adına kullanırız. Yani şapkamı veya mantomu almak

istediğimde, bulunduğum çevrenin beni yönlendirme yolunu kullanırım, örneğin, önce girişe ulaşır, orada ne olduğunu görür, şapkamı alırım vb. Deneyimde her zaman böyle ilerliyoruz. Deyimlerimizi başka deneyimlere erişmek için kullanırız, ancak başkalarına *nasıl* gidildiğini sağlayan şeyin ne olduğu bizi ilgilendirmez. Birliğin farklı verilme moduslarıyla nasıl devam edebildiği, somut bir çevreden bir başkasına geçmenin veya kendime önerdiğim şeyi orada gerçekleştirip doğrulamamın nasıl mümkün olabildiğini kendimize sormuyoruz. Orada girişte ne olduğu, karnide ne olduğu, öyle ya da böyle edimlerin sonucunun ne olduğu vb. ile ilgileniyoruz.

Bununla birlikte, fenomen özdeş şeyin farklı veçheler altında açığa çıkarılmasının ortaya çıkmasında yatar ve bu sadece farklı veçheler sayesinde kendini gösterir. Bize asla basitçe blok olarak verili şey yoktur. Gözümüzün önünde filizlenmeye başlayacak bir sezgi anlamında verili olan [bir şey] yoktur. *Varolan fenomen aracılığıyla* verilir, ancak *fenomen aracılığıyla varolan* verilidir.

Çizdiğimiz bu taslak çok önemli. Husserl fenomenlerimizi, yani tezlerimizi, şeylerle ilgili inançlarımızı öncül olarak kullandığımızı söyleyerek açıklar. Bununla, bir kıyasın öncüllerini değil, daha ziyade başka düşünceler, başka deneyimler vb. edinme doğrultusunda kullandığımız düşünce biçimlerini veya düşünceleri kasteder. Bununla birlikte şeyleri farklı veçhelerden aynı biçimde göstermeyi her zaman varsaydığımız gerçeğiyle ilgilenmeyiz. Bunu kavramaya nasıl ulaşırız?

İlk koşul, her zaman yeniden yeni bilgiler elde etmemize izin veren, böyle verilmiş araçlar olarak düşünülmüş düşüncelerin tamamen alet olarak kullanılması tutumunun dışına çıkmaktır. Bu düşüncelere olan güveni bıraktığımız anlamına gelmez. Yaklaşımımız kuşkucu değil. O noktaya kadar inandığımız, deneyimlediğimiz her şey, bulunduğumuz bu oda, onu çevreleyen şehir, evren, bütün bunlar kalır. Düşünce aletlerimizin hepsi, matematik, çevremizdeki dünyayı dikkate alan çeşitli bilim disiplinleri, bütün bunlar kalır. Bütün bunlar kalır.

tün bunlar az önce belirtilen minvalde hareket etmekteyken, fenomen aracılığıyla şeylerin zeminini hedefleyen bir ilerlemedeyken, biz de *olduğu hâliyle fenomenle* ilgileniriz. Bu nedenle tezler öne sürmeyi bırakacağız, doğal fenomenler olarak şeylerin ortasında yaşamayı bırakacağız, yani şeylerin enginliğinin, tezlerin ortasında, onları yeni tezler elde etmek için kullanmayı bırakacağız. Peki, ne yapacağız?

Çok basit, onlara *dikkatlice yeniden bakacağız*. Fenomenler olarak, tezler olarak işleyişlerine yeniden bakacağız. Bu fenomenlerde kendini gösteren şeyin, şeyin özdeşliğinin farklı veriliş modusları aracılığıyla, farklı veçheler altında, farklı perspektiflerden vb. *nasıl* kendini gösterdiğine baka-
cağız. Şimdi söylediğim bu şey bir tez değil, daha çok bir sorundur. Bir tek ve aynı şeyin farklı perspektiflerde kendini nasıl gösterebildiğini sorduğumuzda, bu bir *sorundur*. Aynı biçimde, mevcut olan ve mevcut olmayan veya birlikte verilmiş, başka şey aracılığıyla verilmiş, dolaylı bir verili olma modusunda özdeşliğinin nasıl korunduğunu sorduğumuzda. İşte sorun: Farklı sunum moduslarında, farklı mevcudiyet tarzlarında aynı korunur.

Şimdi elbette bana soracaksınız: Peki, öyleyse nasıl? Bu nasıl olabilir? Bu konuda ne varsayımlar ne de hipotezler ileri sürebilirim. Çeşitli verili olma modusları aracılığıyla tam da bu birlik ifadesinde yer alan *olduğu hâliyle fenomene bakarak* yanıtlayabilirim. Aralarındaki bu farklı verili olma moduslarının bağlantılarını böyle kurarak, olduğu hâliyle fenomenin yapısını elde edeceğim. Aynı zamanda, bu farklı verili olma moduslarını olanaklı kılan şeyin ne olduğu ve bunların neye bağlı oldukları hakkında daha fazla soruşturma yapılmalıdır.

İyice açık kılmak için bir örnek verebiliriz: Bu oda, burada olan biz ve başka yerde bulunan bu apartman sakinleri için aynıdır; bu masa o anda ona bakan ve onun hakkında biraz bilgi sahibi olup arkasını dönen kişi için de aynıdır. Dönmek veya ona yönelmek, hepimize izin veren böyle bir yapıyı varsayar; böyle bir yoklukta, belirli koşullar altında –ne tür koşulların belirlenmesiyle ilgilenmekteyiz– bu

mevcudiyetle örtüşen bir çekirdek veya çakışan bir çekirdeği belirleyebiliriz. Zira varlık ve yokluk diyen biri, *uzay ve zaman* da diyor. Sunma [*présentation*] olarak mevcut olan [*présence*] bir yere işaret eder, bununla birlikte şimdiki zamana [*présent*] da işaret eder. Şimdiki zaman kendinde mümkün müdür? Hayır, şimdiki zaman geçmiş ve gelecek olmazsa mümkün değildir. Geçmiş ve gelecek şimdiki-olmayan olarak mevcuttur. Şimdi yapılarının temeli dışında hiçbir sunma ve dolayısıyla hiçbir fenomen mümkün değildir.

O hâlde fenomen bizi şimdiki zamanın yapılarına, *zaman*sal yapılarına taşır. Yine de bu, şu anda söylediğimiz, çok özel bir zamandır. Tarih yazımı ve doğa bilimler olarak onun hakkında konuşmaya alıştığımız zaman tek gerçek ânı şimdiki ân,¹ zamandaki nokta olduğu belirli, tek boyutlu bir niceliktir. Zamandaki noktanın şimdiki zamanı varsaydığına hiç kuşku yoktur. Ancak bu, şu anda sözünü ettiğimiz şimdiki zamanın, zamandaki böyle noktalardan oluşması demek değildir. Zamandaki nokta şimdiki zaman yapısı temelinde anlaşılabilir, tersi değil.

Bu, fenomen olarak fenomen öğretisinin izlediği şeyin sadece bir örneğidir. Bu öğreti bir şeylerin kendilerini gösterme olasılığının koşullarını oluşturan fundamental yapıları bulmaya çalışır. Kendini gösterdiği kabul edilen şey, kendini burada ve şu anda göstermelidir. Zira kendini göstermek, geride kalmaktan çıkmaktır. O hâlde burada görünme ve görünmeme arasında bir fark olmalıdır. Tezahür, geride kalmanın dışına çıkış, şeylerin görünmeye erişemeyeceği bir sahneyi varsayar. Şeylerin meydana çıktığı bu sahne, olduğu hâliyle, şimdiki zamandır. Gördüğümüz gibi bu şimdiki zaman anlardan oluşmaz ancak tekil de değildir. Bir taraftan *bilinen* [*éminent*] *şimdiki zaman* diye adlandırabileceğimiz şeyi, diğer taraftan *şimdiki-olmayan zamanın şimdisini* kendinde içerir. Böylece geçmiş bir daha asla şimdi olmayacak şey olarak mevcuttur; gelecek, terimin bilinen anlamında şimdiki zamanın daha gerçekleşmediği şey olarak mevcuttur. Bu ne demektir?

Gerçeklikler üzerine, gerçek şeyler üzerine bu tarz düşünümü parantez içine alırız. Böyle gerçeklikleri ve onlar hakkındaki yargıları, her zaman yeni fenomenler elde etmek için fenomenlerin hâlihazırdaki kullanımını, varoluşun ve onun yasalarının, yapılarının ve özelliklerinin, vb. peşinden gitmeyi oyunun dışına çıkardık. Bunun yerine fenomenin yapısına döndük ve sadece o zaman fenomenleri olduğu hâliyle kavrama olanağına eriştik. Bu kendimizi tamamen başka bir alanda bulduğumuz anlamına mı gelir? Başka bir dünyada olduğumuz? Şeylere kendilerinde olduğu hâliyle asla ulaşamayacağımız anlamına mı gelir? Onların yerine, kendilerinde tamamen geçici bir şeye, nesnel temelden yoksun, aldatıcı bir görünüm elde ettiğimizi mi? Varoluşun araştırılması ve keşfedilmesinden vazgeçtik, ancak sadece böyle araştırmalar varoluşla ilgili bilgi edinmemize izin verir. O hâlde sadece ya-lın bir görünüm karşılığında, ne olduğunu bile bilmediğimiz bir tezahürü karşılığında ondan vazgeçer miydik? Öğretimiz, bizi şeylerin zeminine götürmek yerine bulutlarda kendimizi yitirmemize neden olacak boş bir felsefi hayal mi?

Sadece bir şeye işaret edeceğim: Varoluşu ve onun yapılarını araştırmak ve incelemekle ilgili her şeyi devre dışı bıraktıysak da bu alanın varlığı sona ermemiştir. Ona güvenmeyi bırakmadık ama sadece onunla ilgilenmek için bakışımızı başka bir yere çevirdik. Fenomenin tam da varoluş fenomenini olduğunu, fenomenin bize varlıklarının-varoluşunda [*leur être-étant*] bir şeyler vermesi gerektiği unutulmamalıdır. Olduğu hâliyle fenomen bilimi olan fenomenoloji bize şeyleri değil ama şeylerin *verili olma modusunu* gösterir; bize şeylere nasıl ulaşabileceğimizi, onlara nasıl yaklaşacağımızı gösterir; bize şeylerin nasıl gösterildiğini belirtir ama kendilerini gösterenler sadece *onlardır*. Başka bir deyişle, dünyanın iki veçhesi vardır. Dünya, bir taraftan *varolan şeylerin*, diğer taraftan da onların *fenomenal yapılarının* dünyasıdır. Dünya sadece varolan dünya değil, aynı zamanda kendini gösteren dünyadır.

Bu ayrım, bir kez daha, tamamen bayağı ve yararsız görünüyor. Yine de fenomenler dünyasının ve fenomenal yasaların gerçeklikler dünyasından tamamen bağımsız olduğunu da gördük. Meşruiyet [*légalité*] veya isterseniz görünümün yapısı deyin, varolan şeylerin yapısından *tamamen bağımsızdır*; bu biçimde tezahür etmesi ne nesnel yapılardan ne de psişik yapılardan çıkarılabilir. Aynı zamanda, bu biçimde görünmenin, ancak tutumumuzdaki fundamental bir değişiklikten sonra, gerçekliği bırakıp artık onunla daha fazla ilgilenmediğimizde kendini gösterdiğini gördük. Buradan gerçekliğin bu yasalar ve yapılar için hiçbir biçimde belirleyici olmadığı, onlar için dikkate alınmadığı sonucu çıkar. Evren *gerçek-olmayan* bir veçheye de sahiptir, bu da onun nasıl tezahür ettiğidir.

Elbette tezahür gerçek olmak zorundaysa, bileşiminde ve yapısında böyle tezahür etmeye ait olan bir tür gerçeklik olmalıdır. Kendisine bir şey tezahür etmedikçe var olmayacak *reel* bir varlık olmalıdır. Bu, bu gerçek varlığın fenomenin ‘yaratıcısı’ olduğu anlamına gelmez. Bilakis! Olduğu hâliyle fenomen, bu varlığı mümkün kılan şeydir. Fenomenler olarak fenomenlerin yapısı öyleyse neyin varoluşunu mümkün kılar? İnsan gibi varlıkların varoluşunu.

Ancak bu yeterli değil. Görünümü, bunun gibi gerçek varlık yapılarından asla türetemediğimiz doğrudur. Katıksız ve basit görünümünden, şimdi ve verili olduğu yapılardan, farklı sunma tarzlarından herhangi bir gerçekliği türeteceğimiz de aynı biçimde doğrudur. Diğer taraftan etkin tezahürün bir olduğunu da biliriz. Orada olan sizler, sizler otomat değilsiniz, daha çok gerçekliğin kendini gösterdiği, varoluşun kendini gösterdiği varlıklarsınız. Bir bakıma, size kendi bütünlüğünde kendini gösteren dünyadır –bu bir olgudur. Ve şayet salt gerçek [*réal*] yapılar –doğa bilimlerinin nesnel dünyanın, doğanın, uzay-zaman dünyasının yapıları– bize bu biçimde görünmekle ilgili hiçbir şey söylemezse, o zaman yine de karşıt tezin geçerliliğini belirtmez: Nesnel

dünyanın yapılarının belirli bir minvalde tezahür yapıları tarafından ortaklaşa-belirlenmediği doğru değildir. İnsan gibi varlıkların durumunda bu oldukça açıktır. Ayrıca, nesnel zaman gibi bir şeyin, *nesnel-olmayan* bir *şimdiki zaman* varsaydığını da belirtmiştik. Zaman nedir? Bu bize görünmesi mümkün olmayan, katıksız ve basit nesnel dünyadan başlayarak asla aydınlatılamayacak bir şeydir.

İşte bunlar, artık bayağı olmayan ama belki de çok cüretkâr tezler. Az önce açıkladığım şey artık fenomenoloji değil! Fenomen bilimi olarak *fenomenoloji*, nesnel-olmayan, şeylerin peşinden gitmeyen, fenomeni sadece şeyleri meydana çıkarmak için kullanmayan bir tavır içinde sabırlı bir arayıştır. Doğrusu, fenomen bize bir şeyler göstermek için oradadır ancak fenomenin bu iç eğilimini takip ederek fenomeni olduğu hâliyle gözden geçiririz; artık onu düşünmeyiz, ona ulaşma olasılığını yitiririz. Fenomenoloji, olduğu hâliyle fenomenin bu alanının son derece geniş olduğunun farkındadır. Bu sadece algısal fenomenin alanı, nesnelerin kendilerini yakın çevremizde bize nasıl gösterdiğinin çözümleme alanı değildir; algıda bize verili bir nesnenin özgünlüğü içinde kendini nasıl vermesi gerektiğini ve asla başka türlü veremeyeceğini gösteren tek alan da değildir. Keza fenomenoloji, görünme moduslarının, genel yapıların, düşünce yapılarının, başkalarının görünme moduslarının, topluluğun, geçmişin vb. bizim için varoluş minvallerinin soruşturulma alanıdır. Bütün bunlar, olduğu hâliyle fenomenin alanıyla ilgilidir. Daha fazla sorgulayarak fenomenoloji daha sonrasında tekil, daha genel ve daha fundamental yapıların tezahürünün yapı bakımından *koşullarını* arar. Bu hâliyle *şimdiki zaman*, *şimdiki zamanın* verili olması, bilinen *şimdiki zaman*, tüm bu zamansal [*temporelles*] yapılar, daha özgün zamansallık [*temporalité*] yapıları fenomenolojinin alanında toplanır. Diğer taraftan, demin söylediğim şey zaten belirli bir *fenomenolojik felsefe*dir.

Fenomenolojik felsefe, sadece fenomenleri bu biçimde çözümlemekle kalmaz aynı zamanda bundan ‘*metafizik*’ so-

nuçlar çıkarmak istemesi ve fenomen ile varoluş [*l'étant*], varolanlar [*les étant*] arasındaki ilişki sorusunu sormasıyla da fenomenolojiden farklılık gösterir. Fenomenolojik felsefenin son derece çeşitli kavramları kucakladığı bilinir. Fenomenin zemininde *sui generis* bir öznellik, yaşamın, tecrübenin olduğunu değerlendiren kavramlar vardır. Bana kalırsa bu, olduğu hâliyle fenomenin kendine özgü sorununu yanlış anlamak, iskalettir. Fenomen bir fenomen olarak kalmalıdır, evrenin otonom, *reel-olmayan* bir alanı, reel olmasa bile belirli bir minvalde gerçekliği belirleyen bir alan olarak kalmalıdır. Hangi minvalde? Buradaki soru, ne her zaman basit fenomenler çerçevesinde kalan bilim tarafından ne de sadece olduğu hâliyle fenomeni göz önünde bulunduran fenomenoloji tarafından çözülebilen bir sorudur. Fenomenolojik felsefe, bu konuda bazı yapıcı hipotezler ileri sürebilir.

Fenomen, fiziki şeylerin yapısında ve onları idare eden yasaların yapısında öyle bir şekilde öngörebilir; ki nesnel varlığı fiziki şeylerin varoluşunda belirleyebilir. Fenomenler olmadan evren imkânsız değildir. Tamamen fiziki bir olgu olarak evren düşünülebilir alandadır. Diğer taraftan fenomeni nesnel evrenin ereği ve anlamı olarak düşünmek gereksizdir, anlam bakımından da yetersizdir. Bununla birlikte fiziki evrenin veya ona uygun somut temelin doğal gelişiminden insan varlığı gibi bir şeye yol açabileceği için nesnel evren, fenomen aracılığıyla birlikte, *a priori* olarak belirlenir. Burada hiçbir içkin teleoloji, fenomenin bir tür içkin ereksellekle gerçekleştireceği hiçbir gerçek işlev yoktur. Fenomenin bu türden hiçbir gücü yoktur. Belirleme, birlikte-belirleme, olduğu hâliyle fiziki varlığın temellerinde yer almalıdır.

Fenomen ve kendini gösteren varolanlar arasındaki bu ilişkiden bütünün ayrıcalıklı genel durumu ortaya çıkmaktadır. Görünür-olmayan varolan kuşkusuz doğanın temelidir. Bizzat fenomenler bizi oraya götürür, bizzat fenomenler bize doğal varoluşu kendi başına var olmayan bir şey olarak, kendini gösteren bir şey olarak gösterir. Bununla birlikte,

olduğu hâliyle fenomenin alanı bize bu varoluşun aynı zamanda sanki bir yoksunluktan mustarip olduğunu gösterir. İnsan olmadan, düşünme olmadan evren –düşünmeden söz etmek hatalı [*inexact*] olsa da, zira düşünme fenomeni sadece *conditio realis* olarak dikkate alınır, içinde fenomenin gerçekleştiği bir gerçekliktir ancak fenomenin kendisi değildir– fenomen olmadan düşünülebilir olan bir alandır. Nihayetinde evren, fenomenlerin de temelidir. Fenomen sadece bütünlüğün bir fenomeni olarak mümkündür ve bu da evrenin fenomen olmadan var olabileceği eşsiz bir olgudur. Ama şimdi bizi, evrenin gerçekte insan olmadan, insana benzer varlıklar olmadan, düşünme olmadan, vb. mümkün olduğu hâlde, yine de bu faktisiyel [*facticiel*] evrenin temellerinde bir yerde, fenomen olarak fenomen yoluyla bir *birlikte-belirlleme* vardır sonucuna götüren tam olarak bu düşüncedir.

Bu durum, aynı zamanda dünyadaki insana özgüdür ve istikrarsızdır. İnsan bir yandan görünür-olmayan evrenin olumsuzluğunun hâkimiyetinin ifade edildiği, diğer yandan da evrenin başka bir veçhesinin ortaya çıktığı varlıktır. Evrenin reel-olmayan veçhesi aniden insanda kendini gösterir ve gerçek olur. Bu, ruha ihtimam göstermenin kaynağı hakkındaki düşünümümüz için bir başlangıç noktası olarak rol oynayacaktır. Husserl örneğinde insan bugün, baştan beri düşünmeyi denediğimiz minvalde düşünmez. Şeylere yönelik düşünme ile şeylerin kendilerini gösterme minvallerine yönelik düşünme arasındaki fark üzerine bu derin Husserlci düşünüm, olduğu hâliyle fenomen üzerine, fenomenin bir varolanın anlaşılması amacıyla kullanılmasıyla bir fenomenin anlaşılması amacıyla varolanın kullanılması arasındaki ayrıma dair bu düşünüm, binlerce yıllık felsefi ve bilimsel çalışmayı gerektirir. İlk başta bu çalışma mevcut değildir. Öyleyse başlangıçta ne vardır?

Başlangıçta, fenomene hükmeden sıfatıyla insanın, tüm evrende sadece kendine ayrılmış bu ayrıcalığın bedelini pahalıya ödediği gerçeğinin bilinci ortaya çıkmaktadır. O bütünlüğün bilincini kazanırken, aynı zamanda bu bütünlük ona kendini gösterirken ve fenomen hâline gelirken, insan

kendi dış merkezliliğini görür, merkezin dışına düştüğünü, kendisinin de istikrarsız, dünyanın geri kalanına bağlı, geçici bir fenomen olduğunu görür. Açık düşünüm, fenomeni idare eden olarak aynı zamanda fenomenal alanın bir sonu olduğunu bilen tek varlık olan insanın durumunun bu bilinciyle başlar. İnsanın bir hakikat (yani fenomen) varlığı olarak görüşü ve bunu ima eden *lanet*in bilinci en azından belirli bir aşamadan itibaren mitik dünyada zaten mevcuttur. Yunan dünyasından gelen medeniyetlerin mitolojisinde bu bilinç merkezî bir rol oynar. Kitabı Mukaddes'teki iyi ve kötüyü içeren bilme ağacı mitosunun, kültürel kahraman Gılgamış mitosunun ve dolayısıyla Herakles [Herkül] mitosunun da anlamını aydınlatan şey budur; bu Oidipus mitosunun da merkezindedir. Bütün bu mitosların anlamı aynıdır: İnsan hakikatin bir varlığıdır ve *hakikat onun için bir lanettir*. Neden? Çünkü onun istikrarsızlığı, kendi üzerinde üstün bir evrendeki konumunu ortaya koyar. Elbette mitosta bütün bunlar nesneleştirilmemiştir, nesnel dünyayı idare eden titiz bilimsel düşünmenin ve onun anlamının bize getirdiği şeye benzeyen bir bilinç yoktur. Bütün bunların hiçbiri orada yoktur ancak *sorun* yine de mevcuttur.

İnsan bu durumla nasıl yüzleşecek? Bu *en temel sıkıntı*da, dışarıdan hiçbir şey tarafından zorlanmadan ancak evrenin kendi doğasıyla bağlantılı olan sıkıntıda insan ne yapmalıdır?

Yunan felsefesini olduğu şey yapan ve onu bütün Avrupa yaşamının temeli kılan şey, bu durumdan, lanetleme minvalinden insanı yücelten bir *yaşam projesine* dönüştüren bir şey çıkarmış olmasıdır... Elbette, olduğu hâliyle fenomeni, dünyanın fenomenleştirmesini, açığa vurmaya, tüm insan yaşamının programını açıklığa kavuşturmamız koşuluyla. Tüm bunlar bize vizyondan, olanın içine bakış² anlamında

² Çekçe 'nahlédnuti' sözcüğü İngilizceye 'looking-in', Fransızcaya 'regard dans ce qui est' olarak çevrilmiştir. Burada sözcük, anlam göz önünde bulundurarak, 'olanın içine bakış' olarak karşılanmıştır. (Çev.)

sezgiden gelir! Düşünmede olduğu kadar praksiste de her zaman açıklıkla hareket etmeli.

Ölümlülüğün hâlâ burada olmasına rağmen, bireyin, ailenin vb. bu sonluluğunun ve yıkımının devam etmesine rağmen; sıkıntı zamanlarında bu, neden böyle *yardımcı* olur? Yunan felsefesi başından sonuna kadar, daha önce belirttiğim gibi, bir şeyi el yordamıyla aramaktan asla vazgeçmemektedir. İnsanın temel olanağının –kendimizi fenomen ile varoluşun kavşağında bulduğumuz gerçeğiyle ortaya çıkardığı olanak– bizi yaşam boyu sarsabileceğini göstermektedir; ancak tam da bu nedenle, fenomen ve onun yasaları tüm evrenin köklerinde bulunduğundan insan sürekli biçimde olduğu hâliyle fenomeni takip etmesi şartıyla, tüm evrene sahip olacak güçte bir varlıktan daha kötü değildir. İnsan yaşamı ilahi yaşamdan nitelik bakımından değil, sadece niceliksel boyut bakımından farklıdır. Yunan felsefesinin çözümü işte budur.

Elbette, bu bir olanaktan başka bir şey değildir. Bu program fundamental bir geri dönüşü öngörür. Lanet ve dehşet mitosunun söylediği şey insanın doğal tavrını yansıtır. Pascal’ın dediği gibi, “Oyun ne kadar güzel de olsa son sahne kanlıdır.”³ Teselli eden yanılsamalarla dindirmediğimiz sürece, içgüdüsel olarak kendi kendimizi anlamaya her seferinde teslim olduğumuz, *doğal* tutumumuzdur bu.

Yunan düşüncesi, bu özgün durumda insanın çeşitli olanaklara sahip olduğunu göstermiştir; ancak tam da bu durumda insanın kendini kanıtlaması gerekir; kendisini fenomeninden, yani açıklıktan, *hakikatten*, *yaşamının yasasını* dolayısıyla, onun erişimindeki alanın tamamının yasasını gerçekten yapan kişinin kendine bir varlık göstermesi gerekir. *İnsan ya da en azından belirli koşullardaki insan, insan dünyasını bir hakikat ve adalet dünyası kılabilir. Bunu na-*

³ B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, No. 210. [Türkçesi: Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017. (Çev.)]

sıl başarılı? –İşte bu tam olarak ruha ihtimam göstermenin konusudur.

Ruh, olduğu hâliyle fenomenin, değiştirilemez ve sadece insanda gerçekleşen alışılmamış yapısı gereğince hakikate elverişli olandır. Şeylerin kendilerini oldukları gibi veya ne iseler o olarak gösterdiği şey, ruhtur. Kendi varlığımız bununla kendini bize göstermelidir, bu durum içinde kuşatılmış istek, bizim için de buna yönelik bir dürtü olmaktadır; böylece kendi özümüz, kendi varlığımız, kendi olanın içinde bizim için görünür olmaktadır. Biz de kendini gösteren bir şeyiz, kendini gösterebilen bir varolanız ancak kendi varlığımız, sadece onun temelini olduğu hâliyle fenomen, olduğu hâliyle tezahür, olduğu hâliyle hakikat olduğunu anladığımızda ve bu hakikatin sorumluluğunu üstelendiğimizde kendini gösterebilir. İnsan fenomen ile katıksız ve yalın varoluş arasında durduğu gerçeğiyle ya teslim olup kendini yalın varoluş düzeyine indirebilir ya da kendini hakikatin varlığı, fenomenin varlığı olarak gerçekleştirebilir.

İşte bu sadece klasik dönem Yunan felsefesini değil, aynı zamanda *Avrupa*'yı ve tarihimizi de doğuran kavramdır. Avrupa tarihi büyük ölçüde, yaklaşık 15. yüzyıla kadar, ruha ihtimam gösterme uygulamalarına yönelik girişimlerin tarihidir.

Olduğu hâliyle görünme yapısının bilimi olarak felsefenin fenomenolojik kavramını tanımlamaya çalıştık. Bunun biraz daha aydınlatılmaya ihtiyacı var hâlâ.

İlk bakışta tezahürün, görünümün, bilme gibi bir şey olduğu anlaşılmaktadır; böyle anlaşılan fenomenoloji bir gnoseolojik öğreti, bir bilgi teorisi. Gerçek anlamda, bize tipik biçimlerinde sunulduğu hâliyle bilgi teorisi, her zaman zaten ortaya çıkan *görünenin* bilgisinin açık bir bilimidir. Yeni pozitivizm veya eleştirel gerçekçilik öğretisi kadar Yeni Kantçı eleştiri de dünyanın zaten bize bir şekilde belirlediğini varsayar, ancak onlar, *olduğu hâliyle açıklıktan* [*manifesteté*], bütünlükleri içinde şeylerin kendilerini göstermelerinin doğasından ve bunun ne anlama geldiğinden söz etmezler. Öte yandan oldukları hâllerıyla tezahür ve açıklık biliminin sunduğu şey, kendinde bilginin veya kendi dayanağının bir garantisi olmak zorunda değildir. Bir anlamda, dünyayı sadece belirli bir minvalde tezahür eder ve açığa çıkarılırsa bilebiliriz. Bununla birlikte, bize bir tarzda kendini açık eden ve tezahür eden, bir biçimde açığa çıktığından, ona aşına olduğumuz bir dünyada yaşama gerçeğinden, bu dünya hakkında hiçbir zaman bilgi sahibi olduğumuz anlamı çıkmaz, ama en fazla, onda bilgi gibi bir şeye giden yol açılabilir. Zira bir tarzda tezahür eden ve yine de –en azından esas ölçülerinde– sadece *bilinir-olmayan* [*in-connu*] değil, *bilinemeyen* [*inconnaissable*] bir dünyada yaşıyor olmamız da tamamen mümkündür. Bunlar şu noktada ortaya çıkan ve olabildiğince kesin bir ayrım gerektiren sorunlardır.

Bilme biliminin yani gnoseolojinin temel çıkış noktası, yargı dediğimiz düşünce biçimine sahiptir. Bilme, düşüncemiz ve nesnesi arasındaki uyum anlamında, uyuşum anlamında hakikatin söz konusu olduğu bir edimdir. Konuyu anlayan bu edim basit biçimde bir önerme, bir yargı yani çok kesin olarak tanımlanabilen bir düşünce yapısıdır. Kavramlardan başlayan bir kompozisyonudur, yüklemle ilgili [*prédicative*] bir sentezdir, genelde özne-yüklem ve bu özne-yüklem sentezi kendi düşünce etkinliğimizde başarmamız gereken bir şeydir, *bizim* tarafımızdan bilinçli, bir amaca yönelik etkinliğimizde oluşturulmuş bir şeydir. Yargılama etkinliği yargıyı oluşturur; bizim yargılama edimimiz olmadan yargı var olamaz. Düşüncemizin sayılar, kümeler vb. nesnel oluşumları gibi yargı da sadece kendi etkinliğimizle ilgili olarak anlamlıdır ve aynı şey yüklemle ilgili sentezlerimizin tümü için geçerlidir. Tüm bilişsel [*cognitive*] etkinliğimiz yargı sistemlerinde gerçekleşir ve bu nedenle bir hedefe yönelik bilinçli [*consciente*] etkinliğimizin bir ürünüdür. İşte bu *bilmedir*.

Diğer taraftan *görünüş* bilinçli etkinlikler gerçekleştirme-mizi sağlayan şeydir ve bilinçli etkinlikler her zaman kendilerinde, sadece belirli bir biçimde görünüm temelinde sentezlere getirilen bir şeyi içerir. Yargılarda ifade edilen belirli ilişkilerin algılanması gibi bir şey, hiç kuşku yok ki açıklık ve tezahür düzeyine hitap eder. Ancak bu görünümün temeli, bu fenomenalitenin temeli, dünyanın sadece olduğu değil aynı zamanda kendini gösterdiği gerçeği, hiçbir yargı etkinliğinin sonucu değildir. Yargılama etkinliği sadece bu özgün olgudan, dünyanın *kendini gösterdiği* gerçeğinin verili özgün durumundan başlayabilir. O hâlde, bir taraftan fenomenalite ile onun karşısı (yani görünümle karşılıklı ilişkiye ait olan bir tür görünüm-olmayan) arasında, diğer taraftan bilgi ve cehalet, bilgi ve onun karşısı arasında bir fark vardır. Bilginin karşısı basit bir bilgi eksikliği olabilir, bir *στέρησις*, bir yoksunluk ancak aynı zamanda bilişin sentetik etkinliğinin kendisinden kaynaklanabilir, doğru veya yanlış olabilir; tam olarak hakikat ve hata arasındaki ayırmadır bu. Görünüm alanında da

bu etkin anlamda değil, yargıya uyumlu ve uyumlu-olmayan olarak hakikat ve hata arasında bir karşıtlık buluruz, ancak açıklık ile arasında karşıtlık bulduğumuz şey nedir?

Niyetim görünüm bilimi olarak fenomenolojinin derin bir açıklamasını yapmak değil. Burada sunmaya çalıştığım yorum, *geleneksel bir yorum değildir*. Fenomenolojinin kurucularının yorumu esasen bundan farklıdır.

Edmund Husserl kendi fenomenolojisini, dünyayı oluşturan aşkın [*transcendantale*] özelliğin ve dünyanın kapsadığı her şeyin öğretisi olarak tanımlamıştır. Bu ne anlama gelir? Farkın sadece bir terminoloji sorunu olduğu düşünülebilir. Madem görünüm bir şeyin birine görüldüğü anlamına gelmektedir, öyleyse bu görünüm bir özelliği de ifade etmektedir. Belirli koşullarda birine bir şey görünür, bu görünme yapıları tipiktir ve her türlü nesnellik için kısıtlayıcıdır. Bu meşruiyet kesin olarak nesnelerin gittikçe ana hatlarını çizen ve öznellikle ilgili olarak inşa eden minvaldir, yani Husserl'in konstitüsyon olarak adlandırdığı şeydir. Şayet böyle olsaydı o zaman ayırım tamamen sözel olurdu. Neden ısrarla terminolojiye takılıp kaldık? Neden bu sorunlara derinlemesi dalıp, gerçeklik hakkında bilimsel ve naif bakıştan kaçan varsayımları yakalayan fenomenolojik çözümlemenin bu ustasının denenmiş güzel formülasyonlarına bağlı kalmayalım?

Bunun nedeni, aşkın olsun veya olmasın, fenomenolojiyi bir öznellik öğretisi olarak sunan bu formülasyonun bize, varolanın *görünümü* yerine akışkan ve rafine olsa da belirlenmiş bir varolan, zaten meydana çıkmış bir şey sunması anlamında *yeterince radikal değil* gibi görünmesidir.

Platon'da klasik felsefenin başından itibaren sorunun ne olduğu söylemiştik: "Fenomen nedir? Şeyler nasıl tezahür eder?" Bu sorun, her zaman yeniden felsefi ilginin merkezi olmuştur ve bu soruya bir yanıt almak yerine sorun her zaman yeniden görünür: "Görünmek, kendini göstermek vb. ne anlama gelir?" Bize sunulan, görünen, tezahürün amacı olan ve *böyle tezahür* etmeyen bir varolana gönderildik. Belirlenmiş gerçeklik olarak kendini dayanak olarak suna-

bilecek herhangi bir şey tarafından durdurulmamıza izin vermeden, görünme üzerine sorgulamamızı daha ileri götürmemiz gerektiğini düşünmemin nedeni de budur. Görünme ne kadar rafine olursa olsun, dayanak olacak *herhangi bir gerçekliği göz önünde bulundurmadan*, katıksız yapısıyla önümüzde ortaya çıkmalıdır. Felsefi açıklamanın son ve en derin temeli felsefe sorusunun son yanıtı hiçbir varolan olamaz. *Görünmenin yapısı kendi kendine dayanmalıdır.*

O hâlde en karakteristik dönüşün bundan ibaret olması gerektiğini, *öznelliğin kendi kendini* daha derin bir yapının parçası olarak, bu yapının içinde taslağı çizilen ve onun bileşen parçalarından biri olarak görünen bir şey olarak kendini göstermesi gerektiğini düşünüyorum. Bu hiç kimseye görünmeyen bir görünmenin mümkün olabileceği anlamına gelmez. Ancak bu birisi veya bir şey ne yaratıcı ne de taşıyıcıdır. *Taşıyıcı*, bu *yapıdır* ve görünenin (varolanın) görüldüğü bu şey veya kişi, bu en temel yapının bir ânı ve bütünleyen bir parçasıdır.

Bu birkaç görüş susuzluğumuzu, açlığımızı dindirmeyecek. Bu radikal sorunun önümüzde bir kere açıldığını gördükten sonra doğal olarak bu yönde ilerlemek, fenomenolojinin bu yorumunda bir yenilik daha yapmak ve onunla meşgul olmak isteriz. Ancak bizim verdiğimiz görev bizi başka yere götürür. Görevimiz, *zamansal-üstü* [*supratemporel*] değildir, *zamansalda zamansal-üstü* ile ilgilidir; sorunumuz *kendi durumumuza*, dünyamızın durumunda, *kendimizi yönlendirmektir*; kendimizi, belirli bir minvalde karakterize edilmiş bu konumda felsefenin bizim için taşıyacağı anlamı sorgulamaktır. Bu konumu tanımladık veya en azından ana hatlarını, onu herkes için açık olan ve iki bin yıl boyunca inşa edilen ve Avrupa topraklarında yaşayan ve oradan dünyanın geri kalanını yöneten siyasi, hukuki ve kültürel oluşumlarda gerçekleşen tüm manevi dünyamızın kısa sürede çökmesiyle zamanımızda dikkat çekici bir minvalde kendini gösteren bir düşüş, batış durumu olarak çizmeye uğraştık. Artık bu düşüşün sonrasını yaşıyoruz, bu

geçmişin yıkılışının devam ettiği bir çağda yaşıyoruz. Felsefenin bizim için her zaman olmuş olduğu ve hep kaldığı gibi olmaması için düşünümümüzü yönlendirmek isteriz: İnsan düşüncesinin altından kalkabileceği en şaşırtıcı sorunlara hayranlık duyma ve düşüncelerimizi bu alana çekme. Bizim için söz konusu olan mağaranın dışına Platoncu çıkış değil, tersine, ikinci kez *mağaranın içine geri iniş* tir.

Bunun mantıktan yoksun olmasına itiraz edilecektir: Felsefenin neden önce gelmesi gerektiğini açıklamakta bize yardımcı olabilir, içeriği bizden önce kendini sunmalı ve açılmalıdır, bizi ikna etmeli, zenginleştirmeli, içsel bakımdan gereğini yapmalıdır ve ancak o zaman ikinci bir defadan, ikinci bir felsefe görevinden söz edebiliriz. Bu tamamen doğrudur. Ancak dönmek istediğimiz ve anlamak için yönelmek istediğimiz *bizim gerçekliğimiz*, gerçekte *felsefe tarafından* derinlemesine *belirlenir*. O kadar ki, felsefe mağaradan çıkarken ve geri inerken iki değil tek bir ve aynı hareketi gerçekleştirir. Mağaranın içinde felsefe yapıyoruz ve bizi mağaradan çıkaran ivmede formüle etmeye uğraştığımız, felsefeyi mağaranın bir parçası yapan, bu felsefenin *başlangıç noktası* da oradadır, mağaranın içindedir. Şayet anlamak istiyorsak veya sadece en geniş anlamda ve anlamının büyüklüğü ölçüsünde felsefe yapmak istiyorsak, felsefenin daha sonra geri dönebileceği ve dönmesi gereken belirli bir durumdan çıktığı gerçeğine saygı duymalıyız, zira başka türlü yapamayız. O hâlde *fenomenolojiyi* gerçek, sistematik olarak inşa edilmiş bir felsefi sorun olarak önümüze koyma görevini sadece tamamen üslupla ilgili nedenlerle erteliyoruz; reddetmiyoruz, bu görevin üstünden atlamıyoruz, sadece ona ait olan, onu yorumlayan ve bunun karşılığında onu yorumlamaya izin veren *bağlamla bütünleştiriyoruz*.

Öyleyse, bu kavrayışın, bu *tezahür* ve *açıklık* sorununun, Avrupalı halklarının kendi durumunlarını kendilerine özgü bir kılıkta *tüm düşünümünün* en başından *zeminini* oluşturduğunu göstererek başlamak isterim. Başlangıçta felsefe çok özel bir biçimdedir. Düşünümün başladığı yerde, fel-

sefe embriyo olarak bulunur, daha doğmamıştır ama doğmanın eşiğinde olduğunu söyleyebiliriz ve o zaman bu fundamental sorun hâlihazırda mevcuttur. Zaten mitos olarak *ön-düşünüm* biçimindedir veya en azından belirli ve tipik mitoslar biçiminde gösterilir. Yunan felsefesi kendi bütünlüğünde *mitik* bir *çerçeve*ye sahiptir.

Bu mitik çerçeveyi biraz işlemeye çalışacağım. Bu müthiş bir görevdir, benim yetkinliğimi aşar, çok geniş bilgi ve ilk olarak filoloji ve tarih araştırmaları gerektiren bir görevdir; bunu ne başarabilirim ne de tasarlayabilirim. Bununla birlikte, *fundamental mitik yapı* bir noktaya kadar ilk Yunan felsefesinin bazı fundamental gerçeklerine dayanarak kanıtlanabilir ... sadece bu ilk felsefede değil ama aynı zamanda klasik felsefeden, Platon ve Aristoteles'in büyük felsefelerinden, bundan sonra gelen temelde sadece bir yeniden ele alma ve bir yinleme olduğundan bahsetmiyorum bile. Mitos, sanki hiçbir şey olmamış gibi, insanın kendisini kökten kurtarabileceği bir şey değildir.

Terimin mecazi anlamındaki mitoslardan, tırnak içindeki mitostan bahsetmiyorum. 20. yüzyıl mitos, genel grev, kesintisiz ilerleme mitos, vb. gibi sözde-mitoslar, terimin gerçek anlamıyla mitos değildir. Günümüzde, ideolojik nedenlerden kaynaklanan veya bunlara bağlı bu tür, eleştirilmemiş veya eleştirilmeden kabul edilmiş genel düşünce motifleri ve temsilleri kendilerini sıkça mitos olarak adlandırılır. Terimin en derin ve radikal anlamında mitos başka [bir] şeydir.

Benim anladığım kadarıyla mitos insanın onsuz güçlkle yaşayabileceği bir şeydir. İnsanın bir biçimde gerçeklikten belirli taleplerde bulunduğu ideoloji meselesinde olduğu gibi, dış ihtiyaçlar nedeniyle değil. İnsan mitos olmadan yaşayamaz çünkü *mitos doğrudur*. Reel mitos doğrudur [*véridique*]. Ancak insan hakikatte yaşayan, başka türlü yaşamayan bir varlıktır; zira insan kendi yapısında, olduğu hâliyle tezahür ve *açıklık* aracılığıyla belirlenen bir varlıktır ve ilkin, radikal ve henüz *düşünüm-olmayan* açıklık, kendisini mitos biçiminde ifade eder. Tarihteki mitos yok olmaz.

Bazı pozitivistler mitos, Auguste Comte'un terimi kullandığı gibi, insan düşüncesinin fantastik bir aşaması olduğunu; daha sonra bunu soyut düşünce aşamasının takip ettiğini ve nihayet insanın hep başvurabileceği, işaret edebileceği verili olan kitlesel gerçekliğe tutunduğu ve böylece apaçık, görünür olan gerçeklik aşaması olduğunu tahayyül etmişlerdir. Diğer yandan mitos onların gözünde yalın bir anlatımdır; itiraz edilebilecek bir mesele değildir. Anlatımla ilgilidir. Şayet birisi ona inanmak isterse, bu kişinin kendisine kalmıştır.

Bir bakıma, doğal dünyada, kendini gösteren bir dünya içinde yaşadığımızdan, her zaman mitos içinde yaşıyoruz. Görünen ve kendini gösteren dünya doğal olarak *bütünlüğünde* dünyadır. Benim açımdan gördüğüm dünya ve zamanımda, çağımda, çevremde, yaşadığım dünya, bütünlüğünde dünyadır; bütünlüğünde dünya deneyimin konusudur.

Ancak *somut olarak deneyimlenen* dünya nasıl ortaya çıkar? Bir yanda, burada yakın bir çevremiz var, dediğimiz gibi küçük güzel köşemize sahip olduğumuz evimizdeyiz, bir çıkış noktası gibi bir şey, diğer yanda, bambaşka [bir] şey vardır, bütünüyle ayrı bir şey.

Modern dünyamızda bu *başka* şeyi kavramak epey zordur. O kadar rasyonelleştirmeye, o kadar soyutlamaya meyilli olduk ki, her şeyi aynı yavan gerçekçi ve tekdüze üslupta görüyoruz. Bu yüzden size küçük bir örnek vereceğim. Kuşkusuz hepiniz Božena Němcová'nın *La Grand-mère*'ini okudunuz. Bu, yaklaşık yüz otuz yıl önce yazılmış ve yakın zamana kadar hâlâ varolan bir dünyayı anlatan bir kitaptır. Onu okurken her zaman gerçek bir şey okuduğumuz izlenimine kapılırız. Ancak orada aynı zamanda mitik dünyayı da görürüz, bu kitap *mitik* dünyanın bir tasviridir. İki öyküden meydana gelir.

Bunların ilki *yakın*, doğru ve *gündelik* olanın, insanların her iki ayağının da yere sağlamca bastığı bir dünyanın öyküsüdür. İnsanların daima –her gün, her saat, her dakika– *iyi* olan, olumlu olan, *kalıcı* bir destekle temas hâlinde yaşadık-

ları bir dünyanın öyküsüdür. Bütün insanların bir şekilde kendilerinden ve kendilerinde kabul ettiği, sevinç ve kederlerinde kendilerini hoş karşılayan ve tutundukları bir şeydir bu. Bu dünyaya tutunan, dolanıp durmaz. Başına pek çok kötü ve nahoş şey gelebilir. Yine de bu dünyada her zaman uç durumlarda insanı kurtaran ve onu tutan güçler vardır.

Karşı-öykü denilebilecek diğeri ise başka şeyin, *karanlığın, yabancının* dünyasının öyküsüdür; dehşet, delilik, belirsizlik ve tarif edilemez *kötü* pusuda beklemektedir. Deli Viktorka'nın öyküsünün bütününü anlatılmadığını biliyorsunuz. Bu mümkün değildir, orada söylenmeyen, söylene-meyen ama günlük dünyaya nüfuz eden bir şey vardır.

Bu ikisi birdir; fark işte budur. Antik mitoslardan bahsetmek yerine bu örneği kasıtlı olarak kullanıyorum. İşte bu mitostur! Mitik dünya bu minvalde söylenen bir yaşam alanıdır.

Rasyonelleşmiş tahayyülümüzde uzay, okulda öğrendiğimiz şeydir: geometrinin veya olsa olsa fiziğin ve coğrafyanın uzayı. Yine de insan yaşamının somutluğu bu karşıtlık içinde kurulur. Bu *karşıtlık* olmadan yaşayamayız. Böyle bir dizi karşıt çift vardır. *Mitik dünya sorunu* yani yaşamımızın sorunu *iki karşıt arasındaki ilişkidir*, bu iki korkunç güç arasındaki ilişkinin ortaya konması, bizi dünyaya kabul eden ve bizi ezen ve her ân tehlikeye atan bu güçtür.

Bir yanda, kolay olmasa bile, her gün ve her dakika yorucu ve azimli bir çalışmayla bedelini ödemek zorunda olsak bile yine de sağlam, bizi ısıtan, bize rızık veren bize yakın sıcak dünya; diğer yanda, bir minvalde sürekli mevcut olan korkunç başka [bir] dünya vardır. Bunun etrafta bir yerde olduğu doğrudur ancak tam burada her ân patlak verebilir, her birimizin içinde mevcuttur. Bu deliliğin öyküsünün *φύσις*'imizin [*physis*] en yalın şeyleriyle, insanın geliştiği ve doyum bulduğu şeylerle başladığına dikkat edin. İnsanlar olarak her zaman açıkta-olmamızın [*être-à-découvert*], bizi gündelik yoldan çıkarabilecek bir unsur olduğunu hisse-

riz. Ayartılmaya [*dévolement*] bırakıldık. Bizim insani açıkta-olmamız, doğrudur, bütünlüğünde dünyanın açıkta olan mevcudiyetidir ama aynı zamanda onda bu unsur, bu tuhaf *sorunsallık* farkındalığı vardır.

Gerçekten sıkı ve sağlam olan nedir? Bu yakın ve sıcak dünya temel güç müdür? Bu gücün yakın olduğu ve şu ânda, şimdiki ânda tutulduğu doğrudur. Ancak üstün gelen bu mu, galip olan unsur *bu* mudur? Yoksa bu sadece geçici bir hâl mi? Bu şimdide açılmış dünyada *meydana çıkmış olmayan* bir şeydir! Sorun olarak, sürekli karşılaştığımız korkunç bir soru olarak mevcuttur. Büyükanne uyanır uyanmaz dua etmeye başlar, onun zihninde bu ikilik her zaman vardır, bu da hayatının unsurunu oluşturduğu anlamına gelir. Edebiyatımızdaki bu en sıradan ve en tatlı idil olan *La Grand-mère* aslında bu *mitik muğlaklığı* içerir.

Şimdi iktidarının, gücünün, rahatlığının, dünyayı mesken tutma olanaklarının, kısaca bu dünyayı bizim tarafımızdan egemen kılan her şeyin daha en başında olduğu hâliyle insanlık durumunda az önce işaret ettiğim şeyi hayal edin. Tamamen ilkel başlangıcında değil, o zamanlarda insan daha yarı-hayvani bir yaşamın alacakaranlığındaki sersemliği içinde tükenirdi, ancak Yakın Doğu'nun ilk büyük kent medeniyetleri zamanında, insanların bir devlet yaşamı, yerleşik toplumlarda yaşamı inşa etmeye başladığı zamanları [hayal edin]. Etrafta her yerde hâlâ istikrarsız, neolitik yaşamın magması, göçebelik, ilkel tarım, hareketli bir yaşam tarzı vardır. Orada emsalsiz bir yaşamın unsurları olan kentler yükselir. Gilgamiş destanı bir örnek sunar: Gilgamiş'in yaptığı ilk şey, sağlam duran, başka yere taşınamayan bir kent inşa etmektir. Kent o zamana kadar yaşam tarzını tamamen değiştiren ağır bir emekle, içgüdülere bağlı olan ve her şeyi bozan bir çilecilikle inşa edilmiştir. Erkekler eşlerinden ayrılır ve tamamen başka, farklı türden ağır bir tutkunun hizmetine verilir: iktidar, mücadele, savaş tutkusu. Ancak sonra içgüdüsel bitkinlikten daha yüksek bir gerilimle, daha yüksek bir kendilik bilinciyle

donatılmış, daha zengin ve daha renkli bir yaşamın, doğuşun türediğini görülür. Bu, duygusal gerilim yoluyla yükselen ancak düşünmeyen bir bilinçtir. Bu duygusal gerilim de tutku yoluyla, şimdi düzen adamındaki tüm kısıtlanmamış içgüdüleri geri tutma, onları yönetme, tek bir yöne aktarma yoluyla yükselmektedir. Özellikle buradaki, en yüksek noktadaki insanın temel karakteristiği yani tehlike bilincidir; bu bilinç bir yandan, şayet doğruysa, daha fazla şeye sahip olduğumu ve kendimi daha iyi savunabileceğimi vurgular; diğer yandan, bu savunma o kadar çok yer tutar ki, aynı zamanda büyük ölçüde bir saldırdır; kendimi savunmak, gözümün önünde daima risk ve ölüme de sahip olmaktır. Bu nedenle, *La Grand-mère*'de idil biçiminde belirttiğimiz ikilik, bu toplumların yaratıcı tahayyülünde çok farklı, gerilmiş ve trajik bir biçim alır. Öyleyse burada kaynağı başkaya, yabancıya, geceye karşı olan tanıdık, sağlam, gündelik olan bu kutuplulukta ve bu iki kutbun arasındaki ilişkide aranacak olan belirli mitosların doğuşu görülür. *Bu ikilik bütün mitoslar için geçerlidir*. İkilik saf ve yalın bir mitosa ait olmayan ancak bir *iyi* ve *kötünün* dünyası olarak *doğal* dünyaya ait olması bakımından mitosa ait olan bir şeydir.

Yunan düşünümünün kaynağı sayılacak bu ilk aşamadan bir biçimde ortaya çıkan üç tipik mitos vardır. Bunlar ilk olarak yaşam ağacı ve bilme ağacı hakkındaki mitostur, ikincisi Babil'in Gılgamış mitosudur ve onun ebedi yaşam arayışındır, üçüncüsü ise Oidipus ve kendi tezahürümüz olan ayartılma mitosudur.

Bilme ağacı ve yaşam ağacı mitosunu, altmışıncı yaş günü nedeniyle Heidegger'e ithaf edilen derlemede yayımlanan çok güzel bir makalede Brouckhoff tarafından analiz edilmişti.¹ Son derece derin ve incelikli yorumunda, okuduğumuz Kitabı Mukaddes'in kanonik metni hususunda bazı düzeltmeler

¹ W. Bröcker, "Der Mythos vom Baum der Erkenntnis", *Anteile* içinde, M. Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt/Main, 1950.

önerdi. Yazar özellikle bilme ağacının meyvelerini yeme yasağı ve yaşam ağacıyla ilgili her şey arasında çok kesin bir ayrım yapılması gerektiğini düşünmektedir. Neden? *Bilme* ağacı *iyi* ve *kötüyü* bilme ağacı olduğundan yaşam ağacı *sonsuz yaşam* ağacıyken, tanrıların sonsuza kadar yaşamak için, ölmemek için yedikleri meyveleri taşır. Bu ölüm ihtimalinin yarattığı tehdit, apaçık yaşamın kökenlerine kadar inen bir tehlikedir. İnsan bu ikiliğin bir bilgisine sahip olan varlık olması bakımından ortaya çıkar, insan dünyadaki tüm varlıklar arasında tek başına, tanrılar dışında tek başına, geri kalan her şeye kıyasla kendine özgü olanı neyin oluşturduğunu bilen varlıktır; bu varlık için, insan için dünya meydana çıkar, örtüsü kaldırılır. Bu mitosların hepsinde, insan için bu açılmış mevcudiyeti aynı anda lanetli kılan, ikiliğin bir başlangıç noktası vardır. Her şey vardır ve düzen içindedir, aralarında hiç ayrılık yoktur, varlığa hiç direnç yoktur, zira aralarında ne direnç ne de direnç-olmayan söz konusudur; ancak sadece bizim nazarımızda, zımni bir anlaşma vardır. Bizim için durum aynı değil, bu halledilemez çelişki bizim aramızdadır. Bizi biz yapan şey, aynı zamanda bizi varolanın geri kalanından dışlar. Biz düzen içinde olmayan bir varlığız. İşte bu bilme, iyi ve kötünün açılmış mevcudiyeti anlamındaki bilgidir. İnsan kendisine iyi ve kötülüğün meydana çıkarıldığı varlıktır, ancak bu meydana çıkma aynı zamanda günahın, itaatsizliğin... sonucudur. *Ayrıcalığımız* aynı zamanda sürgünümüz ve bizim *yitirilişimizdir*.

Bilmē ağacının meyvelerini yemenin yasak olmasının nedeni nedir? Yaşam ağacı korunmamaktadır. Bilme ağacı güvende olduğu sürece onu gözetmek gereksizdir. Ancak insan bilme ağacının meyvesini tattığında, varlığının ayrılmaz bir parçası olan meydana çıkmayı talep ettiğinde, tanrıların kendilerine ayırdığı ölümsüzlük elması arzusu onda başlayacaktır. Tanrılar ölümsüzdür, zahmetsiz, *ῥεῖα ζῶντες*, kolayca yaşayanlardır.

Cennetten kovulma mitosun sonunda değil, en başındadır. Mitos, dramatik hikâye biçiminde, anlatının ilerleyişi

özelinde değil daha çok eş zamanlı olarak görülmesi gereken bir şeyi anlatır.

Gilgamiş mitosu benzer bir anlam sunar. Gilgamiş ve Enkidu kültürel ilah, iyi, güneş tanrısı Marduk'un hizmetinde olan, yapılması gerekeni yapan kişilerdir. Bir tarafta, sadece hayvanlıktan kopan insanlık –bu Enkidu'dur. Enkidu hayvanlarla su içen ve onlarla otlanan vahşi bir adamdır. Kentin cazibesine kapılan, Gilgamiş'in yoldaşı, maceralarının ve öteki tarafın korkunç güçlerine, özellikle şehvet tanrıçasına karşı mücadelesinin yoldaşı hâline gelir. Burası, aslında insanı daima tehlikeye atan, gündelik ve derin insani düzenini tehdit eden şeyin alanıdır. Burası, hepimizin içindeki yanardağın her zaman kaynamakta olduğu yerdir. Ve bu iki insan tanrıçayı küçük düşürür. Ancak tanrıça bir ilahtır, diğer yandan bizim üzerimizde hareket eden ve bu yüzden öyle veya böyle bir minvalde sakinleştirmemiz gereken güçlerden biridir. Bu huzurun doğası tanrılar tarafından belirlenir: İkisinden biri ölmelidir! Tercihleri Enkidu'dan yana olur. Kaderi ona önce rüyada görünür ve Gilgamiş kendisine bir anlamda kendisinden daha yakın olanı ve her insanın kaderi olanı başkası ile tecrübe eder. Ardından sonsuz yaşama dönük beyhude arayış başlar.

Mitos bir teselli, canlandıran, neşelendiren akıl dışı bir şey değildir. Bilakis, etkili bir bilgidir, *açıkta-olmamızın dinmeyen meydana çıkışı*dır. Kitabı Mukaddes'teki mitos gibi, bunda da kurtuluş yoktur. Bu, geriye kalan her şeyin üzerinde geliştiği temeldir. Babil şiirinde Gilgamiş, Tufandan kurulan tek kişiye ulaşmak için tüm dünyayı dolaşır ve ondan, insanlık için değil yarı-tanrılar için tahsis edilen, ölümsüzlük bitkisinin varlığını öğrenir. Varlığını öğrenir, hatta onu koparır, bu görevi tamamladığı ânda yorgun düşer ve bitkinin yanında uyur. Bir yılan gelir, onu yer, derisini değiştirir –ve ölümsüzlük onda yitirilir.

Bahsetmek istediğim ve belirleyici olduğunu düşündüğüm üçüncü mitos Oidipus mitosudur. Oidipus, iyilik ve kötülük hakkındaki bilgiyi, insani açıkta-olmayı temsil eden insandır.

Her gün kanlı bir bedel talep eden korkunç bir canavarın egemenliğindeki toplumunu dehşetten kurtaran odur. Yanıtlarıyla, Sphinks'ten kurtulur. Ancak Kral olduğu ânda, zafer aşamasına geldiğinde bu kurtarıcı, temellerinde insan toplumunu sarsan ve altüst eden her suçu işleyen ve içinde taşıyan, insanlığın toplum dışına ittiği kişi olarak ortaya çıkar: O baba katilidir ve enest ilişki yaşamıştır. Sonuç, kendini meydana çıkarmada meydana çıkmanın karşıtıdır, iyi ve kötü hakkındaki hatasıdır. Sophokles'in dramını, sadece tek bir tarafı bilen insan Oidipus ve her şeyi mutlak anlamda pozitif olarak bilen tanrıların sözcüsü Teiresias'ın diyalogunu hepimiz bilirsiniz. Oidipus iyi hakkında bilgi sahibi olduğuna inanır. Ancak bildiği gerçekte iyiliği tam tersidir. Sıkı ve sağlam olduğuna inandığı zemini her ân tam tersi gibi görünebilir. Sophokles'in dramında, Teiresias ile olan diyalog bu acımasız soruşturmada olduğu gibi meydana çıkan Oidipus'un kendisidir. Buradaki Yunanlara dair en tipik şey budur. Daha sonra Oidipus zorunlu olarak kendi bedeninde her nasılsa öyle yani *avare* ve *kör* olarak yaftalanır. Kör, toplumdan sürgün edilmiş olarak oradan ayrılır. Ancak aynı zamanda insanın açıkta-olma gizemini gösteren kişi olduğundan muğlak hem lanetli hem de kutsal bir varlıktır. Sonunun, ölümünün ve mezarının önemi bundan ileri gelir.

Neden Yunan felsefesinin *mitik çerçevesinden* bahsedilir? Yunan felsefesi *insanlığın açıkta-olan* bu *özgün durumunun* en başından, bütünlüğün açığa çıkmış mevcudiyetinde yaşayan varlığın insan olduğu gerçeğinden başlar. Yunan felsefesi vesilesiyle bütünlüğünde dünyanın meydana çıkması bir bakıma mitosun bir devamıdır. Bütünlükle ilişki doğal olarak daha özerk hâle gelir ama az önce bahsettiğimiz muğlaklık Yunan felsefesinde de devam eder. Yunan felsefesi bütünlükle alışılmadık bir ilişki yaratır, yaygın hatanın ötesine, alışlagelmiş biçimde hareket ettiğimiz açıklığın ve bilinçsizliğin yarattığı eksikliğin ötesine, bizi bu açıkta-olmaktan uzaklaştıran şeyin ötesine geçmek ister. Bu nedenle, kesin olarak, bütüne ilişkin önemli bir belirginlik, ilk düşü-

nürlerin buna ilişkin sözü [vardır] ... Herakleitos'un dediği gibi: “*Logos* daima var olduğu hâlde, insanlar anlayışsız bir hâldedir, hem işitmeden önce hem de ilk kez işittiklerinde.”² (fr. 1); işitseler de işitmeseler de aynı kapıya çıkar. Ancak filozof kendini bu durumun içine sokar, korkunç tecrübelerinden sonra Oidipus'un bulunduğu yere ulaşır, düşüncesinin kuvvetiyle filozof karşı tarafa geçer. Her iki tarafın birliğini sağlar. Hangi iki tarafın? Gündüz ve gece gibi birbirine ait olan açıkta-olduğumuz dünyanın iki tarafıdır. Herakleitos'un öğretisi tam da burada yatar: Diğer türlü ayrı olan bu iki tarafı sürekli *bir arada* tutmak. Bu şu anlama gelir: *ἀρμονίᾳ ἁφανὴς φανεραὶ κρείττον* yani “görünmeyen ahenk görünen ahenkten daha güçlüdür” (fr. 54).³

Ancak daha da ilerli gidiyor. İnsanları uyuşukluklarından uyandırmayı bırakmadan soruşturan Sokrates bir devam ettiricidir. Sokrates'in kaderi, bir kez daha, insanları kışkırtan vizyonuyla cezalandırılması gereken bir kurbanın kaderidir.

Sokrates gibilerinin yaşayabileceği ve ölmek zorunda kalmayacakları bir adalet devleti üzerine büyük felsefi proje, zaten aynı zemin üzerine inşa edilmiş bir şeydir. Bu ne anlama gelir?

Burada devlet ve adalet üzerine insan düşüncesinin ilk temelleri atılır. Devlet ve adalet üzerine bu düşünce *gerçeğe* dönüşsün, daha sonraki toplulukları birlikte inşa etsin, Roma'nın devleti bir hukuk devleti kılma hedefinin oluşumuna katkıda bulunsun diye amaçlanmıştır. Bu girişim başarısız olduğunda, devleti her şeye rağmen adaletin ve bu dünyadan olmayan bir hakikatin ışığı altında konumlandırma hedefine yine yeni bir biçim verecektir. Hâlihazırda Avrupa dediğimiz tarihî oluşumun tarihi budur. İşte onun çıktığı yer burasıdır.

² Türkçesi: Herakleitos, *Fragmanlar* (2017), çev. G. Şar & E. Yıldız, İstanbul: Dergâh Yayınları. (Çev.)

³ Türkçesi: Herakleitos, *age*. (Çev.)

BELİRGİNLİK, SAPMA VE FELSEFENİN DOĞUŞU;
 ANAKSİMANDROS, HERAKLEİTOS, PARMENİDES,
 DEMOKRİTOS

Mitostan bahsederken mitosun ne olduğunu tanımlamadık, bu fenomeni açıklığa kavuşturmak için geliştirilen farklı teorileri açıklamadık. Bu sadece bilim disiplinlerinin değil, felsefenin de karşı karşıya olduğu en zor sorunlardan biridir kuşkusuz. Burada mitosun ayrıntılı bir teorisini sunuyormuş gibi yapmıyorum. Mitos ve dünyanın mitik vizyonu fikri sadece felsefe ve felsefi düşüncenin, hem sonrasındaki kullanımlarında hem de özgün biçimlerinin altında, *mitik* bir *çerçeve* olarak adlandırılabilir bir şeye sahip olduğu ölçüde bize önemli görünür. Felsefe *ex abrupto* [*ansızın*] başlamaz, sadece bir boşluğu dolduracağı manevi bir dünyaya girmez. Aksine manevi dünyada, filizlenmesine ve yayılmasına hem katkıda bulunan hem de onu engelleyen bir şeyin ortaya çıktığı bir şey vardır; her şeyden önce engel olan bir şey.

Otokar Březina¹ kendimizle kurduğumuz diyaloglarımızda yanıtların soruları öncelediğini, yanıtların sonsuz olduğunu, soruların kendi zamanını beklediğini söyledi. Bu bütünü önemli bir şeyi kavrayan çok derin bir açıklamadır. Sorular olmadan, felsefe düşünülemez. Bununla birlikte bir soruyu gözler önüne sermek, sormak, kesin olarak boş bir yer bulmak, bir bakıma orada olmayan bir şey bulmak demektir. Ancak felsefenin doğuşunda, mitos bir biçimde tüm

¹ Şair ve deneme yazarı Otokar Březina (1868-1929), Çek edebiyatında sembolist hareketin en önemli temsilcisidir. (Ed.)

dünyayı kaplar, önceden dünyanın bütün bir temsili, küresel bir imajı gibi bir şeyi geliştirmiştir. Mitosun *bütünlüklü* bir *dünya vizyonunu* ilk detaylandırmasını temsil ettiği de – bunu onaylayan filozoflar vardır– söylenebilir: henüz kendisi ve dünya arasına, anlaşılan dünya ve tahayyül edilen dünya arasına bir sınır çizgisini çizmeyi bilmeyen, sadece imgesel çeşitlilikte kavranan yalın biçimdeki ilk detaylandırma. Bu nedenle, yanıtlar gerçekten sorulardan önce verilir ve bu felsefenin sadece yayılmasını değil, aynı zamanda doğuşunu da engeller. Yine de diğer taraftan, felsefenin olumlu veçhesiyle bir çıkış noktası olması gerekir, onun yardımıyla soruları soracak ve onları yanıtlamaya çalışacak araçlara sahip olmalıdır. Bu araçları var olmayan, yani kendinde olmayan, bir şeyden çıkaramaz; onları varolan bir şeyden çıkarmak zorundadır. Kökeninde, ilkel olarak, felsefe –anlamı temelden dönüştürerek– araçlarını mitik dünyadan çıkarır.

Filozofların mit ve mitik düşünce üzerine düşünmelerine bir örnek olarak, Ernst Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ikinci cildinden bir pasaj alıntılatabiliriz:

Mitosun 'en ilkel' dışlaşmaları olan ürünler incelendiğinde bile, sadece varlığın yansmasıyla değil de kendine özgü şekillendirici etkinlik ve temsille uğraştığımızı görürüz. [...] Zihin, kendini kuşatan ve kendine egemen olan eşya dünyasının karşısına gerçekten bağımsız bir sembol dünyası koyar. 'İzlenim'in gücü karşısında, gittikçe daha açık ve bilinçli biçimde yeni bir etkin güç ortaya çıkar; bu güç 'ifade'dir. Fakat bu ortaya çıkış ilk başta bízatihi serbest zihinsel eylem özelliği taşımaz; tam tersine, belli bir psikolojik 'mekanizm' niteliğindedir. İşte bu aşamada, kendi bilincinde olarak özgür üretimleriyle varlığını sürdüren bağımsız ben mevcut değildir. Burada 'ben' ile 'dünya'nın sınırlarını belirleyen zihinsel süreçlerin eşiğinde bulunuruz. Bu nedenle göstergenin yeni dünyası, bilince tamamen 'nesnel' bir gerçeklik olarak görünmek zorundadır. [...] Bu yönüyle mitos,

zihnin, ‘verili’ olanın dışında attığı ilk adımlardan biridir ve bu anlama gelir. Fakat mitos kendi üretimleriyle gerçekliğin formuna yönelik bir adım daha atar.²

Burada öznel bakış açısına katılmadığım bir filozofu alıntılıyorum. Aslında tahayyül dünyasının bile, kendini bize gösteren bir şeyin kendini gösterdiği, kendini bize karşı olarak sunma anlamında nesnellikten mahrum olduğunu düşünmüyorum. Şayet hayalî çeşitlemeleri nesnel olarak görüyorsak, bunun gerçekten nesnel unsurları olmasından kaynaklandığına inanıyorum. Yazar kendi özgünlüğündeki dünya ile ikincil ve eksik görünüm moduslarındaki dünya arasında bir sınır çizibilme doğrultusunda ben’in kendisini bulması, kendi için keşfetmesi gereken manevi bir süreçten söz eder. Tüm araştırmacılar bir yandan mitosun insanlığın belirli bir kesiminin, bir insan grubunun, bir kolektivitinin insani ve sosyal dünyası olarak adlandırılabilir şeyin ifadesini içerdiğini söylemekte hemfikirdir; öte yandan da mitos, onları hayalî çeşitlemeler biçiminde kuşatmaktadır, bu her zaman anlamı tek tek mitoslardan anlaşılamayan, daha çok aynı temaların çeşitlemeleri olan diğer mitoslarla karşılaştırıldığında, hatta bazı örtüşen ve yayılan referansları kapsayan diğer mitoslarla karşılaştırıldığında, anlaşılabilen bir dizi özel temayı kapsamaktadır.

Yapısalcı sosyologlar mitosları böyle olağanüstü incelikli ve genellikle şaşırtıcı minvalde çözümler. Mitosun bir kurgu olduğuna yönelik sağduyunun bu hakikatiyle yetinmeyen bir kavrayışa yakın, nesnel bir meşruiyet, kendi gerçekliğini oluşturan nesnel bir yapı arar. Mitosta kendimizi yakın çevremizden –kullanım nesnelerinden ve olağan ihtiyaçlardan–

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Des mythische Denken*, 1925; trad fr. *La philosophie des formes symboliques*, t. 2: *La pensée mythique*, Paris, Editions de Minuit, 1972, s. 41-42. [Türkçesi: E. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2016, s.47-8. (Çev.)]

kurtarmamıza yardımcı olan kendine özgü unsur olarak kendini gösteren şeyi arar; dolaysız verilmiş olanı, özellikle duyulur [*sensible*] olanın reel boyutlarını aşan kavramaya yönelen, *bütünlüğünde reel* olanı kavramayı amaçlar.

Bizi ilgilendiren mitoslar her şeyden önce dünyanın kendini gösterdiği, bize içeriğinde olduğu kadar bütünlüğünde de görünen, dar ve temel bir ilişkisi olan gerçeklik olarak, insani temayı kendine özgülükte gösteren mitoslardır. Mitoslarda bu motif mitik modus üzerinden yani tamamen nesnel biçimde kavranır. Görünmenin kendisi belirli bir alan, belirli varolanların yetkinliğine ait bir gerçeklik olarak tasarlanır. İnsan orada daha ziyade bir katılımcı, gerçekte ona ait olmayan, onun yaratıcı yetilerine dâhil olmayan bir şeye ortak olarak bulunur. Öyle ki, görünme alanında insan kendine en uygun olanaklarının dışındadır. Buraya bir minvalde kabul edilse de bu alana erişimi olsa da, gerçeklikte bu alan kendininki değildir, insan ona ait değildir.

Modern filozoflar insanın bazen görünmenin varolanlara, şeyler dünyasına geçişini gerçekleştiren varlık olduğunu söyler. Mitos bunu tersinden anlar; insan kendisinin olmayan bir alana, kökeni itibarıyla evinde olmadığı bir alana girme cesareti gösteren varlıktır. Oidipus mitosuna bize bir örnek sunar. Bu mitik biçimde tasarlanmış görünme temasının tipik bir Yunan versiyonu olarak gördüğümüzden sıkça başvuracağımız bir mittir; bu tema bize hem poetik yaratım için hem de Yunan felsefesi için belirleyici görünmektedir. Oidipus mitosunu burada, Fransızların *le bouc émissaire*³ [*günah keçisi*] olarak adlandırdığı, belirli kült edimlere bağlı olarak sunulan modern sosyoloji minvalinde çözümlemeyeceğiz. Bu açıdan Oidipus, bazı toplumların gerçek hatalarını, kendi sıkıntılarını üzerine yüklediği ve bu kadar suçlan-

³ Çekçe metinde Fransızca yazılmış ifadeler Türkçe çeviride de bu şekilde bırakılmıştır. (Çev.)

dığı için, toplumdan sürgün edilen ve böylece onu arındıran varlıklardan biri olacaktır.

Božena Němcová'nın *La Grand-mère*'inde, iki öyküsünün –anlatı ve karşı-anlatı– yakın bağlılığı aracılığıyla, sunduğu zayıf ve bize yakın biçimde gün ışığına çıkardığımız *ev* ve *yabancı* arasındaki derin farkın mitik dünyadaki asli öneminden bahsettik. Yakın dünya denenmiş, devamlı tekrarlanan biçimlerde insan ediminin uzun geleneği tarafından onaylanan, sadece insanın varoluşu içine yerleşmesine ve ona, alışıldık olmayanın yarattığı sürekli tehdide rağmen, aldatılmayacak bir güvene sahip olmasına izin veren bir iyiliğin dünyasıdır; buradaki tehdit, köklenme biçimlerine uymayan ve Almanların *unheimlich*, *das Unheimliche* olarak adlandırdığı, mükemmelen tehdit eden dünyanın karanlık unsurudur. İkisi arasında yakın bir bağlılık vardır; bir bütün olarak dünya ancak sürekli bir gerilim ilişkisinde olan bu çift biçiminde keşfedilir. Hem evcilleşmiş hem de köklenmiş olanda bile, başka her ân parçalanabilir, evde zaman zaman uzlaşmamız gereken, kendimizi açıklamamız gereken yabancı unsurlar vardır.

Bu iki unsur, Japon mitoslarında ve yaşam biçiminde özellikle kesin olarak tanımlanmış biçimde gösterilir. Japon tiyatrosunda bir yerden ötekine gezen, köklü, esasında kırsal dünyasında Japon toplumunun çağdaş olmayan ama eski, geleneksel, yabancı, serseri, tuhaf unsurları temsil eden tipik gezgin aktörler fenomenini buluruz. Gerçekte bunlar, başkayı temsil etme ve böylece aşına olanı arındırma işlevini üstlenen *bouc émissairein* [*günah keçisi*], kurbanın zayıf görünümleridir. Ancak Japonların mitik dünyasında aynı şeyi daha yüksek bir düzeyde temsil eden ikinci bir örnek vardır: Bu hükümet, iktidar, egemen olandır. O aynı zamanda gündelik olandan çıkanların, *fascinosumu*, *mysterium tremendum* kendi içinde saklayanların, insanın önünde titrediği, adlandırılmayanın, hakkında konuşulamayanın, tabu olanın vb. bir temsilcisidir.

Oidipus mitosu da bu unsuru içerir. Oidipus'un orada olmaması gerektiği hâlde, orada olan bir varlık olduğu söylenebilir. Onun varoluş hakkı yoktur. Daha başlangıçta kâhin, en büyük korkunun cazibesiyle, tüm yalın temellerinde insanlığın yitmesiyle bağlantılı olarak, çocuğun öldürülmesi gerektiğini ilan etmiştir. Bu çocuk var olmamalıdır, yok edilmelidir.

Bunların hepsi Sophokles'te poetik biçimde yeniden anlaşılır hâle gelir. Kehaneti burada tekrar görüyoruz. Kehanet, *olan hakkında belirginliktir*. Kehanet gerçekte olanın temsidir, şeyler burada kendilerini olduğu gibi gösterir; burada şeylerin kendilerini gösterdiği tanrıların alanıdır, ancak burası insanların alanı değildir. İnsanlar bilmez. Onlar katılımcıdır, evet ama hangi anlamda? Onların bu dünyada kayboldukları anlamında. İnsan tanrıların *bildiği*, şeyler hakkında belirginlik kazandıkları dünyaya katılır ancak dünyaya bir *avare*, bir sapkın olarak; yolunu yitirerek dünyaya girer ve durmadan dolanır durur.

Çocuğa merhamet edenler dolanır durur. Çocuğu aldatan ve başkaları gibi kendini de çocuğun olduğu şey hakkında aldatan, onu evlat edinen babasıdır ve bu üvey baba gibi iyi niyetten, insanlığından, kalbi iyilikten aldatan herkes, kaderine bir minvalde temas eden kim varsa dolanır durur... Elbette Sophokles versiyonunda *bouc émissaire* fikri tüm saflığıyla sunulmaz. Bu şaşırtıcı dramın bazı esas kısımlarında çocuk kendini kontrol edemeyen, kendine hâkim olmayan, kendi içinde olana hükmedemeyen bir varlık olarak kendini gösterir. Tavırlarında kerameti ve ilahi bilgiyi meşrulaştırır. Kreon tarafından çağrılan ve Oidipus'un ihtiyatsız ve pervasız sorularıyla kışkırttığı, halk tarafından zorlanan Teiresias'ın ilk kez görüldüğü ve onun lanetli olduğunu yüzüne söylediği sahneyi bilirsiniz. İşte o zaman Oidipus'un tepkisinin, sadece Teiresias'a değil aynı zamanda Kreon'a ve etrafındaki herkese karşı olan öfkesinin patlak verdiğini görürüz. Bununla birlikte bu nitelik daha da derin anlamda

olumsuzdur: Onun içinde, onun kaderi aracılığıyla, içimizdeki insanda asılı duran temel tehdit gösterilmelidir.

Belirginlik tanrıların alanıdır. İnsan burada yolunu şaşırır, dolanır durur. Oidipus'a insanlıklarından merhamet edenler Oidipus'un kendisi kadar dolanırlar. Oidipus sadece babasını öldürmek ve annesiyle evlenmek gibi korkunç suçları işlerken değil, aynı zamanda görünüşe göre tamamen muzaffer olduğunda yani Thebes'i canavarın egemenliğinden kurtardığında da dolanmaktadır. O sahip olduğu bir bilgi sayesinde, tanrıların kendisine bahsettiği ancak *kendinin olmayan* bir belirginlik yardımıyla şehri özgürlüğüne kavuşturur.

Öyleyse bu dram tamamen kulaklarımıza genelde böyle paradoksal bir ses çıkaran bu Yunan bilgeliğinin bir örneğidir; hiç doğmamış olmak daha iyidir veya bu fenalık zaten gerçekleşmişse, olabildiğince çabuk biçimde insanın geldiği yere geri dönmesi daha iyidir. Oidipus için hiç doğmamış olmak veya kehanete göre olabildiğince çabuk ölmek gerçekten daha iyi olurdu. Buradaki belirginlik motifi budur. Belirginlik *karşımızda*, öteki tarafta duran bir şeydir; orada basitçe yolumuzu yitirdik, avare rolünü oynuyoruz.

Bu konuda, asıl çalışmasında klasik Yunan mitolojisine odaklanan ve mitosunu dayanak olarak tanımlamaya çalışan bir başka modern mitolog olan Karl Kerényi'yi hatırlamalıyız. Mitosların ve fablların işlevinin bir şeyi açıklamak, kökeni aydınlatmak olduğu sıkça söylenir. Mitosun etiolojisinden söz edilir, çünkü o belirli doğal veya insani olguların, ahlaki dünyanın fenomenlerinin kökenlerini açıklar. Ancak mitos öylesine hareketli –modern sosyologların haklı biçimde gösterdiği gibi– son derece değişken bir şeydir ki, çok çeşitli işlevleri büyük bir kolaylıkla üstlenir. Etiyolojik bir mitos kendisini doğal olandan ahlaki olana veya yarı tarihî fenomenleri yansıtan mitosa dönüştürebilir. Bununla birlikte, bu kurucu olma fikri bütünüyle reddedilemez. Burada hayalî bir biçimde ortaya çıkan ve gösterilen mitos,

gerçekliği belirli bir minvalde kendi içindeki belirli şeyleri *öne çıkarması*, vurgulaması anlamında tesis eder.

Anlatı yoluyla, bir olayı anlatan bir hikâye aracılığıyla yapılan bu açıklama ilk bakışta öyle değilmiş gibi görünür. Örneğin, Güney Amerika Kızılderililerinin ateşin keşfi hakkındaki mitoslarını ele alalım. Burada bir jaguar ve bir armadillo gibi karakterle karşılaşılır; jaguarın küçük bir oğlana nasıl merhamet ettiğini ve –konunun özüyle ilişkisiz gibi görünen– şeyler hakkında bir hikâye anlatır. Mitos bir hikâye anlatır. Neden? Etiyolojik olan nerede? Anlatı oldukça yalın biçimde mitosa has bir açıklama sunma modusudur. Örneğin mitos bize, aslında insanların artık ateşi kullanmalarının bir geçmişi, *zaten* orada olan bir şeye kök saldıığını söyler ve mitos [bunu] sadece kendi minvalinde vurgular. Bu tam anlamıyla *kurucu* olarak nitelendirilebilecek olandır. Bu belirli gelenek ve görenekleri, bir yaşam minvalini, etkinliklerimizin bir klişesini kurar. Doğal olarak değişikliğe açık bir klişe. Şayet bunu tezahür etme alanında, şeylerin sadece var olduğu değil, aynı zamanda keşfedildiği ve tezahür ettiği alanda, insanın barınması motifimize uygularsak, bundan *sapmanın* insana özgü *fundamental* bir *özellik* olduğu sonucu çıkar. Belirginlikte varolma minvalimiz, *bize ait olmayan bütüne* ilişkin belirli bir *belirginlik* çerçevesinde olan, bir yandan da kurtulamadığımız, hatta ilk bakışta anlaşılmaz olan bir minvalde dolanmamızın anlamını ve yolunu belirleyen şey, tam da bu avare dolanıp durmamızdır.

Kurucu [olma] fenomeni aynı zamanda mitosun doğası gereği geçmiş zaman [*temporelle*] boyutuna sabitlendiği anlamına da gelir. Geçmiş boyutu, belirli bir açıdan, reel şimdi olmayan boyutu, fiili olmayan boyutudur. Mitosun gözlerimizin önünde etkili biçimde yaydığı dünya imajı bütünüyle bu boyutta yer alır. Mitologların araştırmaları bize nasılı söyler ve mitosun yapı incelemesi genelde öngörülme, şaşırtıcı sonuçlara ulaşır. Lévi-Strauss görünüşte ilişkisiz, saçma olmasa da anlaşılmaz olan bazı mitik hikâyelerin ekseni ola-

rak, çiğ olan ile pişirme sürecinden geçen şey arasındaki zıtlığı gösterir. Bu nemli, taze, soğuk olanın ve karışıklarının zıtlığı anlamına da gelir; küflenip çürüyen ve ateşin yakıp dumana dönüştürdüğü arasındaki zıtlık bununla ilişkilidir. Bu aynı zamanda kültür dünyasıyla saf ve yalın biçimde verilmiş doğa arasındaki bir zıtlıktır. Bu minvalde, türlü türlü mitoslarda benzer motifleri keşfederek, dünyanın en farklı ve birbirinden en uzak boyutları arasında ilişkiler kurmayı olanaklı kılan, anlamlı bir eksen benzeri bir şey ortaya çıkar. Yemek pişirme olarak adlandırabileceğimiz süreç gök ve yer arasında aracılık yapma kabiliyetidir. Böylece daha sonra çeşit çeşit folklorik âdetleri, birçok düğün geleneği gibi, sadece anlaşılmaz kullanımlara dönüşerek indirgenen mitosları açıklar: Örneğin Fransa'nın bazı bölgelerinde küçük kız büyük olandan önce evlendiğinde büyük kız, düğün sırasında sıcak fırının üstüne oturtulmaması için tetikte olmalıdır.⁴ Bağlantıyı görüyor musunuz? Aksi takdirde anlaşılmaz olurdu.

Felsefe, insan ruhuna tamamen yeni bir olanak, gerçekleştirmemiş olabilecek ve insanlığın çoğunun, hatta son derece medeni olanların bile, bilmediği bir olanaktır. Felsefe, mitik tahayyülün alanı olan geçmiş boyutundan, kendi özgünlüğünde olmak ile yalın temsilin ikincil ve eksik biçimi altında olmak arasındaki mitik ayırmadan, düşünümün şimdiki zamana girmesiyle ortaya çıkar. Mitosun gözünde tanrıların alanı olan ve insanın buraya sadece yolundan saparak girdiği açıklık sadece anlatılan değil, sersemletici bir şimdinin tüm gücüyle *orada olan* bir şey hâline de gelir. Aynı zamanda insanın belirginlik alanında dolanması da sorgulanır: Tüm bunlar nedir? İnsan gerçek anlamda bütünlüğünde tezahür eden dünyada *olandır* ve bu tezahür eden dünya gerçekten orada *olandır*, bütünlük olarak mevcuttur; istenirse, dünyayı oluşturan tekilliklerin deneyimine aynı minvalde

⁴ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 1: *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, s. 340-341.

sahip olmasak bile, bütünlüğünde dünya deneyimine sahip oluruz. Görünen dünya en başından beri felsefenin sorunu-
dur. Genellikle ilk felsefenin *ἀρχή* [*arkhe*] hakkında, böyle
[bir] fundamental bileşen anlamında, soru sorduğu söylenir:
Değişken olanağının sayesinde, belirli bir anlamda hareket
etme olanağının sayesinde, dünya dediğimiz düzenli bütünü
oluşturmak için kendini farklılaştırır. Bu tezi desteklerken
görünen şeyler üzerine, ancak görünen dünyadan değil, te-
zahür eden dünya üzerine konuşmaktır. Felsefenin başlan-
gıcını karakterize eden şey, tam da onun, kendi sorusunu
dünyanın *açıklığından kaynaklanan* hayret verici olanın
karşısında sorması gerçeğidir.

Platon'un *θαῦμα ἀρχή τῆς σοφίας*⁵ derken veya Aristo-
teles'in insanların *διὰ τὸ θαυμάζειν*⁶ hayret etmekten, şaşkın-
lıktan felsefe yapmaya başladıklarını onaylarken kastettikle-
ri budur. Mitosta hayret yoktur, mitos hiçbir şeye şaşırmaz,
her şeyi önceden bilir. *Şaşkınlık* felsefenin karakteristiğidir;
şaşıklık tikel şeylerin gerçekliğine değil, bu gerçekliğin ken-
disinedir. Bu belirginlik, şeylerin orada olduğunun, görünen
gerçekliklerin gözlerimin önünde dünyada olduğunun *ger-
çeğine* ilişkin belirginliktir.

Ayrıca onları *yapılarında* ve *varlık-olmalarında* mey-
dana çıkarmak isteyen felsefe de bu gerçekliklerle olduğu
hâlleriyle her zaman ilgilenmelidir. Şeyleri varlığında, varo-
luşunda meydana çıkarmak, mitosun yaptığı her şeyden te-
melde farklı bir sorundur. Mitos bir şeyi haklı çıkarma, bir
şeyi açıklama, 'Neden?' sorusuna masaldan başka yanıt ver-
me olanağından çok uzaktır. Bu masalları anlatmak ne an-
lama gelir? Yanıt nedir? Nedir, çünkü zaten öyle olmuş idi.
Mitos daha ileriye gitmez. Bir zamanlar avlanmaya giden iki
arkadaş varmış ve bu vesileyle önemli bir şey olmuş, diyelim
ki ateşi geri getirmişler... Mitik açıklama burada biter.

⁵ *Theaitetos*, 155d.

⁶ *Metafizik*, A, 2, 982b, 12.

Felsefe yanıt vermenin tamamen başka bir minvalini bulmalıdır. Diğer taraftan da bu daha az ilginç ve fundamental bir olgu da değildir, felsefe en baştan beri hem bir şeyin kendini gösterdiği gerçeğini hem de tezahürün kendisini görür. Onları her zaman bütün bir belirginlikle ayırt etmeyi başaramaz ancak ikisinin farklı şeyler olduğunu görebilir. Bununla –dünyanın bir yandan *var olduğu* diğer yandan da *tezahür ettiği* gerçeğiyle– en temel kavramlarımızdan bazılarına nüfuz eden tekil bir *muğlaklığı* görür.

Bu, felsefenin doğuşundan beri öznel olduğu anlamına gelmez. Aksine bu açıklama, görünüşün ve tezahürün ilk ortaya çıkış modusunu insanın kendine ait olmayan, tanrılara ait olan bir alana düşüşünde aramanın, mitos tarafından temsil edilen aşırı nesnelliğin doğrudan bir sonucunu nasıl aldığını amaçlamaktadır. O hâlde burada hiçbir öznelcilik unsuru, kişinin kendi içselliğine veya içsel deneyimlerinin süreçleri hakkında hiçbir düşünüm yoktur. İnsanın kendisi sadece bu keşif sürecinde keşfedilir, o da bu dünyanın ayrılmaz bir parçası olarak, şeyler arasında [bir] şey *olarak tezahür eder*. Bu, ilk felsefenin sadece şeylerin yapısına dair bir araştırma nazarında anlaşılabilceği anlamına da gelmez. Felsefe sadece onun için *tezahürün yapısı* sorusu ortaya çıktığı sürece, şeylerin yapısını araştırmaya koyulabilir, aksi mümkün değildir.

Bu olmadan felsefenin doğuşunu anlayamayacağız; Anaksimandros'un, en eski felsefi söz yerine geçen bir sözünü, defalarca çözümlediğimiz ve onun hakkındaki derin düşünmeyi asla bitiremeyeceğimiz bu ünlü *dictumu* [deyiş] anlayamayacağız. Bu tamamen sahih olmasa da daha sonraki yazarlar tarafından aktarıldığı hâliyle şöyle ifade edilir: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι*⁷ *κατὰ τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δικήν καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς*

⁷ “Şeyler nelerden meydana gelmiş ise yok oluşları da zorunlu olarak onlara olmalıdır...” [Türkçesi: *Fragmanlar: Thales, Anaksimandros, Anaksimenes*, çev. G. Şar & Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019. (Çev.)]

ἀδικίας κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν. Sahih olan belli ki κατά τό χρεών'dan [*kata to khreon*] başlayan kısımdır: “zorunlu olarak, çünkü onlar adaleti ve birbirlerine karşı adaletsizliği”⁸ τῆς ἀδικίας yani ἀδικία için, κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν⁹ –işte birden böyle şeylerden söz ediliyor. ἄπειρον [*aperion*] sözcüğü de sahihtir. Uzun bir dönemin başlangıcına, bunu alıntılaman yazan, “ἀρχήν τῶν ὄντων τό ἄπειρον”¹⁰ yerleştirir. Ἀρχή [*arkhe*] kuşkusuz daha sonraki bir terimdir, büyük bir ihtimalle Platoncu-Aristotelesçi felsefeden gelir. Bununla birlikte ἄπειρον [*aperion*] belli ki sahihtir. Neden ἄπειρον? Ἀπειρον bir madde değildir, yapısını çözümleyebileceğimiz herhangi bir şey değildir; söz konusu olan daha çok bir niteliktir. Ancak niye ἀρχή denir? Her şeyin en uygun ilkesi ἄπειρον'dur. Ἀπειρον nerede? O kendini keşfeden, kendini gösteren, bizi daima çevreleyen ve içinde bulunduğumuz bu dünyadadır. Dünya sınırsız doğru uzanır; sınırsız, hiçbir tekil şeyin o olmadan kendini gösteremeyeceği bir şeydir. ‘Bu’ kendisini asla bize kendinde göstermez, her zaman daha da uzağa uzanan *bir çevrede* bize görünür. Nereye? Nereye doğru? Tüm bunlar neyin içinde? Her şeyin onu diğerlerinden ayıran, sırayla ana hatlarla vb. sınırlanan çeperi vardır ve bu böyle [sonsuz kadar] devam eder... Sonu olamaz. Her zaman bir şeye sahip olacağız, bu şeyin bir sınırı olacak ve her sınır her zaman daha ileriye yönelir... Ἀπειρον tüm bu sınırlamayı *olanaklı kılan* şeydir. Anaksimandros’un sözü ancak bu minvalde anlaşılabilir; tersi biçiminde, sanki orada ἀπειρία [*apeiria*] niteliğine sahip bir töz [*substance*] varmış gibi, anlaşamaz.

Sınırsız olarak bütünlük, her tek tek şeyde bir minvalde mevcuttur, dolayısıyla bu διδόναι δικήν και τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. Her tekil şey sadece yeniden yok olmakla kalmaz, aynı zamanda her biri kendini açar, çünkü bir başkası ken-

⁸ Türkçesi: Age. (Çev.)

⁹ “adaletsizliği, zamanın düzenine uygun olarak verirler” [Türkçesi: age. (Çev.)]

¹⁰ “Her şeyin ilkesi ἄπειρον'dur [*aperion*].”

dini örter ve geri çeker. Her şey yakından uzağa, mevcudiyetten yokluğa, bizatihi mevcudiyetten eksik moduslardaki mevcudiyete geçer. Bunda, mevcut şeyin diğer şeyleri bastırarak tevdi ettiği, *ἀδικία* [*adikia*] vardır. *Ἀδικία* adaletsizliktir ancak Anaksimandros bunu burada ahlaki anlamda anlamaz. Kendisi için şimdi olarak şimdi hakkında sorgulaması açısından son derece önemli bu şeyi, bu mitik minval dışında açıklamanın yolu yoktur, düşünür şu sözcükleri kullanır: *ἀδικία δίκη, δίδόναι τίσιν καὶ δίκην*.

Biraz ilerlemek için Herakleitos'tan birkaç fragman daha ele alalım. Bildiğiniz gibi, Herakleitos'un sözleri Delphili Apollon'un kehanetlerinin yankısıdır. Bu kehanetlerin Delphi'ye nasıl ulaştığını da bilirsiniz: İçinden sersemletici gazlar yükselen bir yarığın üzerinde üç ayaklı bir iskemlede oturan rahibe tiz çığlıklar attı, Delphi rahipleri onu dikkatle dinledi ve mitik dünyadaki, açıklıktaki dünyadaki tanrıçaya, bu kahinvârî ilaheye yöneltilen soruları tutarlı yanıtlara çevirdiler. Şayet rahibe kehanetleri dile getirebilirse, kehanette bulunabilirse, haber veren rüyalar vb. iletebilirse, bunun nedeni kesin olarak her şeyin bütünlüğünde ona tezahür etmesidir, onun için bütün dünyanın kendi özgünlüğünde tecelli etmesidir. Herakleitos'un kitabı –en azından bildiğimiz kadarıyla– tamamen bu üslup üzerine tasarlanmış sözlerden oluşmaktadır. Elbette Herakleitos son derece rafine bir nesir kullanırken, Delphi kehanetleri manzumdur. Bununla birlikte onun fragmanları Delphi kehanetlerinin tüm muğlaklığını korur; başka şeylerin yanı sıra, anlamı değiştirmek için noktalamayı değiştirmek –ki o çağda hiçbir noktalama kullanılmadı– yeterlidir. Düşünür Delphili ilahenin işlevini üstlenir: O artık *bütünlükteki açıklık işlevine* ait olan kişidir.

Aynı zamanda insanın dolanıp durduğunu, insanın açıklık dünyasına her zaman kendisine tahsis edilmiş bir yere ulaşmadığını da elbette bilir. İnsanlar başlangıçta, bütünlükte dünya hakkında belirginliğe sahip değildi. Dolanıp durmak insanlar için gerçekten karakteristiktir. Sophokles'in Oidipus

hakkında söylediği genel olarak insanlık durumunu yansıtır. Dünyanın kendisini bize her zaman tek taraflı, her zaman sadece bizim öznel bakış açımızdan göstermesi fundamental bir olgudur. Ancak bu, henüz bizim *öznel* bakış açımızdan [bir] anlam ifade etmemektedir. Öznel, kendi *nesnelliğine* sahiptir. Egemenin bakışı, tebaasının bakışından farklıdır; savaşçının bakışı, yağmaladığı mağdurunkinden farklıdır. Tüm bu bakışlar, çağdaş fenomenolojinin dilinden konuşmak gerekirse, bize çevremizde neyin esas olduğunu, neyin bizi talep ettiğini ve bizi çağırdığını ve bizi kayıtsız bırakan şeyleri seçme şansı tanıyan özgür kararlardır. Dünya bize kendini her zaman bu veçhelerden gösterir. Bu, insanın sapmasından ileri gelir, *biz bütünlüğünde dünyayı görmeyiz*.

Şimdi şunu diyen Herakleitos'u ele alalım: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ* (fr. 1). *Τοῦ δὲ λόγου* –burada hangi *λόγου* 'yu [*logou*] düşünür? *Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ* –“*λόγος* [*logos*] daima *ἀεὶ* [*aei*, var] olduğu hâlde.”¹¹ Bu sözler pek çok biçimde yorumlamaya elverişlidir. *Ὁ δὲ λόγου* burada kitap anlamına gelebilir; bu muhtemelen Herakleitos'un kitabını başlatan fragmandır. Şu tanıklık da bu yorumu destekler: “Çünkü bu sözler, sonsuz olsa bile” –veya daha doğrusu ‘daima’, ‘sonsuz’ buraya pek uymuyor, daha doğrusu– “daima olan bir şeyle ilişkili olsa da, insanlar ne –bu sözleri– işittikten önce ne de kulaklarına ulaştıktan sonra anlayış kazanırlar.” Onlar ne okumadan önce ne de okuduktan sonra anlayacaklar. “Çünkü her şey ona [*logosa*]¹² göre meydana geldiği hâlde, onlar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da, onun acemisi gibidirler; öyle ki ben her bir şeyi *φύσις*'ine [*phusis*, doğa]¹³ göre birbirinden ayırarak ve ne

¹¹ Türkçesi: *Fragmanlar* (2017), çev. G. Şar & E. Yıldız, İstanbul: Dergâh Yayınları. (Çev.)

¹² ‘*λόγον*’a. Çeviride ‘*Logos*’a’ olarak yazılmış olsa da Patočka burada ‘à lui’ olarak yazdığı için ‘ona’ biçiminde çeviri değiştirilmiştir. (Çev.)

¹³ Çeviride ‘*doğasına*’ olarak yazılmış olsa da Patočka burada Eski Yunanca sözcüğü kullandığı için çeviri değiştirilmiştir. (Çev.)

durumda olduğunu belirterek gözler önüne seriyorum. Tıpkı uyurken unuttukları gibi, başka insanlar da uyanırken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar.”¹⁴

Herakleitos *διαίρει ἕκαστον κατὰ φύσιν* –işte en önemli olan şey burada: *κατὰ φύσιν*, *φύσις*’e göre [yani] her şeyi varlığına [doğasına] göre ayırır. Şeyin varlığı nesnel bir yapı değildir, bu kendini gösteren bir varlıktır, bu *görünen varlığın* yapısıdır. Herakleitos’a göre varlık kendini gerçekten olduğu gibi gösterirken, başkaları şeyler hakkında konuşmaya çalıştıklarında tecrübesiz, uyuyan, yani kör insanlar olarak görünürler; şeyler onlara *φύσις*’lerinde, yani onları bir bütün yapan şeyde tezahür etmez. Herkes onları olsa olsa rüyada gördüğümüz gibi görür. Ancak rüyalarda gördüğümüz her zaman kısmidir, türemiştir, ikincildir, sahil olmayandır. Herakleitos’un iddiası bir *bütünlük* [*totalité*] iddiasıdır.

Örneğin *ἃ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός* (fr. 64) –“her şeyi yıldırım yönetir”¹⁵– gibi diğer sözleri de nesnel bir açıdan, filanca şeyin yapısıymış gibi anlamak yanlış olacaktır. Yöneten, bu *κεραυνός*’tur [*keraunos*], yani şimşek, mevcut-olmaklıktır [*présenteté*].

İlk fragmana dönelim. Onu yorumlamayı hiçbir zaman bitiremeyeceğiz. Örneğin *λόγος*’u [*logos*] ele alalım –buradaki bu sözcük Herakleitos’un yazıyor olduğu kitap anlamına gelir ama aynı zamanda bu epey konuştuğumuz *λόγος*’tur, *λέγειν* [*legein*] ile ilişkili olan Latince *legere* yani derlemek, toplamaktır. *Πολλοί*’nin [*polloi*], dağılmış çokluğun deneyiminde, sadece fragmanter olanı, sadece özel bakış açısından görüleni toplamak, işte bu *λόγος*’tur.

Ayrıca virgülü koyduğumuz yere bağlı olarak *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ* veya *ἀεὶ ἄζύνετα γίνονται ἄνθρωποι* okumamıza olanak tanıyan bir muğlaklık da vardır. Pyhtik bir kehanet gibidir bu; *ibis redibis non morieris*, virgülü koyduğumuz

¹⁴ Türkçesi: Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. G. Şar & E. Yıldız, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017. (Çev.)

¹⁵ Türkçesi: Herakleitos, age. (Çev.)

yere bağılı olarak, *redibis nondan* sonra veya *redibis* ile *non morieris* arasına [gelebilir]. Burada da olası iki çeviri vardır. Ya: “Bu *logosun var olduğunu*, insanlar asla anlamıyor.” Ya da: “Bu *logos sonsuz olduğundan*, insanlar onu anlamıyor.”

Aynı şeyi ifade etmenin sadece iki farklı minvali olduğu söylenebilir ancak Herakleitos bu iki ifadeyi dikkate almamızı ve bununla aynı şeyin iki yanını veya iki unsurunu anlamamızı ister: Bir yanda *logosun* tam olarak ne ise o olan *varlığı*; diğer yanda, *logosun daimiliği* ve insanların, bütünlükte bir belirginlik olmasına rağmen, dünyanın sadece var olmasına değil aynı zamanda bütünlük olarak kendini göstermesine rağmen, tekil şeylere kendi özel yaklaşımlarının sınırların içerisinde zorunlu olarak kapalı kaldıkları gerçeği. Elbette sadece felsefe gelip bize şöyle dedi diye, kendimize has dünyamızdan kopmayacağız: Bu *özel* dünyalar *sadece bir physis*’in parçalarıdır. Bununla birlikte burada gösterilenin, tekil şeylerin tezahürünün bütünü açıklığından derinden farklı olduğu temel bir önemi vardır. Bütünün mevcut-olmaklığı [*présenteté*] *durağandır*. Elbette bunun nedeni, bütünlüğün hiçbir zaman bir şey olarak önümüzde olmamasıdır, bütünlük bizim için her zaman şeylerin bize görüldüğü merkezin *dışındadır*, bu değişmeden duran bütünlük şeylerin görünüşünün ve tezahürünün içerdği değişimin ortasında *durağandır*. Orada tekrar batmak üzere ortaya çıkan şeyler devamlı değişse de ufuk nasıl duruyorsa, bütünlüğünde duran dünyanın mevcut-olmaklığı da öyle *durağandır*. Bu *ἀεὶ εὖν*’un [*aei eon*] olduğu yerdir; tezahürün, *δική* [*dike*] ve *ἀδικία*’yı [*adikia*] içeren tekil şeylerin tezahürü ve yakın, uzak vb. bildiğimiz her şeyi içeren tezahür sürecinin tamamı yerine, bir kez ve herkes için tezahür olarak kendini gösterdiği yerdir. Elea felsefesi daha sonra, kesinlikle radikal bir biçimde, özün [*essence*] bu farklılıktan kaynaklandığını iddia eder.

Elea felsefesi bize şunu söyler: Bütünlüğe, *τὸ εὖν* [*to eon*], olumsuzlama asla uygulanamaz, ona ‘değil’/ ‘olmayan’

[*non*] yüklenemez. ‘Değil’ sadece dünyanın içindedir. Ancak *τὸ εὖν* [*to eon*], varolanların varlığı tam da bu bütündür ve sonuç olarak ‘değil’ onun için var değildir. Eleacılık sadece bu unsura odaklanır, böylelikle her şey bir aradadır. Olumsuzlama burada olanaksızdır ve bu bilen insanı sarsılmaz gerçeğin merkezine, *ἀλήφειης ἀτρεμής ἦτορ*’un merkezine, hakikatin sarsılmaz yüreğine götüren fundamental yoldur. Bu bakış açısından, Parmenides’in neden öyle söylediğini, daha doğrusu, tanrıçanın Parmenides’e neden söz ettiği –bu mitik nesnelcilik çok önemlidir– ona yaklaşp ve elini uzatıp, hakikat âlemine, açılmış olanda tezahür eden bütünlük âlemine kendisini neden buyur ettiği anlaşılacaktır: “Mecbursun şimdi her şeyi öğrenmeye –*ἀλήφειης εὐκυκλεο ἀτρεμής ἦτορ*, hem yusuvarlak [iyice-ikna-edici] hakikatin sarsılmaz yüreğini, *ἡδέ βροτῶν δόξαι, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀλήφης*, hem fanilerin kanılarını ki o *πίστις* [*pistis*], kanılarda hakiki güvence yoktur.”¹⁶ Çeşitliliği ve renkliliği içerisinde kanının alanı, tekil şeylerde, yakın çevremizde bizzat mevcut olan gerçekliklerdeki tezahürdür; şiirin ikinci kısmı bununla ilgilidir ve bu ikilik oldukça doğal biçimde açıklanmaktadır. Ancak, bu varlık denilen şey değildir, bunlar *βρότων δόξαι*’dır [*broton doksai*], bu *ὥς τὰ δοκούντα χρὴν δοκιμός εἶναι διὰ παντός πάντα περόντα*, görünüşün tüm varoluşu bir uçtan diğer uca nasıl geçtiği, ona nasıl nüfuz ettiğidir.

Elealı Parmenides ve Elealı Zenon *daimi olarak aynı* olanın, kendini sürekli özdeş olarak gösterenin sadece varolan olduğunu ilk ilan edenlerdir. Ancak o zaman bu bakış açısından ve yaklaşık olarak aynı çağlara tekabül eden Yunan düşüncesinden başlayarak –başka bir düşünce etkinliği yaratan Yunan matematiğini de hesaba katarak– varlıkların kendi iç yapılarında kavranması gibi bir şeyi geliştirmişlerdir. Bu, ancak o zamandan sonra ortaya çıkmıştır.

¹⁶ Türkçesi: Parmenides, *Fragmanlar*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019. Alıntı içindeki Eski Yunanca sözcükler Patočka’nın aktarıldığı biçimde eklenmiştir. (Çev.)

Oradan, yani göstermeye yeltendiğim bu başlangıçtan itibaren, görüldüğü gibi, kendini gösterdiği gibi, gözlerimizin önünde açıldığı gibi dünya sorununa başlanır ve şu soru aracılığıyla: “Bu nedir?” ‘Olmak’ ne anlama gelmektedir? “Nedir?” ne anlama gelmektedir? “Niye [öyle]dir?” sorusundan farklı nedir?, vb. Kendi gerçekliğinde dünya üzerine düşünümüne başlamak için zorunlu olan belirli kavramların ikili anlamından, başladığı *muğlaklıktan* konuştuk. Bu muğlaklık, bu arada, hareket kavramına da dokunuyor. Hareket bir taraftan dünyevi bir gerçekliktir, belirli bir kalıcı nesneden sürekli bir dizi uzam ve zaman aşamalarından geçiştir veya bu bir süreçse, nitelik ve zaman aşamalarından geçiştir. Diğer taraftan, görünme de harekettir. Hareket, görünmenin, yaklaşmanın ve uzaklaşmanın, mevcudiyete gelmenin ve şimdinin dışına çıkmanın belirli aşamalarından geçiştir.

Muğlaklık bütün bir temel kavramlar, sorular ve yanıtlar dizisine özgü olduğundan, bu ilk başlangıçtan itibaren, iki veçhesi birçok kesişme noktasına sahip olan, ancak en güçlü kılığında Yunan felsefesindeki iki büyük adın oluşturduğu çift tarafından temsil edilen ikili bir düşünce hareketine yol açar: Demokritos ve Platon.

Demokritos bütünüyle tutarlı bir biçimde, bir bütünlük yani sonsuz olan soruşturması yönünde (Aristoteles’in onu, mutlak biçimde varolan her şey hakkında yazan ilk kişi olarak nitelendirmesine olanak tanıyan) görkemli bir başlangıç yapan ilk kişidir. Demokritos matematiğin ve gördüğü her şeyi değişmez ve sonsuz olarak gören geometrinin sonsuz araçlarını dünyadaki gerçekliğe uygulayarak, felsefe kavramını *bilim* olarak ve eğer istenirse, bilimsel açıklama sistemi olarak kurar. Demokritos için felsefenin anlamı dünyadaki varolanların yapısıdır. Doğal olarak da, onların sahip olduğu *sonsuzla* ilgilenir. Sonsuz nedir? Kendisi böyle adlandırmasa da *ἀρχή* kavramı bize Demokritos’tan gelir.

İki *ἀρχαί* vardır: *Ἀπειρον* boş, homojen, izotropik geometrik uzay vb.; kendi içinde hareket edebilen, ancak kendi-

lerinde kesinlikle değişmez, sonsuz ve bu nedenle yapıların olası temellerini kuran τὰ ἅτομα [*ta atoma; atom*].

Demokritos'un nazarında da insanın hakikat dünyasına girişi temelde bir sapmadır. İnsanlar bilmez. Sextus Empiricus buna tanıklık eden birkaç fragman aktarır: Γίγνωσκειν τε χρὴ ἀνθρώπων τοῖδε τοῖ κανόνι ὅτι ἐτεῆς ἀπὴλλακται (fr. B6). Δηλοῖ μὲν δὲ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεεῖ οὐδεν ἴσμεν περὶ οὐδενός ἀλλ' ἐπὶ ῥύσμιν ἑκαστοῖσιν ἢ δοξίς.¹⁷ (fr. B7) Ἐτεεῖ μὲν νῦν ὅτι οἶον ἑκαστον ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν οὐκ ἐστὶν οὐ σὺνισμεν, πολλαχῇ δεδῶλται.¹⁸ (fr. B10)

“Bu açıklamalara, bu nedenlere dayanarak ἐτεῆ'nin, doğru olanın, şeylerin gerçekte hangi minvalde olduğunun bilincinin insana yabancı olduğunu, insanın bakışına yabancılaştırıldığını görebiliriz.” (B6) Üstelik Demokritos sıkça φύσις'in ἐν ἄβυσσῳ [*en abusso*] olduğunu yani *phusis*'in derinde saklı olduğunu söyler. Karl Marx da dâhil bazıları Epikuros'unkinden farklı olarak Demokritos'un düşüncesinin kendi içinde kuşkucu bir unsuru içerdiği sonucuna vardı. Demokritos'un düşüncesindeki en ustaca tersine çevirme şurada yatar: Normal insan, Herakleitos'un çoğu insan için söylediği gibi, ἐτεῆς ἀπὴλλακται'dir [*etees apellaktai*], ancak filozof bizi terimin geçerli anlamıyla görünür olanın alanının ötesine geçirerek, hareketin bütün gerçekliğini tezahürden açıklığa dönüştüren derin bir ayrım yapabilir. Geometri bize görünenin sınırlarını nasıl geçeceğimizi öğretir. Örneğin rakamların benzerliği ilkesini ele alalım. Anaksagoras'ın sözü tanındıktır: ὁψις γὰρ τῶν ἀδελῶν τὰ φαινόμενα, belirgin olmayanı, τὰ φαινόμενα [*ta phainomena*], görünüşler aracılığıyla görürüz. Kuma üçgen çizdiğimiz üçgen buna benzer bütün üçgenler için, hatta görünmez

¹⁷ “Kuşkusuz bu argüman gerçekte herhangi bir şey hakkında hiçbir şey bilmediğimizi, sanırım her bir insan için akış hâlinde olduğunu ortaya koyuyor.” [Türkçesi: Leukippos & Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, der. & çev. C. C. Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019. (Çev.)]

¹⁸ “[Duyularımızla] Her bir şeyin gerçekte nasıl olduğunu bilmenin imkânsız olduğu anlaşılacaktır.” [Türkçesi: Age. Alıntının başındaki köşeli parantez, Patočka'nın aktarımına uygun olması için eklenmiştir. (Çev.)]

olanlar için de geçerli olan teoremleri göstermeme olanak sağlar. Böylece geometrik analogi ilkesi aracılığıyla görünmez olana kadar ulaşabilirim. Görünmez bir yerde bir sonu olduğu, bu geometrik soyutlamanın gerçekliğe uygulanmasının bizi hiçbir zaman karşıt sürece, sentez sürecine vardırma-yacağı gerçeğinden bellidir. Şayet büyükten küçüğe ilerleme süreci, bölünme süreci fiilen sonu olmayana kadar devam etseydi, onu tersine çevirmemiz imkânsız olsaydı, atomların bir araya gelmesinden başka bir şey olmayan dünyanın gerçekliği de imkânsız olurdu.

Ancak bu durum bizi kısmen ilgilendirir. Bu çerçevede Demokritos'un tüm sistemini, insanın her şeyin yapısını gerçek anlamda sistematik bir açıklama yapmasına yönelik bu ilk şaşırtıcı girişimini göstermemiz imkânsızdır. Söylediklerimizin pek azı, bu sistemin bir mitostan bambaşka bir şey olduğunu göstermeye yeter –bu *bilim*dir. Burada bizi ilgilendiren şey bu düşüncenin antropolojik yönüdür. Demokritos bir materyalisttir, maddeyi mutlak olarak değişmez bir şey, kendinde olan, olduğu gerçeğinden başka hiçbir şeyle belirlenmeyen, başka hiçbir anlamı olmayan bir şey olarak kavrar. Atomların bu mekaniğinin, olası birleşmelerinin, vb. altında yatan şey, işte budur. Bu düşünür neden böyle bir sistem kurar? Onu burada ilgisini çeken nedir? Onun için cazip olan nedir? İnsan zihni açıklamaya susamıştır, bu kesin bir şeydir. Peki, bu susuzluk nereden gelir? Demokritos'taki yanıt başka herhangi bir filozofta olduğundan daha açıktır.

Demokritos'un susuzluğu, ilahi olana karşı bir susuzluktur, çünkü ilahi olan sonsuzdur, sabittir, *ἀεί*; Demokritos bu yüzden şöyle der: “Anlamaya, ruhun işlerine ihtimam gösteren, ilahi olana ihtimam gösterir; başka şeylere, pratik şeylere, özellikle bedenle ilgili şeylere ihtimam gösteren, sadece insani şeylere ihtimam gösterir.”

Bununla bağlantılı olarak, Demokritos bütünlüklü bir ahlak, bütünlüklü bir kendini keşfetme, kendi kendini arama teorisi yaratır. Kişinin kendi ruhu da bu süreçte ona kendini

gösterir. Kişinin kendi ruhu, ebedî olanı aramak için yola çıkan ve ebedî olanın bakışı ve idaresi altında evreni daima kat eden ruhtur. *Τὴν ἀλήθειαν*'ı [*ten aletheian*] görmek isteyen, şeylerin açıkta olmasını görmek isteyen bu ruh için ilk kural bakışının ve içsel tözünün mutlak saflığını korumaktır. Bu nedenle Demokritos'ta, Platon'un *Gorgias*'ında bulacağımız şu sözleri okuyoruz: "Haksızlığa uğramak, onu işlemekten daha iyidir. Tanınmış bir adam, iyi bir adam olarak görülmeyi değil, öyle olmayı kabul eder." Demokritos'ta ebedî olana yönelik atılım, kişinin ruhunu keşfetmesine, ruhun bakımına götürür. Ruhun bakımı Demokritos'ta kendi bütünlüğündeki evreni ve onun yapılarını açıklamanın muzaffer ilerleyişine giden yolu açan kapıdır.

Bir dahaki sefer göreceğimiz gibi Platon'da ruhun bakımının başka bir modalitesi daha vardır, bu olduğu hâliyle görünüşten başlar ve esas olarak Demokritos'unkinden ayrılır. Demokritos'ta ruhun bakımı esas olarak özel, bireysel bir iştir. Demokritos aile bağlarına ve toplum bünyesindeki hırsa karşı bu yola çıkmak isteyeniyi uyarır: Kendinizi kamu işlerine adamamalıyız, içlerinde bizi cezbeden şeylere teslim olmamalıyız. Platon'da evrene bakışın ve ruha ihtimam göstermenin tamamen başka bir modusta konuşlandığını göreceğiz.

İki düşünürde de ruhun ne olduğunu, bütün gelenekte olduğundan fundamental olarak artık farklı bir şey hâline geldiğini görürüz. Demokritos ve Platon'dan önceki gelenekte, ruh esas olarak *başkanın* bakış açısından kaynaklanır. Bu gölge ruh, bu imaj ruh, yaşamını sürdürmek için mumyalaanmış bir beden zarfına, yontulmuş bir imaja, söze, yazıya, yazıta vb. gereksinim duyan ruhtur –bu başkası için benim. Gizemlerin ruhu da başka için ruhtur, Eleusis [gizemlerinde] yerine getirilen organik döngüde kendini yenileyen bu ruh, yeniden doğan doğadaki her şeyde, aynı şeyin sürekli yeni veçhelerde yenilendiği, yeni başakların büyüdüğü, Adonis'in geri döndüğü vb. olgularda yer alan bu ruhtur.

Aynı başağın yeniden orada olması ne demektir? Geriye

gelen şey, biçimdir. Ancak biçim benim gördüğüm bir şeydir; biçim, benim olan ruh değil, başka için ruhtur. Olduğum ruh ilk kez Demokritos'ta ve Platon'da ortaya çıkar. Ebedî olanla temasta yaşayan ruhtur. Demokritos'ta ruhun sadece kısa bir süre yaşadığı gerçeği önemli değildir, zira ebedî olanla temas insanda ve ilahilikte özdeştir; ilahi olan bu temastan başka hiçbir şey değildir. Bu nedenle bu ruh, kendisini oluşturan atomlara ayrılrsa bile, bir anlamda, kendisi ebedîdir. Bir daha-ki sefere Platon'da ne olduğunu göreceğiz.

Burada, bu ruhun bakımı felsefesiyle oluşturulan şey Avrupa yaşamını özel kılacak şeydir. Görünüşlerine rağmen bu tezin idealist bir yanı yok. Felsefenin ne dünyanın itici gücü olduğunu ne de bunun için herhangi bir şansı olacağını iddia ediyorum. Ancak bu böyle. Bu insani olasılık olarak ortaya çıkar çıkmaz diğer tüm insani olasılıkların alanına girer. Belirginlik anlamında felsefe bütünlükteki dünya hakkında radikal bir düşünüm olarak, tüm görünüşüne göre, hiçbir zaman gerçekleşmedi ve gerçekleşeceği de hiçbir biçimde belli değildir; felsefe insanın tüm bu diğer olasılıkları düşünmeye zorlar. Böylelikle felsefe, felsefe-olmayanın kendisini, düşünümünden öncekinden farklı bir düzeye ve duruma getirir. Felsefenin görevi bundan başka bir şey değildir. Felsefe bir fikirdir. Bu fikir, bu hâliyle, bireylerin ve zamanların felsefenin başlangıcından beri neler olduğunu anlama, belirli bir gelenekle yeniden bağlantı kurma ve muhtemelen onu devam ettirme, tekrarlama kapasitesine bağlıdır.

Bu fikir, bireylerin ve zamanların felsefede başlangıcından beri neler olup bittiğini anlama, belirli bir gelenekle yeniden bağlantı kurma ve muhtemelen onu devam ettirme, tekrar etme kapasitesine bağlıdır. Avrupa topraklarında doğan bu olasılık, Avrupa yaşamının sadece kendine özgüllüğünü, özerkliğini değil, aynı zamanda sürekliliğini de barındırır. Avrupa olarak Avrupa ruhun bakımı temasında doğdu. Yeniden unutulmasına göz yumduğu için de can verdi.

Mitostan düşünöme geçişı ifade eden uyanıştan bahsettik. Mitos ilk bakışta pratik olana göröndüğü kadar dışsal değildir, basit bir kurgu, bir masal değildir. Aksine pratik yaşama çok yakındır, takvim gibi bir şeyin mitik köken tarafından sunulması buna kanıttır. Ritüele bağılı olması, mitosun saf ve yalın kökenlere yönelik bir ilgiye –belki de sadece ikincil bir ilgiye– indirgenemeyeceğini gösterir ancak temel işlevi, insanlara ayaklarının altından kaymayacak *sağlam* bir *zemin*, bir kanaat zemini, sanki gayet açılmış gibi içinde hareket ettikleri, hiçbir bireyin eseri olmayan nesnel ve verili bir çerçeve olarak herkes tarafından hissedilen bir inanç zemini vermektir. Mitten düşünöme geçişı *geçmişten günümüze* bir geçiş olarak nitelendirdik, bunun nedeni mitosun devralınan ve aktarılan bir şey olmasıdır, burada geçmiş tematik planda da önemli bir rol oynamaktadır, çünkü şeylerin bir hikâye anlatmaktan doğduğu ve anlatının geçmiş bir olayla ilgili bir şey olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan düşünümde dünya birdenbire bütönlük olarak ortaya çıkar, dünya bütönlük olarak oradadır. Bütönlüğünde dünyanın gösterilmesi, düşünümün başlangıç noktası olarak hizmet eden ilk ândır. Bununla birlikte bütönlüğünde dünyanın bu tezahürü pratik değildir, tezahür ilk bakışta insan edimiyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünen bir şeydir. Dünya kendini gösterir; biz bunda pasifiz, bu herhangi bir biçimde bağılı olan bir şey değildir. Dünya kendini gösterir; demek ki dünyada kendini gösterme fenomeni veya tezahürü gibi

bir şey *vardır*. Elbette bu bize kendini gösterir ancak biz bu tezahürün yazarları değilizdir, biz sadece bu hayret verici sürecin bir parçasıyızdır.

Dünyanın kendisini bize gerçek anlamda bütünlüğünde gösterdiği doğrudur ve mevcut her tekilliğin, kendi bütünlüğünde belirli karakterlere sahip olan büyük bir mevcudiyetin parçası olduğu kesindir. Tamamen mevcut olan, bizatihi mevcut olan, böylece kendini nitelik olarak bize gösteren şey, hemen ardından değişikliklerin geldiği bir üslup birliğine tekabül eder. Ancak deneyim üslubundaki çeşitlemelerin uçsuz bucaksız olduğu yerlerde bile aynının tekrarlanacağını, tamamen yabancı, hatta daha önce hiç bulunmadığımız bir ortamın bile bir biçimde aynının bir devamı, bir tekrarı olacağını kesin olarak biliriz. Bize böyle bütünlük olarak verilmiş olanda, verilmiş olmanın karakterinde derin *farklılıklar* vardır. Burada çok net bir ayrım yapılmalıdır. Dünya bize bütünlük olarak verilmiştir ancak bu onun bize perspektiflere göre verilmiş olmadığı veya bize hiçbir yerde kendi doluluğunda verilmiş olduğu anlamına gelmez. Bu doluluğun kendisi, en iyi hâliyle bile, belli bir perspektife işaret eder, zira doluluk filancanın bakışından doluluktur. Dünya bize kendini böyle [bir] minvalde gösterdiğinden biz de onun bir parçasıyız, dünya bize *zorunlu olarak perspektiflere göre* görünür.

Bütünlüğünde ve bizatihi dünya –yani her yerde eşit doldurulmuş kendini– tezahürünün bu çeşitliliğinin, tam olarak felsefi düşünümün başlangıcında dile gelen şey olduğunu göstermeye çalıştık. Anaksimandros’un ve Herakleitos’un bazı fragmanlarında dünyanın bütünlüğü içinde tezahürünün köken olgusunun varlığına ışık tutmaya çalıştık. İlk [filozoflardan] olmasa da, Aristoteles gibi kadim filozofların kendi selefleri hakkında düşünmeye başladıklarında, onlarda böyle bir şeyi algıladıkları bilinir. Platon zaten şöyle demişti: *θαῦμα ἀρχή σοφίας* [*thauma arkhe sophias*], hayret etme felsefi düşünümün hedeflediği *σοφία*’nın [*sophia*, bil-

gelik] başlangıcıdır. Selefleri hakkındaki düşüncelerini –ele aldıkları her şeyde olduğu gibi– sistematik biçimde, olabildiğince ayrıntılı tasarlayan Aristoteles de insanların felsefe yapmaya öncelikle şaşkınlıktan başladıklarını söyledi. Elbette kendine göre filozofların bir anlamda mitolog olduğunu da düşünür ancak çoğu zaman tam anlamıyla filozof olanlardan bahseder.

Platon ve Aristoteles’in sözünü ettiği bu şaşkınlığa yol açan nedir? Aristoteles’in kendisi, dünyanın bütünlüğü karşısında, her şeyin örtüsünün bize açıldığı bu köken olgusu önündeki bir hayretten bahsetmez. Başka örnekler verir. Bununla birlikte felsefenin keşfinin temsil ettiği şok, ne kadar çarpıcı, şaşırtıcı olursa olsun filanca tekilliğin, merakın, bireysel gerçekliğin karşısındaki hayretle karşılaştırılmaz. Bu başka hiçbir [şeyle] karşılaştırılamayacak bir şoktur, bu şok düşünmenin olmadığı bir güven tutumundan bir şeyin kendini gösterdiği, şeylerin dile getirildiği için şeylerin aniden yere inmesiyle güvenin sarsıldığı bir tutuma geçişi ifade eder.

Bununla birlikte dünyanın kendini bize gösterdiği gerçeği, felsefenin ne yapacağını göstermez. Zira şayet dünya kendisini bütünüyle gösterirse, ilk bakışta soru sorulur sorulmaz çözülmüş gibi görünür. Dünya kendini gösterir, bize kendi özgünlüğünde kendini gösterir; bize gösterilen basit bir kopya değil, mevcut-olmaklığında şeylerin kendisidir. Felsefi düşüncenin faaliyetinin, çalışmasının kaynağı nerededir? Felsefenin fundamental karakteristiği olarak belirlediğimiz şey yani soru nereden gelir? Felsefe sorusu nasıl kurulur? Bütünlük verilmiş olduğunda, her şey gösterildiğinde sorgulamasını nereye yöneltir?

Sorunsallık tam olarak şuradadır: Kendini gösterdiği ve kendini bütünlüğünde gösterdiği doğruysa da dünya *kendisini aynı tarzda göstermez*. Bize kendini kısıtlayıcı, yakın, açık ve nitelik bakımından dolu bir minvalde göstermesine eşlik eden, kendini kendi doluluğunda dolaysız olarak gösteren ile kesintisiz [bir] süreklilik içinde ölçülemezlik de

vardır. Ve bize kendini dolaysızca verilmiş doluluğu içinde gösteren şey *bütünlük değildir*, bunlar sadece tekillikler, değişebilen ayrıntılar, hareketimizin içerdiği perspektiflerin çeşitliliğinde tam olarak değiştirilebilen şeylerdir. Aynıya geri dönebilirim ancak her zaman benimle olan perspektifi değiştirmeden olmaz. Bununla birlikte, bütünlük özdeş olarak kalır. İçinde her şeyin sadece olduğu şey olduğu bu büyük bütünlük, varlığını sürdürür. İşte kendini göstermeden kalan bu bütünlüktür.

Mevcut-olmaklık nerededir? Şeyleri olduğu gibi yapan şey nerededir? Şeyleri bize reel varlıklarında açığa çıkaran şey nerededir? Yanıtı ancak mevcut olan olarak mevcut olandan alabiliriz. Mitosun yaptığı gibi ilerleyemeyiz, yanıtı basitçe icat edemeyiz. Bu sorunun yanıtı bir düşüncenin yapıtı olacaktır. Ancak bu mitosun bilmeden ürettiği bir şey olsa bile, kesinliğini kendi kendisinin farkında olmayan bir gelenekten alan mitos, kurgu anlamına gelmez. Aksine yanıt sadece olandan, olanaklı olandan, en çok olandan gelmektedir. Sorularımızı olabildiğince net ve kesin bir biçimde soracağız ve söz konusu konuya doğrudan varmayan, kendini gösterenlerden kaynaklanmayan hiçbir yanıtı da kabul etmeyeceğiz. Ancak gördüğünüz gibi tezahür sorunludur, çeşitlidir, çok biçimlidir ve çeşitli biçimlerde inandırıcıdır. Praksis ve gündelik yaşamın ihtiyaçları için kendimizi yakın çevremizdeki şeylerle açıklamamız yeterlidir. Ancak her şeyin gerçekte ne olduğunu, çekirdeğini neyin oluşturduğunu bilmeye gelince; bu bütünlüğün altında-yatan şey hakkında bir bilgimiz vardır ama zemininde olanın nasıl olduğunu göz ardı etmemize gelince –basitçe bunun nedeni şeylerin bütünlükleri içinde orada olmaları ve kendilerini bize perspektiflerine göre göstermeleridir –işte bu, başka türlü yanıtlamaya yeltenmemiz gereken bir sorudur. Tam olarak burada –şeylerin veriliş minvallerindeki bu çeşitlilikte, değişenden her zaman orada olan bir şeye doğru giden belirli bir dereceleme içinde– tezahürün insana özgü ânı şudur: Bizler

dünyanın kendisini gösterdiği kişileriz ama o kendini *iki* kılıkta gösterir. Burada felsefe belirli bir yere kadar insanın sadece kendini gösteren dünyaya, tezahür dünyasına, hakikat dünyasına kabul edildiğini söyleyen mitosa bağlanabilir. Bu aslında onun dünyası değildir, her şeyi tek taraflı olarak değil, kısmi, sadece akışı içinde ancak etkin bütünlüğü içinde gören tanrıların dünyasıdır. Böylece felsefi hasret, kendini gösteren şeyde kalıcı temeli oluşturan şeye, özüne benzer bir biçimde ulaşacak şeylere bir bakışta erişmektir.

Bu çaba bize verilmiş olan her şeyi iki kategoriye, verilmiş olan ve hemen verilmiş olmayan, ayıran Herakleitos'ta kendini gösterir, bu açıktaki olma ve geri çekilmenin eşzamanlılığıdır. Parmenides'te hiçbir 'değil'i' olmayan'ı kabul etmeyen bir şey olarak bütünlüğünde varlık düşüncesi, kalan ve [varlığını] sürdüren şeye nüfuz etmek için değişimin ötesine geçme hasretini ifade eder. Parmenides daha sonra bu kalıcı ve tamamen olumlu varlığı belirli bir minvalde karakterize etmeye –kalan ve süren ve hiçbir minvalde olumsuzlanamayan, hiçbir var-olmayanı kabul etmeyen, üretilmemiş olan, yaşanmayan, vb.– ve bu *σήμετα τοῦ ἔοντος*larını [*semata tou eontos*], varolanın bu işaretlerini düzenlemeye çalışır. Üretilmemiş olması, onu yaşanmayan olarak da tasarlamamıza izin verir ve böyle devam eder; öyle ki bazıları diğerlerine dayanan ve onları haklı çıkaran bir dizi *σήμετα* [*semata*] oluşturur.

Bu *gerekleştirme* söz konusu düşüncenin işidir. Geri kalanın dayandığı şeyi bulmak –onu bizi çevreleyen her şeyin evreninden, varlığın mevcudiyetinden alınan, geri döndürülemez, sağlam bir minvalde bu temel üzerine inşa edebilecek biçimde bulmak– işte program bu. Filozofların bu programı oluşturabilmeleri, bir biçimde onun gerçekleştirilmesi için girişimde bulunma aşamasına gelmeleri çok uzun zaman aldı. Bu program gibi bir şey gerçekleştirilmeden önce, dünyanın çok yönlü ve birlikten yoksun olarak kendini göstermesiyle kendini kendi bütünlüğü içinde göstermesi arasında yüz yıldan fazla zaman geçti. Bir yüzyıldan fazla bir süre önceki,

gerçeğin kendi bütünlüğünde görüldüğünü görmüş olan ilk düşünürlerin mirasçıları en çok olandan itibaren bir gerekçelendirme programı inşa etti. En çok olan, en kalıcı olarak vardır; en kalıcı olarak mevcut olan şey ise, daha sonraki hiçbir sorunun ne çerçevesi ne de nesnesi olabilecek bir minvaldedir; yalındır, fazlasıyla basittir ve kendi basitliğinde zordur. Bu kavramlar temelinde ilk düşünürlerin mirasçıları, mevcut varoluşun kendisinden, kendi ilkelerinden, kökeninden, kendindeki özgün olandan hareketle bir gerekçelendirme programı geliştirdi. Tezahür edenin somutluğu adına bütünlüğün büyük açıklığını ilk terk edenler onlar oldu. Onlar iki büyük hasım, iki düşman kardeşir: Demokritos ve Platon.

Demokritos'un başladığı ilkeler nelerdir? Yaptıklarıyla ne bekler? Niyeti nedir? Amacı nedir? Evrenin ilk ilkelere, bize buradaki şeyler olarak kendini gösteren somut varlıklara kadar olan bütün bu yolculuğunun ne anlamı var ki? Bu ne anlama gelir?

Anaksimandros ve Herakleitos gibi kadim düşünürlerde geçmişten günümüze bu büyük geçiş, daha zorlama bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan kendinde yeni bir şeydi, yeni bir yaratımdı, rüya gören insanın uyandığında kendini uyanıklık hâlinin gerçekliğinde bulması gibi. Ancak burada kendimizi birden *yönelimsel* [*intentionnelle*] bir düşünce etkinliğinin mevcudiyetinde buluruz. Pratik olmadığında, bu etkinliğin sadece bütünlük üzerine saf derinlemesine bir bilgi, akıl [*raison*] düşüncesi tarafından işlenmiş, biçimlenmiş ve oluşturulmuş bir bilgi olması ne anlama gelir? Bunun anlamı nedir? İşte yanıtlamaya yelteneceğimiz asıl soru bu olacak.

Demokritos'u hepimiz bilirsiniz. Onun düşüncesindeki bütünlüğünde dünyanın açıklığı ile atomculuk arasındaki açık bağlantıyı göstermek ilginç olsa da onun sistemini burada derinlemesine sunmayacağım. Demokritos'ta bütünlüğünde dünyanın açıklığı, başka şeylere ek olarak, bilgi öğretisinde ifade edilir. Basit bir biçimde bunların, şeylerin bizatihi kendisi olduğunu söyler –kendinden sonraki atomcu geleneğin tama-

mı [bunu] tekrarlar– bunlar bize dışarıdan gelen, biçimlerini, yayılımlarını doğrudan bize, nasıl olduğunu bilmeden, onları alan ruhumuza gönderen şeylerin kendisidir; Demokritos'ta bu ruh atomlardan oluşan ve bu yüzden kendi içinde hiçbir şeyi kabul edemeyen ruhtur. Ancak burada esas olan, bize temsilcilerini gönderen, çarpık, niteliği bozulmuş bir modusta olsa da kendisini bize böyle gösteren bütünlük düşüncesidir. Bütünlük deformasyon olmadan insana kendini gösteremez. Demokritos'un *ἐτεῆς ἀπηλλάκται ἄνθρωπος* [*etees apellaktai anthropos*] derken kastettiği şey insanın şeylerin kesinliğinde, perspektif olmadan, değişim olmadan varlık minvalinin sahih yaklaşımından mahrum bırakıldığının herkes için açık olması gerektiğidir. Bu nedenle filozofun görevi bu biçimsizleşmeyi, deformasyonu düzeltmektir. Bu amaç doğrultusunda Demokritos matematiği görkemli ve genel biçimde kullanan ilk kişidir. Nasıl? Bunu hemen göreceğiz.

Kendimize sorduğumuz soruyu gözden kaçırmayalım: Bütün bunların anlamı nedir? Demokritos'un giriştiği düşünce çalışmasının anlamı nedir? Mevcut-olmaklık dünyasının insanların onu genellikle kavradığı gibi olan dünyadan tamamen farklı olduğunu ve özellikle bu çağda anlaşıldığı hâliyle mitik dünyadan farklı olduğunu gördük. Mitik dünya insanların üzerinde hareket ettiği zemindi ve bu zemin onlara ayaklarının altında sağlam bir zemin sağlıyordu. Şimdi ne için kaygılanıyoruz? Tekrar sağlam bir zemin kazanmak için! Bu, bize kendini gösterende gerçek anlamda temel, sapasağlam, inandırıcı vb. olanı bulma meselesidir. Ancak onu kendi kendimize sağlamalıyız, onu gelenekten basitçe alamayız.

Böyle bir şeyi başarabilmemiz için –mevcut olandan hareketle mevcut olanı, derinlemesine ve ebedî olandan, geçici olarak olanı açıklamak, aydınlatmak ve ona nasıl dayandığını, onunla nasıl gerekçelendirildiğini vb. göstermek için– belirli bir güce ihtiyacımız vardır, etkin bir şeye ihtiyacımız vardır ve *bu etkinliği mükemmelen gerçekleştiren fail, ruhumuzdur*. Bu, o zamana kadar insanın üzerinde hareket etti-

ği, tutunduğu ve kendini düşüncenin bir yarı-rüyası olarak adlandırılabilir bir yerde bulduğu zeminin sonudur. Artık uyanık kalmak zorunda. Bu artık tamamen *müteyakkız ruh* ve onun gücüyle ilgilidir. Bu tamamen yeni, bir bakıma acımasız düşünce çalışmasını yerine getirebilmemiz için ruhun bir disiplinine, ruhun böyle bir şeye muktedir olabilmesi için ruha ihtimam göstermeye ihtiyaç vardır. Demokritos'un öğretiminin merkezinde, tüm materyalizmin prototipi olarak nitelendirilen bu felsefenin merkezinde aslında öyle görmese de, *ruha ihtimam gösterme* vardır. Bu terim –τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι [tes psukhes epimeleisthai]– sadece Platon'da bulunur ancak hâlihazırda Demokritos'ta da mevcuttur.

Şimdi ruha ihtimam göstermenin Demokritosçu *modalitesini* karakterize etmeye çalışalım. Ruh şeylerin açıkta-olmasına, onların tamamen meydana çıkmasına, kendilerini gösteren şeylerin hakikatine yönelmiştir. Bu nedenle kişi daimi olarak –dışsal ve yararcı düşünceler bakımından değil ancak ruh olana yönlendirdiği için– sadece bu anlamda hakikate, sadece kendini mevcut olarak gösterenlerden hareketle yaşama ihtimam göstermelidir. Bu ilkeyi reddeden ruh yozlaşmaya, kendini yitirmeye yol açar, görevi için elverişsiz hâle gelir. *Olduğu hâliyle şimdiye doğru* büyük bir geri dönüşe sahip olanlar, o hâlde ilk olarak bir hakikat ahlakına bağlıdırlar. Demokritos ilk bakışta avantajlı olsun veya olmasın, biri bunu bilsin veya bilmesin, hesaba katsın veya katmasın, insanın her zaman dürüst olması gerektiğini söyler; adaletsizliğe uğramak adaletsizlik yapmaktan yeğdir; bu söz Platon'un olmadan önce Demokritos'undur. Zira söz konusu olan ruh böyle bir şeyi becermeye muktedirdir. Demokritos'ta ruha ihtimam göstermek, onun ebedî olanla temasta yaşayabilmeye muktedir olmak için ona ihtimam göstermesi ve büyük mevcudiyette yaşamı olması anlamına gelir. Bu doğal olarak, neyin tam olarak mevcut olduğunu tespit eden, bir düşünce yaşamı olacaktır. Ruhun mevcudiyetinde, mevcudiyetin mevcut olduğu farklı *dereceleri*, farklı

minvalleri doğal olarak ayırt etmek gerekir. Şayet bilgiye, ruhumuzun *γνῶμη*'nin [*gnome*] mevcudiyeti olarak adlandırsak, ruhun en az iki *γνῶμη* biçimine sahip olduğunu söylemek gerekir: Ruhun gerçek, meşru çocuğu değil ancak bir bakıma piç –Demokritos onu burada *σκότιη γνῶμη* [*skotīn gnome*] (burada *σκότιος* [*skotios*], tam karşılığı olan karanlık anlamına gelmez ancak saf olmayan, anlaşılmaz, kötü bir soy anlamına gelir)– olarak ve soylu bir *γνῶμη*, iyi soydan gelen, *γνήσιη γνῶμη* [*gnesin gnome*] olarak adlandırır.

Bununla birlikte *σκότιη γνῶμη* bize olan şeyleri ve bir bakıma onların nasıl olduklarını gösterir, örneğin renkleri gördüğümüzde veya yiyecekleri tattığımızda vb. tüm bunlar çok değişkendir, aşırı belirsizdir. Renk aydınlatma ve bir yığın başka etkenin işleviyle değişir, bunun anlaşılması güçtür ama yine de hem renkte, tatta olduğu gibi, bir şeyin doğasından bir şeyler kendini gösterir. Herkes tatları ifade etmenin güç olduğunu bilir ama yine de bu niteliğin altında yatan bir forma işaret eden örneğin, keskin tatlardan konuşuyoruz. Renk, mevcudiyet olarak önümüzde sahip olduğumuz şeyin belirli bir konfigürasyonuna da dayanıyor olabilir. Şeylere Demokritosçu bakış, ilk bakışta onları yoksullaştırıyor ve aşırı basitleştiriyor, tüm niteliklerini dışlıyor gibi görünür ancak filozofun niyeti bu değildir. Onun niyeti kendini böyle gösterenin tabanında, temelinde olan şeyi göstermek, değişimin ardındaki sapasağlam ve kalıcı olanı görünür kılmak, insan ruhuna olabildiğince derinden ve olabildiğince geniş ölçüde *γνήσιη γνῶμη*'ye muktedir bir ruh olmayı öğretmektir.

Bu bağlamda tüm bunlara rağmen, Demokritos'un öğretisinin kendisi hakkında birkaç söz söylemek gerekmektedir. Öğretisinin, seleflerinin dünyanın bütününden hareketle gördükleri ve sezdikleriyle bağlantılı olduğuna kuşku yoktur. Ancak bu seleflerden Melissos hariç hiçbirinin aklına kendini gösteren bu büyük bütünlüğün *sonsuzluğu* düşüncesi, burada olan şeylerin sonu olmayan başka bir şeyin, aynı hikâyenin tekrar tekrar yinelenişi: yakın, uzak, vb., bir bütün olarak

ele alındığında sonsuz alan [*espace infini*] veren başka bir şeyin, içinde yer aldığı düşüncesi gelmedi. Demokritos *boş uzay* [*espace vide*] düşüncesinin yazarıdır. Melissos Eleacı tek varlık düşüncesini tamamlarken, daha doğrusu Parmenides'e karşı çıkararak bu tek varlığı sonsuz olarak nitelendirirken, onun düşüncesi hâlâ Parmenidesçi anlamda sonsuz bir varlık, yani dolu olan bir varlık olarak kalmaktadır. *Sonsuz* bir *boş uzay*ın ortaya çıktığı ilk kişi Demokritos'tur, *dünyaların* bir *çokluğunun* var olduğu ilk kişi Demokritos'tur. Kadim düşünürlerde dünyaların çokluğu eşzamanlı değil, ardışık bir çokluktur. *Sonsuz* uzayda *eşzamanlı* dünyaların çokluğu, ardışık dünyaların mitik çokluğundan esas olarak farklıdır; burada çoklu dünya düşüncesi doğuş ve bitişin, kendini periyodik olarak tekrarlayan, kendi gösterişli başlangıcına ve dolayısıyla bitişine sahip olan, ardından aynı şeyin tekrarladığı bir dünyanın mitik düşüncesidir. Bu bayram ve dinî tören düşüncesinde bulunan bir ilkedir. Bayram yaratılışın ilk gününün, her şeyin nasılsa öyle yaratıldığı o mükemmel ânin geri dönüşünden başka [bir] şey değildir. Bu bayram gününün özel gücünü ve etkisini açıklar. Demokritos'ta dünyaların çokluğu bambaşka bir şeydir; *şimdide*, *zamandaşlık* [*contemporanéité*] içinde bir *çoğunluktur*. Demokritos boş ilke olarak, geometrik bir katının idealleştirilmesinin sağlam, katı bir ölçünün hareket edebileceği homojen bir ortamdan başka bir şey olmadığını, aynı zamanda bir anlamda varolmayan olduğunu iddia etse bile, onu *varlık-olmayan* olarak nitelendirmekte haklıdır. Daha az sabit olmayan, daha az ebedî olmayan bu başka ilkeyi, *varlık* olarak adlandırır. Buna, kendi karakterinden çıkarılan, parçalarını karakterize edecek ve onları birbirinden ayırt edecek hiçbir şey içermeyen uzayın aksine; katı, nüfuz edilemez olması gerçeğiyle ayırt edilebilen şey denilebilir.

Öyleyse geriye kalan her şeyi bu iki ilkeye –boş uzay ve katılık ilkesine– dayandırmak gerekir. Ama önce varlığı kesin ve katı ilkeyle mükemmelen sabit ve tutarlı hâle getirmek

gerekir. Bizi çevreleyen varolan şeyler değişmez değildir, bükülebilir, değiştirilebilir, dönüştürülebilir vb. şeylerdir. Değişkenliklerini ve esnekliklerini, bir taraftan uzaydan yapılmış bir şeye, diğer taraftansa mutlak esnek-olmayan, mutlak belirlenmiş yani geometrik biçimde bir kesinlikle belirlenmiş bir bileşime atfetmenin olası olduğunu varsayalım. Bu nihai, birbirinden ayrılmaz ve mutlak olarak görünmez unsur da mutlaka katı olacaktır.

Demokritos'un geometriyi, özellikle figürlerin benzerliği ilkesini, bize görünenin ötesine geçmek, görünmeyene erişmek ve onu görünür olarak ortaya çıkarmak adına kullandığından bahsettik. Bir üçgenin alanıyla ilgili geometri teoremleri herhangi bir boyuttaki üçgen için geçerlidir. Demokritos görebildiğimizden göremediklerimize bu minvalde ilerler. Bu *γνῆσιν γνῶμ'*'nin yerine getirilmesidir. Elbette görünmeze nüfuz etme Anaksagoras'ın istediği gibi sonsuza doğru devam ettirilemez, aksi takdirde asla bir son var olmazdı ve geri dönüş, yalın şeylerden karmaşık şeylere doğru giden yolun kendisi imkânsız olurdu. Bir yerde durmak gerekir. Geometrik bir kesinlikle tanımlanan bu görünmeyen ancak katı [olan] unsurlar nihayetinde bölünemezdir, onlar *ἄτομα*'dır [atoma].

Bu iki ilkedен yani boş uzay ve atomlardan sonra dünya açıklanır; bir boşlukta hareket eden atomların kasırgası olarak dünya. Atomların biçimleri onları birbirine geçmeye ve yeniden birleşmeye uygun hâle getirdiğinden –Demokritos burada birkaç ilave ilkeye gerektiğinin açıkça farkında değildir– sonuçta gökyüzünde göz gezdirdiğimizde etrafımızda gördüğümüz kadar önemli miktarda oluşum ortaya çıkar.

Demokritos'ta temelden başlayan, belirli bir sayıda temel biçimden başlayan bu bileşim ilkesi her zaman farklı düzeyde tekrarlanır. Atomların bir boşlukta karşılıklı olarak birbirine geçmesi, sadece dünyaların ve dünyadaki nesnelerin doğuşunu değil, aynı zamanda bu nesnelerin *niteliklerini* de açıklamak için de kullanılır. Nasıl mı? Örneğin renklerden konuşurken temel renkleri, diğerlerini oluşturmaya sağlayan

ve böylece nüansların tükenmez zenginliğini birkaç basit ilkeye indirgeyen bazı temel tonları bulmaya çalışarak. Başka bir örnek de dilin sesbirimlerinden [*phonème*] başlanarak açıklamasıyla sağlanır. Az sayıda ses unsurunun bir araya gelmesi kendini her şeyde, bütün dünyada ifade edebilmeye muktedir bir söz dağarcığının tüm sonsuz çeşitliliğini üretir. Demokritos belirli koşullarda rafine ve karmaşık başarılarla mahal veren temel insan başarılarından başlayarak sosyal ve tarihî şeyleri de aynı minvalde açıklamaya çalışır.

Böylece bütün bir düzlemler dizisinde –bunların en temel olanı mutlak kesinlik, geometrik olandır– mevcut olana, daha çok olana dayanan tüm varoluşta bir yolculuk başlatılır. Buna göre böyle bir şeye muktedir olan ruhun bakımını üstlenmeliyiz. Buna muktedir olan ruh böyle bir dünyada mümkün olan *en iyi* biçimde yaşamaya da muktedirdir. Bu sayede ebedî olanla, ebedî olanın şimdisiyle bir yüzleşme noktasına gelinir. Oysa Yunan insanı için ebedî olan ilahi olandır. Kısa süreliğine de olsa ruh ilahi biçimde yaşar. Kısa ve uzun arasındaki fark artık esas [bir fark] değildir. Oluştugu atomlara dağılan ruh *γνῆσιν γνώμη*'sinde ilahi bir yaşam sürmüş olacaktır. Bu nedenle Demokritos'un dediği gibi, ruhun iyiliği ilahi bir şeydir, oysa bedenle ilgili şeylerle meşgul olan kişi sadece insani olana ihtimam göstermiş olur.

Demokritos ile derin yakınlığına rağmen Platon'un yaklaşımı tam tersidir. Platon'da ruhun bakımının merkezî konumu üzerine zaten konuşmuştuk. Ancak Platon ruha, evrende ebedî olan sıfatıyla dolaşabilmesi için ihtimam göstermez. Aksine, ruh olması gerektiği hâle gelmek için evrende dolaşır. Ruhun bakımı bilgi amacıyla yapılmaz ancak bilgi, henüz tam olarak olmayan ruhun *olabilir hâle gelmesi* için bir ortamdır.

Her ne kadar ruhun bakımı her ikisinde de merkezî olsa da bu öğretilerin anlamı birbirine karşıttır. Bu karşıtlığı daha iyi ortaya koymak için, Demokritos'un kendi hakikat ahlakında, aynı zamanda bir tür egoizmin veya entelektüel izolasyonculuğun da öncüsü olduğunu dikkate almak yeter-

lidir. Ruhlarının saflığını korumak isteyenleri pratik işlere dönmemeyi, bir aile kurmamayı, soyuna bakmak için endişelenmemeyi veya gerekirse kendi çocuğuna sahip olmak yerine bir evlat edinmeyi, toplum içinde öne çıkmaya çalışmamayı öğütleyerek bizzat uyarır. Toplumun çok önemli olduğu doğrudur, insan toplum olmadan yaşayamaz, ruhun bakımının ancak düzenli bir toplum içinde mümkündür; fakat Demokritos, ruhun böyle bir şeyi yapabilmesine elverişli toplumun düzenlenmesi hakkında felsefi [bir] uğraşın gerekli olduğunu asla düşünmemiştir. Üstelik Demokritos'un yaşadığı şehir, Platon'un memleketi olan ve felsefesinin aralıksız bir yansımasını temsil eden dünya merkeziyle karşılaştırıldığında, biraz *procul negotiis*¹ idi. Platon'un felsefesi kendi dönemindeki Yunan yaşamının ve genel olarak Yunan yaşamının bir yansımasıdır, onun için Yunan yaşamının en özlü kısmı Atina'dır –sahiden de öyledir. Neden peki?

Platon'un gözünde Atina Yunan yaşamına has, başka hiçbir toplumda olmayan bir ilkeyi temsil eder. Platon politik dünyada bir taraftan merkezî otoriter yönetim ilkesi olarak adlandırılabilen olan şeyle, diğer taraftan özgürlük ilkesi arasında keskin bir karşıtlık görür. Yunan dünyası *özgürlük* ilkesinin temsilcisidir, elbette bu terimi Yunan dünyasındaki anlamıyla anlamamız kaydıyla. Yunan dünyası özgür efendilerin dünyasıdır –Hannah Arendt'in o çok hoş tabirini kullanırsak– sitede eşit olabilmeleri için kendi evlerindeki despot olan insanlardır. Onlar evlerinin mutlak efendileridir ancak *toplum* içinde birbirlerine *denk*lerdir. Çok katı kurallara uymadıklarında işlevini yerine getiremeyecek bir toplumdur bu. Bu nedenle, denk olanlardan her biri kurallara uymalıdır, sadece kendi özgürlüğünü değil başkalarının özgürlüğünü de garanti etmelidir ve buna itina göstermelidir. Bu garanti ya geleneğe ve içgüdüye, açık

¹ Tam anlamıyla 'işten uzak' anlamına gelen bu ifade, gündelik kaygılardan uzakta, sakin, dingin gibi anlamlara karşılık gelmektedir. (Çev.)

mutlak mitolojik-dini olanın huzuruna dayanmalı ya da bu zeminin sağlamlığı sarsıldığında, içe bakış anlamında *sezgiye* dayanmalıdır. Yunan dünyası birleşik değildir. Çeşitli oluşumlara sahip çok sayıda küçük site-devletleri, πόλεις [*poleis*], olarak düzenlenmiştir: demokrasi, aristokrasi veya belirli bir grubun iktidarı, tiranın veya birinin despotik iktidarı. Elbette Yunan ilkesinden ayrılan tiranlık batışı temsil eder ve her zaman kısa sürelidir. Ancak tüm Yunan şehirleri arasında en Yunan olan Atina, Pers savaşlarının gösterdiği gibi, tüm sitelerin özgürlüğünün kefilidir.

Pers savaşları bir taraftan büyük [bir] merkezî güç ilkesiyle diğer taraftan da özgür toplum ilkesi arasındaki küresel çatışmanın dışavurumu olmuştu. Bu çatışmanın da yükünü taşımak zorunda kalan Atina oldu. Atina diğer sitelerden iyi kötü cüzi yardımla Pers saldırısının hedefi hâline geldi. Belirleyici olaylar ya Atina topraklarında meydana geldi ya da Atina filosu tarafından karara bağlandı.

Bu durumda özgür efendi toplumlarının yaşam ilkesi [olan] *özgürlük* ilkesi karşıt ilkedен daha güçlü olduğunu gösterdi, hatta dünyanın *en güçlüsü* olduğu ortaya çıktı. Zira o zamana kadar tüm Doğu otokrasilerinin karışımı olan Pers krallığı –Persler o çağda tüm Küçük Asya’yı, Mısır’ı da yönetiyordu– Atinalıların kararlılığı ve yaratıcılığı karşısında başarısızlığa uğradı. Ancak bu yeni dünya gücü kendisini gerçek anlamda [bir] güç olarak kuracak durumda değildi; tersine, çok kısa bir zamanda kendi sonunu beraberinde getirecekti. İnsanlığın 5. yüzyılda, 490-480 yıllarında, Yunanistan’da ulaştığı bu zirve, elli yıl sonra otuz yıl sürecek ve Yunan dünyasının yıkıma uğrayacağı korkunç bir kardeş katli savaşına yol açacaktı. Platon buna gençliğinde tanık olacaktır.

Platon Atina geleneği zamanında yaşadı. Onun soyu bir yandan siteye en iyilerin iktidarı olan, aristokrat-demokrat anayasayı veren yasakoyucu Solon’a; öte yandan da bir kâhinin tavsiyesiyle kendi yaşamını kurban ederek siteyi kurtaran efsanevi kral Kodrus’a dayanır. İşte Platon. Atina

toplumunun en büyük edimi, yani Perslere karşı zafer geleneğinin onda yaşamasının nedeni budur. Peloponez Savaşı Atina'nın kendi deniz gücünü, dayandığı her şeyi yok etmek zorunda kalıp feci biçimde küçük düşürülmesiyle sona erdiğinde, bu felaket onun ailesi ve en yakın akrabaları arasında da yaşanır. Sitenin düşüşünden sonra Pire'nin muhafızları Otuzlar arasında çoğu kez feci bir rol oynayanlar, ailesindeki en yakınlarıdır. Bu küresel felaketi Platon en yakından, kendine ait bir şeymiş gibi yaşadı. Hatta Platon yaşamının, özellikle de politik yaşamının (zira Yunan insanı için yaşam, politik yaşamdır, bir site yurttaşı için sitenin dışında yaşam yoktur; yaşamlarının tamamını bir toplum dışında yaşayan –ki bu tamamen devrimci bir tutumdur– ilk Yunanlar, filozoflardı: Demokritos'un tavsiyesi Yunan ahlakına, Yunan geleneğine, Yunan âdet ve göreneklerine tamamen aykırıdır) hikâyesini anlattığı 7. *Mektup*'taki anlatısına Atina'nın düşüşü zamanında, geleneklerin tamamen çözülüp artık daha fazla onarılamayan şeyi bir onarma girişiminde bulunduğunu, aristokratik bir anayasanın yeniden kurulduğu sırada kendileriyle birlikte kamu işleriyle uğraşmaya davet eden ailesini anlatarak başlar... Söylemeye gerek yok, Platon'un içinden bu çağrıya yanıt vermek gelmiştir. Ancak daha sonra, Otuzlar rejimi düştüğünde ve Atina demokrasisi sürgünden geri döndüğünde Platon politikadan yine uzaklaşır, memnun olmaz. Her iki durumda da onu kamu işlerinden uzaklaşmaya iten kritîr bir ve aynıdır: düşünen bir düşünür [olmak].

Bu kişi, daha önce birkaç kez bahsettiğimiz büyük mitik çerçeveye de ilgisiz değildir. Platon'un, ona bir uyarı niteliğinde olan ve onu o zamanki hâliyle politik yaşama girmekten alıkoyan, takip ettiği Sokrates yeni çağda yaşayan eski Atinalı tiptir; geleneğin yani mitosun sağlam zemininde yaşayan ve özgür efendilerin ilahi olarak kutsanmış kuralları yerine getiren toplumu hâlâ bilen insan tipi: başkalarına zarar vermemek, onların kurumlarına müdahale etmemek,

onları kendi işleriyle uğraşmaya bırakmak, asla onları kontrol altına almamak, köleleştirmeye kalkışmamak.

Artık savaşın yarattığı durumda, politik değişimler ve felsefe, basitleştirilmiş bir biçimin hâlihazırda çoğaldığı bu şimdiki zamana uyanış, manevi rahatlık ve sinizm biçiminde kendini dayatan çok sinsi ve erken bir biçimdir; şimdi, mevcut olan *olarak* şimdi şu anlama gelir: “Gelenek, tanrılar, uzakta olan ve mevcut olmayan her şey için neden ihtimam gösterilsin? Tüm bunların var olup olmadığını kim bilebilir? Muhtemelen yoklar!” –bu durumda ve bu atmosferde Sokrates eskiyi *yeni yöntemler aracılığıyla* savunur, başkalarına zarar vermemenin önemini, adaletsizlik yapmaktansa adaletsizliğe uğramanın daha iyi olduğu ilkesini savunur. Toplum içinde tüm uzlaşmaların onsuz imkânsız olacağı bir ilkedir bu. Sokrates bu ilkeyi artık sadece gelenekle değil başka bir şeyle de, hemşehrileriyle konuşarak ve onların *avare*, sapkın insanlar gibi olduklarını ortaya koyarak destekler.

Bildiğiniz üzere, mitosa göre dolanıp durma her insanın kaderidir. Hata, hepimizin içinde yaşadığı unsurdur. Oidipus en iyi için hareket ettiğine inandığında hata yapar; tiranlar, kendi çıkarları için, siteyi felakete sürükleyenlerden daha iyi yönettiklerine inandıklarında hata yapar; ancak aynı hata bu tiranlar tarafından sürgüne gönderilen, sınanmış geleneklerin peşini bırakmamanın yeterli olduğuna inanarak sürgünden dönenlerin –ve bu geleneklerin sendelemesinin herkesçe bilinen bir sır olduğu, her şeyin uzun zamandır sarımsı hâle geldiği bir zamanda– hâlâ geçmiş bir çağın araçlarıyla yetinebileceklerine inananların tutumuna leke sürer. Şimdi Atina sokaklarında dolaşan Sokrates işlerin nasıl yürüdüğünü bildiğini sanan herkesle konuşur. Herkes bilgisine inanıyor; herkes neyin iyi olduğunu biliyor, herkes nasıl davranmanın uygun olduğunu biliyordur. Bunu *Menon*’da, Anytos’un yurttaşlık erdemini nasıl ve kimden öğreneceğini soran yabancıya verdiği yanıtta görürüz: “Çünkü tesadüfen denk geldiği doğru, iyi ve düzgün herhangi bir Atinalı’ya

danışabilir.”² Dolayısıyla Sokrates her yerde dolaşır ve herkese iyi hakkında düşünmeye başlar başlamaz, onun hakkındaki konuşmaya ve onu birazcık derinlemesine çözümlemeye başlar başlamaz herkesin kendi kendisiyle çeliştiğini gösterir. Zira neyin iyi neyin doğru olduğunu bilen kişi, kalıcı bir bilgiye sahip olmalıdır. Kanıyı değişim olmadan sürdürmek basit [bir] inatçılıktan değil, daha çok doğrudan söz konusu şeye giden bir incelemeye, kendini bir varolan olarak, mevcudiyet olarak bir incelemede, felsefi bir incelemede, etkin bir düşünümde gösteren şeyin incelenmesine dayandığı için, burada sürekli bir şimdide kalıcı olan, bozulma olmadan sürdürülen tam anlamıyla felsefi bilginin motifini buluruz.

Zira tiranların yönetimi altında adaletsizlik yapmaktan- sa adaletsizliğe uğramanın daha iyi olduğu görüşünü yaşamı pahasına koruyan Sokrates neyin iyi olduğunu bildiğini sananları konuşmalarıyla afallatmaktan asla vazgeçmez çünkü toplumun o zamana kadar üzerinde yaşadığı kesinliği, kendisi iynin ne olduğunu söylemeden, sadece insanları tüm düşüncelerinden *sorumlu* –yani bir sezgi için, içe bakış için basit [bir] görüş almaya değil ancak orada olan, mevcut olan herhangi bir şeye hakiki bir içe bakıştan başlayarak yaşamak– biçimde kendi gibi *düşünmeye*, araştırmaya, incelemeye davet ederek sendeleştir; bu nedenle Sokrates’in hem eskinin hem yeninin insanı olduğunu, ikisini bir araya getirdiğini söylüyorum. Hakikati elinde bulundurduğunu sanan herkesi afallatan Sokrates, saldırısını özellikle şimdiden, açılmış ve verilmiş olandan yeni yaşam kuralları çıkarabileceklerine inananlara yöneltir. İyiliğin, kişinin ne pahasına olursa olsun kendi çıkarıyla ilgilenmekten ibaret olduğu gibi yaşam kuralları; Sokrates’in davranışının büyük paradoksu burada yatar. Şimdinin araçlarıyla başka bir şimdiye karşı savaşıır, verilmiş olanın araçlarını başka bir verilmiş olanla

² Türkçesi: Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, (92e). (Çev.)

savaşmak için kullanır; geleneksel yaşamın içinde olmalarına rağmen, o zamana kadar hiç oluşturulmamış paradoksal tezleri ortaya koymayı dener. Araştırma işine hiçbir zaman ara vermez, özel bir bilgeliğe [sahip] bir insan olduğunun farkında değildir, ancak belirli ilkeler uğruna, daha doğrusu, belirli ilkelerin hakikatle uygunsuz [olduğuna dair] sezgisi uğruna yaşamını tehlikeye atan da kendisidir. Bu anlamda Sokrates eskinin temsilcisi, tanrıların, daha kesin olarak, hakikati bilen tanrının, kendisi hakkında tüm insanların en bilgisi olduğunu söyleyen Delphili Apollon'un elçisidir;³ σοφός Σοφοκλῆς, σοφότερος Εὐρωπαίδες, παντῶν ἀνθρωπῶν Σοκράτης ὁ σοφώτατος. Khairephon'un Delphi'den getirdiği kehanet budur ve bu sözün anlamı budur. Sokrates hâlâ ilahi dünyanın temsilcisidir, ne var ki *yeni bir minvalde*. Başkalarının cehaletini meydana çıkarması, onların tiranlığa karşı gizli eğilimlerini meydana çıkarmasına dayanır. Kendi çağındaki Atina demokrasisi aslında tiranlığa özgü görme minvallerinin zehri tarafından yavaşça yok edilmiştir. Platon'un olağanüstü diyaloglarında Sokrates *Gorgias*'ta ve –aslında *Thrasymakhos* olarak adlandırılan– *Devlet*'in ilk kitabında böyle sunulur.

Bu araştırma *nedir*? Düşünüme [yönelik] bu çağrı nedir? Platon bunu Sokrates gibi ruha ihtimam gösterme, *ruhun bakımı* olarak adlandırır; böylece ruh olabileceği şey hâline gelir: Bir, çelişkili olmayan, karşıt çiftlere dağılma olasılığını dışlar ve bu nedenle kalıcı, durağan bir şeyle bağlantısını koparmadan kalır. Her şey durağan olana dayanmalıdır. İyi insanlar olarak edimlerimiz, düşüncemiz buna dayanmaktadır; zira sadece durağan olanı görünür kılan düşünce, olanı görünür kılar. İlke Demokritos'ta gördüğümüzün aynısıdır. Dolayısıyla ruhun bakımı üç minvalde kendini gösterir: Birincisi varoluş üzerine genel bir proje olarak, ikincisi devlet bünyesinde yeni bir yaşam biçiminin projesi olarak ve üçün-

³ Sokrates'in Savunması, 21a.

cüsü ruhun kendinde ne olduğunun aydınlatılması olarak. Ruhun bakımı bu üç veçheden kendini ifade eder.

Bu noktaların her biri ayrıntılı bir açıklama talep edecektir. Buna girişmeden önce, Platoncu düşünümün diğer tüm yönlerinin ve kısımlarının temelini oluşturduğundan, Sokrates figürünün anlamını, onun bir filozof olarak kaderinin anlamını göstermekle kendimizi sınırlayalım. Platon'un derin düşüncesinin [*méditation*] değişmez konusu olan Sokrates, Platon'un düşünümünün daimi hedefidir.

Ruha ihtimam gösterme tamamen içseldir. Ruhun bakımı ruhu herhangi bir dış başarı için eğitmeye istekli değildir; bu Sofistlerin işidir. Ruhun bakımı ruhun kendi içinde biçimlenmesidir, tek bir şeydeki biçimdir, değişmezdir ve bu anlamda varolandır, çünkü düşünceyle ilgilidir. Bu düşünce kesin, sınırlandırılmış, sınırları olan bir düşünce olduğu için kendine ihtimam gösteren ruh kendini sorgulamaya ve yanıtlamaya değil, Platon'un içsel diyalog olarak adlandırdığı kendini duygu veya hazza adanmış, bununla birlikte hazların ve onunla el ele giden acıların belirsizliğinde dağılan insanınkinden farklı olarak belirli bir biçim alır. Belirsizlik, hazların ve acıların tanımlanmış bir sınırının, hiçbir biçiminin olmamasında yatar. Her zaman daha fazlasını isterler, sonu yoktur, öyle ki kendini onlara adanmış kişinin yaşamı Danaidlerin fıçısına benzer.⁴ Diğer taraftan, kendine bakan [*soin*] ruh, adına yaraşır her düşüncenin, belirli kavramlarla çalışan ve bunlar üzerine belirli bir tez ortaya koyan *belirlenmiş* bir düşünce olması gibi katı bir biçim alır.

Pek çok yorumcunun yaptığı gibi, yavan bir entelektüelizm olarak anlaşılmamalıdır bu. Ebedî olanın zamanda ve kendi varlığında somutlaştırılma çabasıdır [*l'aspiration*], ayrıca zamanın kasırgasında sapasağlam durma, beraberindeki tüm tehlikelere karşı sağlam durma, ruhun bakımı insanı tehlikeye düşürdüğünde ortaya çıkan bir sağlam durma ça-

⁴ Gorgias, 493b-c.

basıdır. Zira yasanın olmadığı bir toplumda ruhun bakımının, onu savunan varlığı tehlikeye attığına kuşku yoktur. Bu varlık toplum için bir tehlike arz ettiğinden, toplumun ona göre davranması gayet mantıklıdır.

Ruhun bakımı pratiğinde Sokrates'in kışkırtıcı olmadığı doğrudur. Sokrates'in *Savunma*'da ısrarcı olduğu nokta budur; kendisi kışkırtmaz ancak onun *varoluşunun* tek gerçeği toplumun gözünde bir kışkırtmadır. Kendini olumlu olarak neyin iyi olduğunu bilmeden sadece yanlış kanıları çürüterek neyin iyi olduğunu inceleyen insan, kelimenin tam anlamıyla hakikat arayışına yöneldiği düşüncesiyle, gizli tiranlık ve eski ahlakın ikiyüzlü kalıntılarına ilk karşı çıkan Sokrates gerçekte en iyi kişi iken, ister istemez insanların en kötüsü, en zararlısı olarak görünecektir; tam tersine, yığının tavrını benimseyen kişiye, en derinliklerinde kötüyü temsil etmesine rağmen, en iyi kişi olarak görünecektir ve bu ikisi arasındaki kaçınılmaz çatışma ancak iyi adamın yitirilmesiyle sona erecektir. Sokrates bunun farkındadır.

Ancak Sokrates *ilahi olanın elçisidir*, Apollon'un görev verdiği kişidir; Sokrates ölümüyle ve yaşamıyla bunu kanıtlamıştır. Yargıçları onu mahkûm ederek bizzat yargının konusu hâline gelirler, toplum ilahi öfkenin hedefi hâline gelir. Dünyanın tamamı kötülüktedir, çünkü en güçlüleri yenilgiye uğratan ve batışında, gözden düşmesinde bile *potansiyel* bir *galip* [olmaya] devam eden bu site, ilahi öfkeyi kendisi kendi üzerine çağırdı; dünya kötülüktedir.

Filozofun tepkisi nedir? Sokrates'in değil, daha ziyade onun mirasçılarının tepkisi nedir? Zira Sokrates bir miras bırakmıştır. Kendine yardım etmekten geri duran Sokrates başkalarına yardım eder. Kendini böyle bir sıkıntı içinde bulan bir filozof başkalarının nasıl yardımcı olabilir? Felsefi bir minvalde: filozofun yaşayabileceği, ruhun bakımını uygulayabilen, ona göre yaşaması gerektiği felsefi düşünceyi faaliyete geçirebilen ve sadece varolana bakıştan hareketle düşünen insanın yaşayabileceği bir toplum projesi sayesinde. Sokrates'in varislerinin işi Sokrates ve onun gibilerinin

ölüme zorlanmayacağı böyle bir toplum yaratmak olacaktır. Bunun için dünyanın tamamını gezmek gerekir, hakikat üzerine bir proje, varoluşun tamamı hakkında bir proje gerekir. Daha sonra toplum üzerine bir proje gerekir, insan ruhunu incelemek, onun ne olabildiği ve temelinde ne olduğunu görmek gerekir. Sokrates figürünün anlamı budur.

Devlet üzerine ilk büyük sistematik düşünüm bu durumdan, bu felaket üzerine derin düşünceden doğar: Platon'un *Devlet*'ini ne kadar takdir etsek azdır.

Felsefenin çıkışı, gerçekliğe dönüşmesi, o andan itibaren gerçeklikte egemen bir güç hâline geldiği anlamına gelmez. Egemen bir güç değildir ve asla olmadı. Felsefe düşünümüdür. Düşünümün görünmesinin temsil ettiği uyanıştan sonra bile insanlar uykuya boyun eğmeye devam ederler, yeniden mitosta yaşarlar. Platon bunu bilir, kendisinin de mitoslar, yeni mitoslar yaratmasının sebeplerinden biri budur. Bununla birlikte felsefenin ortaya çıkmasından itibaren, felsefi olmayan yaşam bile herhangi bir minvalde kendini onunla açıklamak zorunda hisseder, kendini düşünmeye zorlar ve sadece bu olguyla, felsefenin bazı unsurlarını özümser.

Avrupa'ya özgü olan budur: Bu *sadece Avrupa'dadır*, insanın gelenekten çıkıp evrenin şimdiki zamanına girişini sağlayan bu uyanış anlamında felsefe sadece Avrupa'da veya daha doğrusu Avrupa'nın tohumu olan Yunanistan'da ortaya çıkmıştır. Yunan *polis*i bir *miras*, filozofların yaşayabileceği bir devlet üzerine, salt gelenek üzerine değil ancak *içe bakış* anlamında sezgi üzerine kurulmuş bir adalet devleti üzerine düşünüm mirası bırakır. Yunan sitelerinin felaketinden sonra, Helenistik dönemde, Diadokh krallıkları ve nihayetinde son büyük Helenistik iktidar olan Roma monarşisi ortaya çıktığında bu devleti adaletin vatani, filozofların devleti olması gerektiğini dile getirenler de yine bu programı oluşturan filozoflardı. Stoacılar evrensel insan görevleri doğrultusunda insanlığı eğitmek için tüm enerji ve olanaklarını evrensel bir imparatorluğun ortasına yerleştirerek gerçekten bu göreve kendilerini adarlar. Bununla birlik-

te bu imparatorluk da Yunan *polis*i gibi bir felakete yenik düşer. Büyük ölçüde yenik düşer çünkü Yunan *polis*i gibi halkını gerçekten adil bir devlet olduğuna ikna edememiştir. Tüm imparatorlukların prototipi –zira bugün devletler varsa, bu imparatorluk var olduğu içindir– bu büyük imparatorluk sonunda çöktü ve geriye bir miras bıraktı.

Bu miras yeniden Yunanlara, özellikle Platon’a kadar uzanır. Yeni biçiminde insanlık, Roma İmparatorluğu gibi insani şeylerin değişebilirliği üzerine değil, mutlak hakikat üzerine kurulacak adil bir toplumu gerçekleştirmeye çalıştığında, Tanrı’nın yeryüzündeki krallığı olduğu kabul edilen bir toplum, bu başka krallık düşüncesi, hakiki hakikat dünyası olan başka bir dünya düşüncesi Platon’un düşüncesidir; bu düşünce olmasaydı toplum imkânsız olurdu. Böylece miras felaketler üzerinden aktarılır ve bu felaketlerin yıkıcı sonuçlarına rağmen miras yayılır. Roma İmparatorluğu, Yunan dünyasından daha genel, daha kapsamlı bir şeydir ve Tanrı’nın yeryüzündeki krallığı düşüncesinin çeşitlerinden birinin gelişmesinden doğan Avrupa, Roma İmparatorluğundan daha kapsamlıdır. Felaketler üzerinden ayakta tutulan bu aynı mirastır ve bu nedenle bana göre *Avrupa*’nın –özellikle Batı Avrupa, hatta ‘öteki Avrupa’ olarak adlandırılanın bile– *ruhun bakımından doğduğunu* öne sürmeye cesaret edebiliriz. *Τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι* [*tes psukhes epimeleisthai*] –Avrupa’yı doğuran tohum, işte budur.

Elbette Avrupa sadece bundan ibaret değildi. Uzun zamandır ruha ihtimam gösterme öyle tuhaf bir dönüşümün geçirdi ki, dünyaya hükmetme ilgisi olarak adlandırılabilcek bir şeyin ağırlığı altında bulanıklaştı. Bu bambaşka ve aynı zamanda gözlerimizin önünde olup bitenlerin tohumunu taşıyan benzersiz bir hikâyedir: büyük bir ihtimalle sonuza kadar *Avrupa’nın yitirilmesi*.

Sokrates’in kendi kaderi ve toplumla zorunlu çatışması, ilahi görevi ve dünyaya kaderinin çağırdığı ilahi öfke hakkındaki açıklamamız doğal olarak başka şeyi hatırlattır. Avrupa kültürünün genellikle iki sütuna dayandığı dile

getirilir: Yahudi-Hristiyan geleneği ve Antikite. Anladığım kadarıyla, burada tanımlamaya çalıştığım gibi Avrupa *bir tek* sütuna dayanır ve bunun nedeni *Avrupa'nın içe bakış [entrevison] olmasıdır*, ne ise o olana bakmaya dayalı bir yaşam olmasıdır. Avrupa'ya özgü Yahudi-Hristiyan geleneğinde çok önemli olan Yahudi unsurunun, Avrupa için neyse o olmadan önce Yunan düşüncesinden geçmesi, Hellenleşmesi gerekmiştir. Hristiyan dogmalarından söz ederler ancak bunlar *meşrudur*, onlar basit mitoslar değildi; öteki dünya düşüncesinin ta kendisi, saf iyiliğin ilahlılığı olan bir ilahilik düşüncesine ilk kez *Platon'da* rastlanır. Nietzsche ile birlikte, kendisinin anladığından biraz farklı bir anlamda, *Hristiyanlık halk için Platonculuktur* diyebiliriz. Nietzsche, Platon'un biçim verdiği başka bir dünya hakkındaki bu fundamental ideden nefret eder. Öteye⁵ duyulan nefret, Sokrates ve Platon fenomeninde en önemli olanı yani ruhun bakımını gözden geçirir. Kendimizi bulduğumuz ahlaki hiçlik ve nihilizmden çıkmamıza neyin yardım edeceğini olumlu biçimde söylemek isteyen Nietzsche, ebedî dönüşten söz eder ve ebedî dönüşle ilgilenmesinin nedeni sonsuzluktur: Sonsuzluk yeniden keşfedilmelidir.

Kontrolenden çıkmış bir dünyada, esasında geçici [*temporel*] batışla nitelenen bir dünyada sonsuzluk nasıl bulunur? Nietzscheci sonsuzluk arayışı tarih dışına, zamanın ötesine olana sıçrama girişimi ruhun bakımını yeni koşullarda *yineleme* gereksinimine gönderme yapmıyor mu? Yinelemek daha önce orada bir kez olmuş olanı yeniden yapmak değildir. Yinelemek, aynı şeyi *yeni tarzlarda* istemek, aynı şeyi yeni sözcüklerle, yeni vasıtalarla söylemek demektir. *Olanı her zaman yeni ve her zaman başka türlü söylemek zorundayız ancak söyleyeceğimiz şey her zaman aynı olmak zorundadır!*

⁵ Burada 'öte' [*au-delà; beyond*] sözcüğü yukarıda Nietzsche'den yapılan alıntının geçtiği *İyinin ve Kötünün Ötesinde* metninin başlığındaki 'öte' ile aynı sözcüktür, aynı zamanda 'öteki dünya' anlamına gelen 'ahiret' olarak da anlaşılmalıdır. (Çev.)

Demokritos'ta ve Platon'da ruha ihtimam gösterme modusları arasındaki farkı kısaca tekrarlayalım. Demokritos'un yaptığı gibi, nihai sebeplere ve ilk nedenlere ulaşmak ve sezmek için ruha ihtimam göstermiyoruz. Aksine bilgi bizim için ruha ihtimam göstermemizin bir minvalidir. Olumlu, belirleyici ve zenginleştirici bir araç [*organe*], ruhun iyiliği ve mükemmelliğinin, varlığının yükseltilmesinin bir aracı olarak düşünce, ruha ihtimam göstermede önemlidir. Ruha ihtimam gösterme, ruhun kendi doğasına erişim sağlar. Ruhunu anlayamayacağımız ancak bu ihtimamı gösterdiğimiz, kendimizi ona adadığımız sürece onun özünü kavrayabilir ve görebiliriz.

Bu, şunu gösterir: *Ruh felsefenin merkezindedir. Felsefe ruha*, ruhun kendi özüne ve kendi unsuruna *ihitimam* göstermektir. Platoncu öğretisi, ruh kavramı ve ruha ihtimam gösterme etrafında döner. Ruha ihtimam gösterme bize ruh kavramını açar ve uygun biçimde aydınlatılan ruh kavramı, düşüncenin ve felsefi sorgulamanın diğer tüm boyutlarına erişim sağlar. Ruha ihtimam gösterme *sorgulayıcı* bir *düşünme* yoluyla yayılır. Bu muhataplardan birinin kendini sorgulanmasına izin verdiği bir diyalog biçimini alır; genelde iki kişinin katıldığı bu diyalog ruhun derinliklerinde, benimle kendim arasında meydana gelir.¹ Kendini sorunlaştırmayı, sorunun doğmasını kabul etmek son derece önemlidir. Sorgulanması gereken bu eğilim, kesinlikle ne sonun ne de kapanışın olmadığını ima eder, zira bir taraftan bu

¹ *Gorgias*, 482.

sadece söz konusu olan şeyle ilgili bir sorudur; diğer taraftan deneyimlerimiz bize, ilk bakışta apaçık görünenin bile nihayetinde bizim için bir gereklilik hâline gelen bir sorgulama ve bir soru sorma konusu olabildiğini gösterir. Düşüncenin anlamlı bir minvalde yönlendirilebileceği her şeye dair sadece mutlak olarak açık, çelişik olmayan, tutarlı bir söylem, sadece böyle olan mutlak tutarlı bir söylem, kendi düşünceleri *kısıtlayıcı* olduğu için bir yığın açmazla [*aporia*] ve bağdaşmayan kanıya bölünmeyen, içsel olarak tek bir ruhun varoluşunu ve oluşumunu yanıtlayabilir ve ifade edebilir. Yine de önceden emin olmadığımız ve sadece bir inceleme çerçevesinde emin olabileceğimiz için, bu *incelemenin kendisi* belirli bir birlik, sürekli bir inceleme ve araştırma, bir incelemeye dönük bir arayış tavrı yaratır. İncelemenin araştırmacısı bu tutumu çelişkiden ve ruh için kendi sonuçlarına karşısında bir bakıma *emindir*. Bu fazlasıyla olumlu bir tür *épokhe* [*epokhe*].

Burada *epokhe* tüm yargıların askıya alınması anlamına değil, tamamen içten ve tamamen istekli biçimde her zaman yeni araştırmalara, sonsuz bir soruşturma çalışmasına maruz kalan bir *kanının hazırlayıcı ve varsayım olarak öncelemesi* anlamına gelir; bu tutarlı bir söylem, terimin tam anlamıyla içe bakış, yadsınması gerekmeyen, geri alınması gerekmeyen bir bakış, başka bir deyişle olgusal yaşamda asla gerçekleştirilemeyecek bir *idealin varlığını* ifade eden görüye [*intuition*] ulaşmak içindir. Sadece şu minvalde, ki onu olası tüm incelemelere dayanan bir belirginlikte gördük, yanıtlayabileceğimiz şeyi isteriz: Ya söz konusu şey öyle temeldir ki onun hakkında sorabileceğimiz herhangi bir soru onu önceden varsayar ya da kanının incelemesinde soruların çapraz ateşine direnir. Ruhun bakımının incelendiği *birleşik ideal*, bu iki veçheyi de kendinde saklar. Bunun sadece içerikle ilgili olmadığına dikkat edin. Ancak bu, ilk olarak görüyle ilgili de değildir. Birleşik içe bakış her şeyden daha önemlidir çünkü onda *düşüncenin kısıtlayıcı karakteri* ileri sürülür,

sadece o zaman varlığımız, bu düşünen saz² inkâr edilemez, belirli olan bir şey yapan zorunluluk sağlam bir biçime sahip olduğundan, bu anlamda, sağlam biçimde *olduğundan*, kendini varsayarken dağılmaz ve kaybolmaz.

Böylece o zamana kadar felsefe –aynı zamanda bir ruhun bakımı felsefesi olan Demokritos’un felsefesi bile– bilinmeyen bir düşünüm hareketi alanı, *tek bir düşünürle sınırlı kalamayan bir felsefe ortamı* geliştirir. Burada herhangi bir belirlenmiş görüşe, teze, felsefi sisteme bel bağlamayan felsefi bir düşünce, felsefi bir ideal ortaya çıkar. Birazdan bu tutumun ne anlama geldiğine dair bir örnek oluşturan ilk kişi olan Platon’u göreceğiz.

En önemli veçheye zaten işaret etmiştik: *ruhun kendi kendine oluşumu*. Kendi *bilmediği* deneyimi, bilmediğini bilme deneyimini yaşayan ruh, kendi varlığını deneyimler; aynı zamanda kendini sorunsallaştırmaya maruz bıraktığı kadar *cesur* olarak deneyimler; ölçülü ve *disiplinli* inceleme olarak bu bilmeme bilgisi *bilgeliktir*; ruh yaşamın diğer tüm meselelerini bu düşünce mücadelesine bağladığı için de deneyimlemiştir; bu şekilde kendisine ait olandan başka bir şeye sahip olduğunu bu minvalde iddia etmediği sürece, yapması gereken, *sadece* kendisi için bağlayıcı olanı veya –modern bir ifadeyle– sorumluluğunu zorunlu kılan kendi işini yapmaktır. Böylece ruh, kendine has varlığının ne olduğu hakkında belirlenmiş bir ölçüt verir. *Ölçüt* birleşik, sabit ve kesin olandır. Ruh bu ölçüyü deneyimleyip edindiğinde, ne devlet içindeki her günkü yaşamın ne de şeyler ve insanlarla ilgili alışıldık davranışların ona uygun olmadığını bilir, ancak ikisi arasında bir bölünme vardır. İnsanlar ve şeylerle her günkü, doğal, naif ilişki belirsiz, kesin olmayan, bilinçsiz çelişkilerle dolu, tutarsız görünüme, *δόξα*’ya [*doksa*] gömülür.

² B. Pascal’ın *Düşünceler*’inde geçen ‘le roseau pensant’ ifadesi, ‘düşünen saz’ anlamına gelmektedir. 347 numaralı fragmandaki ifadeye göre: “İnsan bir sazdır, doğadaki en zayıf varlıktır. Fakat düşünen bir sazdır.”, bkz. *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017. (Çev.)

Ruha ihtimam gösterme bu *ikiliği* keşfeder: Bir tarafta *doksa*, diğer tarafta tek ideal. Hem ikileşmeyi ve değişmezi, hem de neyin geçici olup neyin kesin olduğunu keşfeder; iki keşif de *eşit ölçüde* fundamentaldir. O hâlde ruha ihtimam gösterme ruhun iki *olanağının* keşfidir, ruhun hareket ettiği iki alanın keşfidir.

Her günkü şeylerle ve başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerin ruhu, modernitenin diliyle *belirsiz dolaysızlığın* [*l'immediateté indéterminée*] işidir. Bu dolaysız çevre talepkâr olmasına rağmen, bundan endişelenmemize rağmen, o aynı zamanda belirsiz ve gelip geçici, dağınık, hatları olmayan, kesin sınırları olmayandır. Bu *doksa'nın* ruhudur. Algı gibi şeylerle dolaysız ilişkilerimiz için geçerli olduğu kadar edimlerimiz için de geçerlidir bu. Şeylerle dolaysız ilişki kendilerini bize gösterdikleri hâliyle anlaşılmaz olduklarını, sadece bir biçim *görünümlünde* olduklarını öğretir. Buradaki masanın yüzeyi kendi minvalinde dikdörtgenimsidir ancak terimin tam anlamıyla bir dikdörtgen olmadığı açıktır, geometrik bir biçim değildir, ne kadar karmaşık olursa olsun kendi minvalinde amorf bir şeydir. Modern sanat bizi çevreleyen şeyleri, bizim onları oldukları hâllerleriyle tanımayı elden bırakmadan çeşitli kılıklarda sunabilme olanağını keşfetmiştir. Algısal deneyimimizde *de facto* gerçekleşen şeyler içinde belirli bir *tarz* seçebiliriz. Böylece bir izlenimci çevreleyen dünyayı bir kübistten farklı görür. Yine de bizi çevreleyen bu yakın ilişkiler bağlamında sahip olduğumuz şeylerin reel olmadığı söylenemez.

Sorgulayıcı incelemenin ruhu, *doksa'nın* ruhundan farklıdır çünkü o *kesin olarak sınırlanmış*, saf ve kesin olanla temasta kalan *düşünen* bir *ruhtur*. Kendine ihtimam gösteren ruh bu yüzden hareket hâlinindedir, dolaysız belirsizlikten uzaklaşarak sınırlayan ve tanımlayan düşünümüne yaklaşır. Felsefe etkili bir hareket olan bu harekete dayanır. Felsefe olguyla, edimle kavranır ve kanıtlanır. Felsefenin varlığı-mızla ilgilenmeyen, ondan etkilenmeyen ve ondan bağımsız olan matematik bilimleri, matematik teoremleri gibi tama-

men nesnel hiçbir kanıtı yoktur. Gerçek felsefe yapma bu harekette kalır, onun işi gökte veya yerde herhangi bir şey üzerine inşa edilemez ve tutunamaz; Platon'un kıyasını kullanırsak, sadece bir *kıvılcım* minvalinde parlar ve kendi kendini besleyerek gelişir.³

İlk bakışta bunların sadece nesnel düşünceler gibi görünür. Platon diyaloglarında Sokrates'in hiçbir zaman gizemli veya derin spekülatif şeylerden konuşmadığı izlenimi verilir. Sokrates en derin öğretisini, ideler öğretisini bile sanat veya daha doğrusu kunduracı veya hekimin zanaat bilgisi incelemesinin ardından sunar. Platon'da önemli olan Sokrates'in kendini ve muhatabını (onunla her kim sohbet etmek isterse, her kim Platoncu diyalogun akışına girmek isterse) matematikte yaptığımız gibi *içe bakmaya*, sezgiyle bilmeye ve her seferinde kontrol edebileceği ve herkesin kendisiyle uzlaşabileceği nesnel bir yapıda sohbet etmeye davet etmektedir. Olanla ilgili açık bir açıklama çağrısı vardır ancak istenirse her şey bu anlamda nesnel olan *λόγος* çerçevesinde gerçekleşir çünkü ona geri dönülebilir, aynı düşünce kendi içinde yeniden ortaya çıkarılabilir, kontrol edilebilir, onun hakkında yeni sorular sorulabilir vb. Buradaki en önemli şey tüm bunların *görme* yetisi, *içe bakış* yetisi olan bir varlıkta, dünyanın kendine görüldüğü bir varlıkta gerçekleşmesidir; bütünlükte dünyanın bu tezahürü, onu aynı zamanda bu ayrıcalıktan belirli bir direktif alan bir varlıkta, bildiğimiz dünyanın geri kalan tüm varlıklarından ayıran bu özel ayrıcalığı oluşturur. Bütün bunlar bir alternatifin içinde gerçekleşir: Olmak ya da olmamak. Bu gelip geçicilik –kendimi tamamen pasif biçimde benim için doğru ve gerçek görüne boyun eğdiğim yerde– ile *in extremum* [en uç] bir incelemeye dayanan arasındaki farktır.

Yeni ide, Platon'da ilk kez bulduğumuz *yeni ideal* bir gerekliliktir: İnsan yaptığı ve düşündüğü her şey için bu min-

³ 7. Mektup, 341c-d.

valde yanıt vermelidir. Bu *kişinin yeni bir oluşumunu*, deyim yerindeyse insanın doğası gereği ne olduğunun yeni bir oluşumunu ifade eder: dünyanın kendisine görüldüğü, kendini gösterdiği varlık. Bu oluşum bir biçimde benim elimdedir; bir bakıma kendi kendimi oluşturmam.

Platon için ruha ihtimam gösterme üç büyük görüşte ifade edilmektedir; ruha ihtimam gösterme üç farklı kılıkta ortaya çıkar; kişinin kendi felsefi oluşumu, her birinin çeşitli bir biçimde kişinin her kimse o olan kendi çekirdeğine yakın olan üç minvalde kendini gösterir.

Bu çekirdekten en uzak olanı, felsefenin *onto-kozmolojik* modalitesi, *onto-kozmolojik proje* diyebileceğimiz bir şeydir. Ruha ihtimam göstererek dünyanın kendini göstermesine de ihtimam gösteririm. O hâlde, bu dünyayı olabildiğince açıklayabileceğim bir tasavvura [*vision*] dayandırmak isterim. Başlangıçta dünya kendini *belirsiz* bir *geçmişe* demirledi, kendini *belirsiz* bir *gelenek* olarak sundu, nereden ve hangi kökten geldiğine dair erişimizin olmadığı ve bizim olan bu dünyayı kuran o olduğu sürece her zaman bir minvalde mevcut olmasına rağmen bilinmeyen bir geçmişe dalan, bizden kaçan bir gelenek, müdahalemizden olduğu kadar sezgimizden de kaçır. Platon diyaloglarının hiçbirinde onto-kozmolojik vizyonunu sistematik biçimde sunmaz. Bu, filozofun önemli özelliği ve kararlılığının da kanıtıdır. En zorlu çalışmalar, bize neredeyse eşi olmayan, öylesine derin, düşünülmüş, düşünceler ve derinlemesine yenilikler dolu bir felsefi sisteme bakma olanağı veren bir taslağı yeniden inşa etmemize izin verdi. Bu taslak özellikle Platon'un bunları *yazıyla oluşturmamış* olması bakımından derindir. Platon bu sistemi tamamlanmış ve geleneğe dâhil olabilecek bir şey olarak basitçe aktarmak istemedi. Burada felsefeyi, düşüncede ruha ihtimam göstererek yaşayan birinin praksişi olarak anlayan ve basitçe kabul etmemiz veya *doksa* anlamında ona güvenmemiz için değil, daha çok onu inceleyip soruşturma çalışmasına devam etmemiz için önümüze koyduğu

her şeyi nihai olarak saptamaktan kaçınan bir düşünürün kararlılığıyla karşılaşırız.

Burada bir tutarsızlık görülebilir: Şayet bir şeyin tartışılmasına devam edilmesini istersem yapmam gereken ilk şey, onu halka açık kılmaktır. Platon'un yaptığı da budur: kendi düşüncesini en yakın öğrencilerine, böyle bir şeyin ortaya koyduğu soruları en iyi çözebileceğini düşündüklerine açıklayarak ve onlarla tartışarak halka açmıştır. Bu dersleri "İyilik Üzerine", *περί τἀγαθοῦ* [*peri tagathou*] başlığını taşıyordu. Bazen tek bir derse atfedilen bu başlık, gerçekte sistematik bir etkinliğe, Platon'un *kendi onto-kozmolojik felsefesinin* hiçbir zaman yazılı olarak oluşturulmayan sistemine uygulanır.

7. *Mektup*'ta Platon bu en müstesna içeriğin neden hiçbir zaman yazılı olarak sunulmamış olduğunu ifade eder. Uygulamanın sürekli bir soruşturma işi olduğu ruhun bakımı, kendi içinde de bu *ideali*, kendini besleyen kıvılcımı içerir ve bu kıvılcımda kendini açan bir şey, kendini gösteren bir şey vardır; onda –sözcük esasında muğlak, müphem olduğu ölçüde– söze tevdi edilemeyecek bir *bakış* vardır. Söz, kanı ve sezgi, kanı ve içe bakış anlamına gelir. Filozof tarafından en derin anlamda sezilen şey bu nedenle, hayli basit biçimde artık felsefi bir tartışma olmayan bir tartışmanın konusu hâline gelir; çünkü bu benim sezdiklerime göre değil, sadece sözel görüşe göre yönlendirilen bir tartışmadır. Ancak bir tartışmanın *ne olduğu* hakkında samimi bir mücadele amaçlanmamıştır, bu daha çok başkalarının oyalanması ve eğlenmesi içindir; muhtemelen muhataplardan birinin veya ötekini kazanacağı bir tartışmada, böylesi çekişmeli bir tartışmada en derin ve en güvenilir sözel görüş bile yok edilebilir.

Bu nedenle, ruha ihtimam göstermenin *üç* akışı vardır. Birincisi onto-kozmolojiktir. İkincisi *iki yaşam modusunun çatışması olarak toplulukta ruha ihtimam göstermedir*. Bu çatışma alanına, geleneksel polisin sonunun işareti olan adil ve dürüst insanların ölümü ve felsefi hakikat, nihai hakikat,

adına mutlak hakikat diyebileceğimiz şeyin üzerine kurulmuş yeni bir topluluk projesi de dâhildir. En içsel olan üçüncü ve son akış *ruhun iç yaşamının*, bedenle ve bedenli olmayanla ilişkisinin, ölüm ve ölümsüzlük sorununa dönük bakımıdır.⁴

Platon'un *hakikatte* –anlaşılabilir olmak isteyen ve bizi zorunlu kılan ve bu mutlak zorunluluğu öğreten bir hakikatte– *yaşam olarak felsefe idealinin* temelinde bana göre öyle fundamental önemde, öyle temelden yeni bir şey var ki, bir anlamda bugün hâlâ onu yaşıyoruz. Bugün hâlâ, batışta öne çıkması bakımından da olsa, ruha ihtimam ve bakım göstererek yaşıyoruz. Neden batıştadır? Bunu daha sonra göreceğiz. Öncesinde sadece şuna dikkat çekmek isterim, ruha ihtimam göstermenin nesnel yanı, bizim çağımızda öylesine aşırı büyütüldü ve özellikle pratik uygulamasına öyle bir bağlandı ki, diğer veçhesi unutuldu, hem de en önemlisi: *kendini biçimlendirme*. Ruha ihtimam gösterme bugün hâlâ –farkında olmadan– üzerinde hareket ettiğimiz, yaşadığımız ve içinde olduğumuz... zemindir.

Platoncu öğretinin İdeler öğretisi diye etiketlendiğini herkes bilir. Platon'un felsefi düşüncesinin özelliğinin, dünyanın –daha doğrusu varoluşun diyelim zira Platon'un dünya adını verdiği şey, varlığın tamamı değil, sadece belirlenmiş bir kısmı, kendinde anlaşılır olmayan bir kısımdır– belirli bir hiyerarşik bölünmesi olduğunu herkes bilir. Dünya sadece hiyerarşide daha yüksekte olan bir şey tarafından anlaşılır olur. Bu başka şey, gerçek dünyadır, İdelerin ait olduğu gerçek varoluştur.

İdeler nedir? Herkes bunu bilirmiş gibi görünür. Bazıları şöyle der: İdeler bir kavramlar teorisinin ilk taslağıdır, bunlar bizim genel nosyonlar dediğimiz genellemelerdir; ancak Platon'un naifliğinde bir şekilde kafası karışmış ve varoluş-

⁴ 'Soin' sözcüğü yerine kullanılan 'bakım' sözcüğü, 'kaygı' olarak da okunabilir. Ruha bakma yani ona bakım yapma ile ruh hakkında endişelenme, kaygılanma bir arada düşünülmelidir. (Çev.)

tan yoksun, sadece düşünce aracımız olan bu genellemelerden birçok kalıcı, dünya ötesi ve maddi olmayan varolanları yaratmıştır.

Başka birileri de şöyle der: İdeler bizi çevreleyen şeyleri anlamamıza olanak sağlayan şeylerdir, bizi çevreleyen tekillikleri herhangi bir şey olarak görmek istediğimizde bunlar her zaman zaten bilmek zorunda olduğumuz şeylerdir. Parlayan ve dokunduğumda sert ve yuvarlak olan şu şeye ‘cam’ demek istersem, ne kendinde parlaklık ne de yuvarlaklık kapsamına girmeyen bir şeye ihtiyacım vardır, bütün bunların hepsine bir *birlik* veren, anlamlı bir bütünlük olarak gösteren bir şeye ihtiyacım vardır. Tüm izlenimlerimi düzenleyen, bana onun ne olduğunu söyleyen şeyler –burada, *grosso modo* [kabaca] Kantçı öğretiyile karşılarız– İdelerdir.

Daha başkalarına göre İdeler terimin esas anlamıyla, durmadan değişen ve çözülen şeylerden oluşan bu dünyada yaşayan bizler açısından bilinmeyen bir anlamdır, varlıktır. Olası tüm anlamlı içeriğin çevremizde asla karşılaşamayacağımız, asla gözlerimizin önünde olmayacağı, sadece felsefi düşüncenin ölçülemez yoğunlaşmasıyla incelenebilecek bir birlikteki yoğunlaşması olacaktır. İdeler tamamen başka bir *varlık minvali*, ne doğmaya ne yok olmaya tabi olan, kendisi için zaman vb. bir şeyden söz edilemeyen ebedî varlığın varlık modusu olacaktır.

Hiçbiri bütünüyle reddedilemeyecek bu kavram çeşitliliği, konunun güçlüklerini kanıtlamaya yeter. İdenin *genel* bir şey, bir *birlik* ya da Platon’un ifadesiyle çokluğun üstündeki bir şey olduğu kesindir; bu bakımdan, İdeleri her zaman bir şey olarak ortaya koymayalım. Platon’un ideal dünyayı, fiilî olarak varlığın özel bir yoğunlaşması, buradaki varlıktan *farklı bir varlık modusu* olarak tahayyül ettiği de daha az kesin değildir. Ve üçüncü görüş de İdelerin, bizim şeyler hakkında bir belirginliğe sahip olmamıza hizmet ettiğini, belirli bir anlamda, şeylerin *görünmesinin* İdelerle sıkı bir biçimde bağlı olduğunu, şeylerin bize sadece İdeler temeli üzerinde ve dola-

yımıyla görünebileceğini söylediği noktaya kadar doğrudur. Başka bir ifadeyle, görünüşün görünmekten farklı olduğu, tamamen farklı bir yapı olduğu noktasına kadar.

Burası bizi başladığımız noktaya geri getirir. Kendinde şeylerin, görünen şeylerin ne yakınlık ne uzaklık, ne çarpıtma ne perspektif, ne bizatihi mevcudiyetin varlığının sahih minvali ne de verilişin eksik [bir] modusu vardır. Ancak bu karşıtlıklar olmadan, nesneler bize görünemezler, bize kendilerini gösteremezler. Görünme *sui generis* bir alandır, böyle kendine özgü karşıtlıklar tarafından kurulmuş bir yapıdır. Görünenin dışında, her zaman daha fazlası olmalıdır; şayet kendisi görünmek durumundaysa. *Görünme çokluktaki*, verilmiş olanın çoklu moduslarında, *birliğin* görünmesidir.

Hiç kuşku yok ki bu Platon'un yüzleşmeye çalıştığı temel düşüncedir. Bu düşünceyi –yani şeylerin bize kendilerini sadece kendilerinden *başka şey* temeli üzerinde kendilerini gösterebilecekleri düşüncesini– özel olarak temalaştırmasının rehberi *matematiktir*, matematiksel yapıdır. Bu öğretiyi kavramak son derece güçtür. Ancak bazı yalın temelleri açıklamaya çalışalım.

Bir şeyin olması ve tezahür etmesi için, *bir* olmalıdır. Varolan her şeyde şu fundamental veçhe vardır: O birdir. Bir şeyin bizim açımızdan keşfedilmesi için, başkalarından ayrılması ama yine de onlara benzer olması vb. gerekir. Bu sunumun çerçevesi herhangi bir şeyin tezahürünün koşulları hakkında, o şeyin bizim gözümüzde olduğu hâliyle sadece biçimlenmeye başladığı anlam yığını hakkında kapsamlı bir düşünümeye ulaşmaya olanak vermez. Platon açısından matematiğin hangi anlamda varolanın yapısının ve görünüşünün anahtarı olduğunu kısa bir biçimde belirtmekle yetinelim.

Bizi çevreleyen dünyada kendimizi her zaman uzamlı şeylerin mevcudiyetinde buluruz. Oysa uzamlı şeyler yüzeyle sınırlıdır. Yüzeyle ortadan kaldırırsak, katıları da ortadan kaldırmış oluruz. Yüzeyle kendilerinden önce doğruları varsayar. Doğruları ortadan kaldırırsak, yüzeyle de

ortadan kaldırmış oluruz. Doğrular da kendilerinden önce en azından bir noktalar çokluğunu varsayarlar. Bir doğruyu tanımlamak için en az iki nokta gereklidir. Bu, noktaların sayıları varsaydığı sonucunu çıkarır. Böylece sayılardan noktalara, sonra doğrulara, yüzeylere ve katı cisimlere doğru uzanan tekil bir aşama elde ederiz.

Platon, kozmolojik diyalogu *Timaios*'ta [35 vd.] dünyamız yaratıldığında, aynı zamanda durağan, ebedî olan *bölünmez varlık* ve oluşa tabi olan, cismani, bölünebilir varlığın bir biçimde karıştığını, birbirleriyle birleştirildiğini, aynı ânda ve aynı minvalde Aynı ve Başka'nın birbirine bağlı olduğunu tamamen gizemli bir formülasyonla dile getirir. Bu tuhaf formülasyon ne anlama gelir?

'Bölünmez varlık' dedik. Bunu açıkladığımız şeyle ilişkilendirelim. Uzamlı temsillerden, varsayımların aşamalarından başlamanızın nedeni artık hiçbir kapsamı içermeyen, bu bakımdan mutlak yalın olan *ilksel* varsayımlara ulaşmak içindi.

Bununla, yalın olanla anlatılmak istenen nedir? Bunların sayı olduğu itirazında bulunulabilir. Sayılar birimlerden oluşur. Sayıların birimlerden oluştuğu kesindir ancak bunlar birimlerin *birleşim paradigmalarıdır*. Oysa Platon'un – bizzat yalnızca Platon'da değil, aynı zamanda Aristoteles'te de bulduğumuz– özgün öğretisi, *İdelerin sayılar* olduğu ve sayıların kesin olarak en temel, en ilksel sayılar [*les plus primordiaux*] olduğunu savlar. Bu ilksel sayılar [*ces nombres primordiaux*] kendi aralarında bileşime katılmaz, onların aracılığıyla aritmetik işlem gerçekleştiremeyiz. Bu bakımdan özdeş homojen birimlerden oluşmazlar. Aynı öğretisi, bu ilksel İdelerin sadece on sayı (dokuz veya on, bu noktada görüşler biraz farklıdır) olduğunu savunur. Bildiğimiz ve kullandığımız hâliyle sayılar, her birinin aşına olduğumuz işlemleri gerçekleştirmemize yarayan örneklerinin sonsuz bir çokluğuyla karşılaşılan bu sayılar, İdeler alanına ait değildir. Bunlar açıkça İdeler alanı denilen yerde değil, artık

varsayımların olmadığı ama tam olarak İdeleri varsayan daha düşük bir alanda yer alırlar.

Devlet'teki filozofun *çokluğun üstündeki biri* kavraması gerektiğiyle ilgilenen Platon'un, varlığın ikiye bölünmüş bir çizgi olarak iki parçaya ayrıldığını anlattığı pasajı hatırlayalım.⁵ Çizgiyi eşit olmayan iki parçaya böldüğümde ve her iki parçayı aynı biçimde tekrar böldüğümde, bir yanda *görünen* dünyayı ve öteki yanda *görünmeyen* dünyayı elde ederim. Görünür dünya bir taraftan reel olmayandan oluşur: imaj, tahayyül vb. Bir bakıma reel olandan daha çok reel olmayan [*irrée*] vardır. Bu, görünenin diğer kısmı olan üstteki bölümünü oluşturur. Daha sonra, şayet gerçeği kesin olarak belirlemek istersem, bu terimlerin kesin anlamıyla üçgenlere, karelere, dikdörtgenlere vb. sahip olduğum çizginin diğer bölümüne, görünmez olana başvurmam gerekir. Dikdörtgenler, kareler ve çemberler tam anlamıyla görünemez olanlardır, bizim algımız bakımından mevcut değildirler, sadece *logosumuzla* erişilebilir olanlardır; tanımları gereği mevcutlardır ve bu tanımlar aynı zamanda *idealleştirmeler*dir. Görünür dünyada bir genişliği olmayan ne çember ne de çizgi vardır. Aynı şey ideal anlamdaki doğru için de geçerlidir. Kenarlar var diyelim ama terimin geometrik anlamında doğrular yoktur. Bu nedenle daha üsttekine başvurmam gerekir ki, bu da bana öyle ya da böyle ideal biçimin farklı momentleri arasındaki çevreyi, alanı ve başka ilişkileri *kesin olarak* belirleme olanağı verir.

Öyleyse burası matematiğin alanıdır. Bu alan her zaman-ki anlamıyla sayıları, birbirine eklenebilir olan ve bu yolla aritmetik –veya Yunanların tabiriyle ‘mantık’ [*logistique*]– işlemleri çok çeşitli biçimlerde gerçekleştirebileceğimiz sayıları içerir. Bununla birlikte görünür olmayan alan da çeşitlilikleri içerir, kendi içinde nokta, çizgi, yüzey vb. farklılıklarını kapsar. (Platon nokta demez ancak sonsuz sayıda

⁵ *Devlet*, VI, 509e vd.

çarpılabilen birimden söz eder.) O hâlde nokta, çizgi, yüzey ve stereometrik katıya sahibizdir ama Platon daha ileri gitmez, sadece bu üç boyut ve sayı vardır.

Platon döneminin geometrisi olan eski geometri için en temel ve en önemli sorun matematiksel alandaki *ilişkiler* sorunudur. Matematik alanındaki ilişkiler –ilk dört sayı gibi, boyutlar gibi– belirli bir minvalde *derecelendirilir*. Kendi aralarında ölçülemeyen büyüklüklere ve ölçülebilir büyüklüklere sahibiz. Ancak ölçülemezliğin keşfi bize matematik varolanlar alanındaki ilişkinin arkasında yatan gerçek hikâyeyi vermez. Belli koşullarda, bir boyuttan diğer birine geçerken, ölçülemeyen büyüklükler arasında ölçülebilirliğin olanaklı olduğu gösterilmiştir. Demek ki onları ikinci güce yükselttiğimizde, kendi içlerinde irrasyonel olan büyüklükler arasında rasyonel bir ilişki olması olanaklıdır. Şayet kenarları irrasyonel olan bir üçgene sahip olsam bile bir kenarda oluşturulan karenin diğer tarafta oluşturulan kareyle rasyonel bir ilişki içinde olması olanaklıdır. Böylece matematik alanında rasyonel ve irrasyonel arasındaki ilişkilerin bir derecesine ulaşılabilir.

Bundan da anlaşılacağı gibi, boyutsallığın sadece bir boyuttan başka bir boyuta geçiş anlamında değil, aynı zamanda *anlaşılabilir* ve *anlaşılamaz* olanın bir karışımı, Platon'un tüm şeylerin zemininde gördüğü *iki ayrı ilkenin* bir karışımını temsil ettiği anlamına gelir. Büyüklükler genelde nasıl doğar? Her büyüklüğün kendi içinde iki ilkesi vardır. Örneğin doğrunun bir kısmını alırsak –bu Yunan felsefesinin çok eski bir temasıdır– bu kısmı iki eşit olmayan parçaya ayırabiliriz; daha küçük olan parçayı tekrar, sürekli olarak, bölebiliriz vesaire; bu ilk parça azalmaya devam ederken, öteki parça büyümeye devam edecek; böylece elimizde bir çift olacak, her zaman iki kısmımız olacak, sonsuza kadar artıracak ve azaltabilecek bir çift büyüklüğümüz olacak. Doğrunun bir kısmı, bu sonsuz artma ve azalma olasılığını,

bu *belirsizlik* olasılığını taşır. Oysa doğrunun bir kısmını, diyelim ki iki parçalı bir şey, belirli bir oranda, örneğin 1'e 2 oranında bir şey yapan nedir? Şayet böyleyse belirsizlik ilkesi, sonu olmayan artma ve azalma potansiyeli, yönlendirilmeli, başka şeyle eşitlenmelidir. Bu başka şey yani bu ikinci ilke *sınırsızlık*, belirsiz büyüme vb. ilkesine karşı olan *belirlilik*, birlik, *sınır* ilkesidir. Platon'a göre, bu *iki ilke her şeyin başlangıcıdır*. İlksel sayılar [*les nombres primordiaux*] *ilk modellerden*, iki ilkenin bir araya gelmesinin ilk paradigmalarından başka bir şey değildir. İdeler ilk ilişkilerden, *belirsizlik* ve *birlik* arasındaki *asli ilişkilerden* başka bir şey değildir.

Bu asli ilişkiler *sayılardır*. Sayılar çizgilere imkân verdiği, çizgiler yüzeylere imkân verdiği, yüzeyler katılara imkân verdiği ve katılar maddi şeylere imkân verdiği için, bu asli ilişkiler dünyada varolan her şeyi anlamak için gerekli olan her şeyi kapsar. *İdeler-sayılar* [düşüncesine] dayanan varlık [*l'étant*] şeması, Platon'da dünya anlayışının tamamının temelini oluşturur.⁶

Ancak dahası var. Matematik alanında sayılar, çizgiler, yüzeyler, stereometrik katılara sahibiz. Toplamda, dört te-

⁶ Ayrıca bkz. J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Prague, CSA V, 1964, s. 60-61. Burada Patočka Platoncu ilkeler arayışı ve evrensel 'indirgeme' sistemi için bu kavrayışın önemini tartışır: "...İdeler sayıdır çünkü *oluşurlar* ve bu belirli sayıda bölünmez unsurun birimi olduğundan... Sayı (Yunan'da noktalar gibi bölünmez olarak anlaşılan) birimlerin belirli bir niceliği olduğundan, İdeler de belirli bir nicelikte, gerçek varlığın temel *στοιχεῖα* [*stoikheia*, unsur] olan anlam birimleridir. Her İde bir fonem, bir hece veya bir sözcüktür ve birinden diğerine, biri yukarıdan gelen biçimin aşamalı bir 'bölünmesi' aracılığıyla ilerler; bu bölünme belirli sayıda aşamaya sahip olduğundan verili İde bu sayı tarafından belirlenir... İdelerin sayılar olarak açıklanması ideal dünyanın kendisinin temelleri (*ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα* [*arkhai kai stoikheia*]) sorusunu geliştirmeye olanak verir. Oluşmuş [bir şey] olarak ideal dünya da, genelde sayı ilkeleri olacak olan kendi *στοιχεῖα*sına sahiptir... sınır ve ölçü olarak Bir ve büyüğün ve küçüğün belirsiz ikiliği [*Dyade*]... Son bir çözüm olarak, önce duyu, sonra matematik ve son olarak ideal, bu iki asli ilkeye *ἀρχαὶ οὐ στοιχεῖα* [*arkhai ou stoikheia*] 'indirgenmiş'tir." (Fr. Çev.)

mel uzamlı temsil [vardır]. Oysa bu dört oluşum, aynı zamanda dikey bir bakışla düşünöldüğünde, varlık hiyerarşisinin bir modelidir: Tabanda maddi dünya; sonra maddi dünya ve daha yüksek çevre arasında ortam olarak iş gören matematik alanı; son olarak, belirsizliğin ve birliğin bir araya gelmesinin arketipleri olan *İdelere*. İdelere bitişik olan *matematik* alan, aynı zamanda *ruhun* da alanıdır.

Bu, ilk bakışta oldukça çetrefilli, garip, imkânsız görünür. Yine de Platon'da ruhun içsel bir şey olduğunu ve içsel olanın bize kendini göstermediğini unutmamak gerekir. Bize kendini gösteren, ruhun bize görünen kısmı, tam olarak ışığın altında şeylerin bize kendilerini göstermesidir. Ruhumuz bize matematik oluşumlarda görünür, etrafımızdaki şeyleri ölçerken ve tanımlarken, kendimizi onlarla birlikte düşünce aracılığıyla açıklarken kendini bize gösterir. Elbette şeyler ile birlikte açıklamamız da estetik planda ve duyular aracılığıyla gerçekleşir ancak duyular sadece şeyler arasındaki karşılıklı nedensel hareketin sonucundan başkâ bir şey olmayan cismani alana aittir. Tam anlamıyla ruhun edimini bize gösteren şey, matematik dünyasıyla olan ilişkimizdir. Matematik alanına giren *düşüncelerde* bize kendini gösteren şey *düşünme*dir. Düşünme, düşüncelerde mevcuttur. Böylece ruh, bu ara alanda yer alır.

Ruhun kozmik tasarımı gerçekten geometrik bir oluşumdur, orada, gökte X biçiminde yerleştirilir, dünyayı saran bir yüzeydir, esas bir daire, ekvator tarafından ve ikinci bir iç daire de ekliptik [*écliptique*] tarafından tanımlanan bir yüzeydir, [ikisi] birlikte sadece biçimi değil aynı zamanda gök kürenin hareketini de belirlerler.⁷ Platon, öğretisinin bu kozmolojik bölümünü bizzat mitos ve fantezi olarak nitelendirir; ancak bu, iki asli ilke –belirliliğe zorlanan belirsiz, aynı zamanda ilkeler ve matematik alanında da hâkim olan– *özdeşlik* ve –çevreleyen dünyaya hâkim olan– *ayrım* için geçerli değildir.

⁷ *Timaios*, 36b-e.

Platon'un bu düşüncelerinin, felsefenin her zaman amaçladığı ve bugün dahi takip ettiği bir şeyi kapsadığına kuşku yoktur. Platon'un *varlığın görünüşü* düşüncesini gerçekleştirme *minvalinin* fiilî olarak uygun ve saf olup olmadığı başka bir sorudur. İlke olanı, bölünmez ve durağan olanı sadece varlığın görünüşüne imkân veren şey olarak değil, *en üstün bir varlık* olarak da gördüğü sürece Platon, Yunan felsefe geleneğine veya daha doğrusu, artık daha fazla mevcut ve daha fazla durağan olanı var olarak kabul eden kendi döneminin felsefesine boyun eğer. Bu yüzden Platon'un düşünümü basit bir düşünümünden başka bir şey hâline gelir, *mutlak varlık* bilimi hâline gelir, *metafizik* dediğimiz bu bilim, hem *görünüşün* hem de *varoluşun* bir bilimidir. Bir varolanı bize gösteren, sırayla başka, daha yüksek vb. bir varolandır. *Hakikatte* yaşamın felsefi ideali burada *metafizik* bir ideal biçimini alır. Ancak Platon'un hiçbir formülde sabitlemediğini, hiçbir formüle aktarmadığını, kendisini en yakınlarıyla tartışmakla sınırlandırmasının önemini de unutmamalıyız. Bilindiği gibi bu minvaldeki görüşü tamamen reddedecek olanlar, onun en yakınları arasındaydı. *İyilik Üzerine* dersleri hakkında sahip olduğumuz dört referanstan ikisi Aristoteles'ten (dolaylı olarak) gelmiştir; kendisi matematiksel varolanlar [*entités*] öğretisini kabul eden düşünürlerden olduğu için, ona göre matematiksel olan bizi hata yapmaktan yalıtabilir. Matematik alanı var olsa da olmasa da, hareket etse de etmese de değişim *değişmeden kalır. Ancak burada söz konusu İdeler olduğunda yani insan idesi, yaşayan bir varlık idesi gibi bir şeyse, böyle bir varlığı hareketsiz ve bölünmez olan bölüme yükseltmek onu tahrif etmektir. Bu Aristoteles açısından böyledir. İşte Platon'da ruhun bakımının ilk yönelimi [budur].

İkincisi: Toplum içindeki yaşam, filozofun sitedeki yaşamıdır. Filozof toplum içindeki yaşamın yasal düzenlemesi sorununu adil yaşam idesi bakımından ortaya koyar. Gelecekte olarak, toplum bir dizi kuralla yönetilir ve olması gerektiği gibi yönetilen toplumda adalet hüküm sürer. Ancak

bu adalet görünüşte bir adalet, dışarıdan, etkileri bakımından bir adalet olmamalıdır. Aksine adalet, adalet adına olmalıdır, adaletin kendinde iyi ve adil bir şey olduğu anlayışına dayanmalıdır. Bunu anlamak, hak ve adaletle tamamen başka bakan hâlihazırdaki görüşle çatışmaya girmek demektir: bir yarar meselesi, dışsal bir yarar gibi, sınamaya tabi olabilecek bir şey gibi. Sıradan bir yurttaş başkalarına karşı kendi başına ve kendi için davranacağı minvalde davranmayacaktır. Hâlihazırdaki görüş açısından hak ve adalet, başkalarını gözetmektir. Adalet ya zayıfların ideolojisi olarak ya da avantaj sağladığından gözetilen belirli bir gelenek olarak anlaşılabilir. Kısacası şeylerin özünde doğa tarafından kaydedilmekten çok, adalet bütünüyle uzlaşımaldır, νόμοςun [nomos, yasa] işidir. Böyle düşünen biri –ki Platon’un zamanında böyle düşünülür– adaletin uzlaşımına dayanmadığına, genel olarak insanın bir arada var olmasına olanak veren, hem bireysel ruhta hem bireysel ruhun kamudaki yaşamının ekseni ve ona uygun yapısını oluşturan toplumsal gruba yansıtılmasında varolan bir şeyin bu olduğuna dair felsefi anlayışa karşıdır.

Adalet hakkında söylenenler genel olarak insan ἀρετή’si [arete, erdem] için de geçerlidir. Adalet sadece arete’nin tamamını özetleyen bir başlıktır. Terimin dört ayrı momentleri olsa da onun olumlu anlamı –[yani] bölünemez olan– insanı insan kılan arete’dır.

Bu iki görme minvali, hâlihazırdaki görüş ve felsefi görüş, ister istemez çatışır. Hem geleneksel toplum hem de Platon’un zamanındaki hâliyle toplum, filozoftan yana rahatsız ve endişelidir; filozof sadece toplumun kabul edilen ve gizli olan görme minvallerini zora sokar. Hem kabul edilen hem de gizli dememin nedeni, Platon’un zamanındaki hak, adalet ve arete ile ilgili hâlihazırdaki bakışta tastamam bir ikiye bölünme hâkim olmasıdır. Bir yandan geleneksel varoluş modusu korunur, ideal olarak ortaya konur. Otuzlar’ın düşüşünden sonra yeniden demokrasiyi kurmak için Atina’ya geri dönenler, Miltiades ve Themistokles’in büyük sitesinin

üzerine kurulu olduğu eski adetleri yeniden kurmak, yani sağlam bir gelenek ve yurttaşların mutlak anlamda sadakatine, toplumla eşitlik istencine, herkesin sorumlulukta ve yönetimde eşit minvalde katılma istenciyle bu polisin çıkarına sahip çıkma arzularını sınırlayacak dürüstlüklerine güven üzerine kurulmuş bir site istediler. Bu ideali istediklerini ileri sürerler ve bunu gerçekten isterler, bu ideale çok yaklaşırlar ancak buna muktedir değildirler. Gerçekte hükmeden düşünce tamamen başka bir minvaldedir, aşırı *tiranvari* bir zihniyettir. Herkes [bunu] bilir ve herkes tüm bunların, sarsılan devletin zar zor tutunabilmesi için saygı duyulması gereken bir uzlaşma olduğunu düşünür, ancak gerçek avantaj mümkün olduğunca çok mülkiyeti ele geçirmektir ve bu nihayetinde başka yurttaşları ele geçirmek anlamına gelir. Oysa başka yurttaşların efendisi olmak, tiran hâline gelmektir. Tiran olmak, o çağ için ortalama Atinalı demokratinin en yüksek idealiydi. Tüm bunları açığa çıkaran Sokrates'tir. Bunu hem *Gorgias*'tan hem de *Devlet*'in I. ve II. kitaplarından biliyoruz. *Gorgias*'ta Kallikles ile yapılan tartışmada konuşmanın konusu bu sorundan başka bir şey değildir.

Bu durum, adaleti ve *arete*'yi sadece bir ilişki –kozmo-ontoloji hakkında az önce söylediklerimizi hatırlayın– olarak, insanı, onun psişesini oluşturan farklı momentler arasındaki insanı kendisiyle *içsel* bir ilişki olarak gören filozofla sadece bir çatışmaya yol açabilir. Psişe her şeyle, duyulur olanla olduğu kadar, duyular olanın üstünde olanla da ilişkisini sürdürür. Psişe kendine ihtimam gösterebilmesinden, batıştan kurtulabilmesinden ve kendini sağlam, belirli, kesin bir figür hâline getirebilmesinden, tüm bileşenleri arasında sıkı ilişkileri bulabilmesinden kaynaklanır. Adalet, bu ilişkilerin tesis edilmesinden başka bir şey değildir.

Bunu topluluğa yansıtarak, sitenin onsuz var olamayacağı üç sınıfı elde edeceğiz: kavrayan, neyin doğru olduğunu gösteren bir sınıf, bunların yardımcısı olan bir sınıf ve nihayet beden ve öteki tüm ihtiyaçların sadece temel ihtiyaçları

değil, lüksün getirdiği ihtiyaçları da karşılayan bir sınıf, geçindirenler [*nourriciers/nourishers*] sınıfı. Öyleyse bu, ruhun bileşenleri arasındaki sağlam ilişkinin ne olduğu ile devlet yaşamının bileşenlerinin neler olduğu arasında bir analogi kurma meselesidir. Platoncu devletin sorunu budur. .

Görüldüğü üzere, bu sorun [bir] ara sorundur, ontoloji alanında ortaya çıkardığımıza benzer bir sorundur, burada İdelerin çelişkili ilkeler arasında iç içe geçtiği, tamamen rasyonel olanlardan yalın olarak irrasyonel olana ve bileşik olarak irrasyonel olana kadar farklı ilişki türlerinin mutlak belirsizliğe yol açtığı aşırılıklar arasında bir şey her zaman bir aracı görevi görmelidir. Bu sorun yine bir orta terim sorunudur ve esas olarak orta sınıf tarafından somutlaştırılır, neyin doğru olduğunu kavrama olanağına sahip olanlar sınıfı, kendilerini dış ve iç düşmanlardan koruyan gözcülere [*gardiens*] ve danışmanları olarak beden alanına ait her şeyi sağlayanlara yönelirler. –Bu, terimin mutlak olarak sağlam anlamıyla orta sorunudur.

En yüksek eğitimi (*παιδεία*) alan, ne olduğu konusunda kavrayışa erişmiş bu gözcüler, sitenin yöneticilerinden seçilen bu gözcüler aynı zamanda sürekli olarak savaş alanındaadır. Onlar her zaman risk almaya, yaşamlarını feda etmeye hazır olmaları gereken, aynı zamanda tartışmaya ve genel olarak en aşırı biçimde kendinden feragat etmeyi içeren yaşam tarzına hazır olmaları gereken kişilerdir. Bütün devlet bu orta terime dayanır; gözcülerin çileciliğine ve içtenliklerine, fedakarlıklarının ruhuna bütün olarak sosyal grubun ahlakı dayanır. Başka herkes için bir model görevi görürler. Böylece ortak [bir] yaşamı yaşayanlar yani topluluk için, birlik için, başkaları için yaşayanlar ruhun bakımı üzerine Platoncu düşünümün ikinci yönelimiyle ilgili olduğu *adalet devletine* olanak tanır.

Bu, fundamental *ἀρετή* olarak adalete bağlı *manevi* bir *otorite* üzerine kurulmuş bir devlet sorunudur. Gözcüler arasından, beden ve zihin askerleri arasından seçilen hükümdarlarda *ἀρετή-σοφία* [*arete-sophia*] baskındır. Ötekilerde *ἀρετή-σωφροσύνη* [*arete-sophrosune*] yani disiplin bas-

kındır. Onlar için, belirli sınırlarda, mülkiyet vardır; onlar için aile, varoluşlarının başkaları tarafından, torunları aracılığıyla devamıdır, oysa ilki için topluluk dışında hiçbir şey yoktur, onlar sadece genel olanın içinde var olurlar.

Ruha ihtimam göstermenin, bir bakıma Avrupa tarihini bu hâle getiren asli Avrupa mirası olduğunu söylemiştik. Bu, bu düşüncelerin Avrupa'da gerçekleştirildiğini söylemek değildir. Bu sadece, felsefi-olmayanın ve özellikle de Platoncu-olmayanın bu düşüncelerle diyalogunda, genellikle bütünüyle farklı bir karakterin düşünümlerine zorlanması anlamında, Avrupa gerçekliğinin onlar olmadan düşünülemeyeceği bir mayadır. Bir yere kadar bu dürtü her zaman devam eder, hâlâ bu aslî atılıma dönülür. Burada söylediklerim dogmatik bir tez değil. Sadece ruha ihtimam gösterme kavramının kendi içinde *doğru [véridique]* bir *yaşam ideali* gibi bir şeyi kapsadığını, hem praksis hem de düşünce etkinliğinde her zaman sezgi üzerine, içe bakış üzerine düzenlenen bir yaşam idealini gizlediğini göstermek istiyorum. İnsanın onu uygulama ve filozofun onu görme minvali elbette öznel, bu minval onların kapasitesi ve özel koşullarına bağlıdır. Bununla birlikte tam da ruha ihtimam göstermenin, sorununun bu yakınlığında, kendini eleştirinin hedefine koymada yattığı gerçeğinde filozofun *kendisini aşması* verilmiştir.

Diyalog bir tarafta felsefenin kendi içinde, diğer tarafta ise felsefe ile felsefe-olmayan arasında gerçekleşir. Burada en önemli olan şey tam olarak felsefe-olmayan ile bu tartışmadır. Felsefe Antikitenin yarattığı tek büyük güç olan Roma'nın gerçekliği gibi ezici ve katı bir gerçeklikle bile tartışmaya çalışır. Felsefe, bir bakıma, tüm felsefeyi reddeden şeyle, felsefenin kendisinin kavramsal olarak biçimlenmesine yardımcı olduğu bir şey adına yani mutlak, mutlak bir varlık adına tartışmaya çalışır.

Platon'da ruh bakımının üç yöneliminden bahsetmiştik. Ruhun bakımı ilkin, varlığın ve varoluşun genel bir projesinde, ideal dünyanın büyük ilkeler sisteminde, kendisini hem bileşimi bakımından (kozmosun kendisinin harmonik¹ bir yapıya sahip kutsanmış bir tin olması anlamında) hem de hareketi bakımından, aşağıdaki dünyanın çerçevesi olan matematik dünyanın ilkesi olarak öne sürer. İkinci olarak, ruhun bakımı toplumdaki yani sosyo-tarihî yaşamımızdaki yaşam hakkında bir projede meydana çıkar. Üçüncü veçheye gelince, hemen onu göreceğiz.

Ruh kavramı bu üç düşünmenin merkezindedir. Varoluşun temeli olan varlık, asıl varlık ve etrafımızdaki dünyadaki şeylerin zayıflamış varlığı arasında bir aracı olarak ruh, ontolojik-kozmetik projenin merkezindedir. Bu nedenle sorun üzerine birinci proje şu soruya bir yanıt içerir: Ruh nedir? Ruh ilkeler ve *principiatum* arasında, mutlak anlamda ebedî olan ve bütün doğası ve öz belirlenimiyle hiçliğe yakın olan, deyim yerindeyse var olmayana yakın olan arasındaki ilişkilere olanak tanıyan orta terimdir. Ruh hareket eden, yasal olanın içerisinde ve daha yüksek olana yönelme anlamında hareket eden şeydir.

Ruhun bakımı sosyal yaşamımızda nasıl bir rol oynar? Geçen sefer bu soru hakkında bir şeyler söyledik. Yanıt Platon'un sitesinin batışı ve onun geleneksel toplumla, geç-

¹ *Timaios*, 34 vd.

mişle ve gelecekle olan ilişkisine bakış minvaliyle bağlantılıdır, zira Platon tarihî süreci aynı zamanda felsefenin nesnesi olabilecek bir şey, bir bakıma felsefe, insanın ve genel anlamda insanlığın ruhunun kaderiyle bağlantılı bir şey olarak görür. Atina toplumunun batışı, Sokrates'in kaderiyle temsil edilir. Platon'un gözünde Sokrates'in kaderi sitenin artık geleneğe dayanmaktan aciz olmasını vurgulayan bir ölçüttür; gelenekselliği isterken, gizli zorba eğilimlerin egemenliği altındadır.

Bu çağın topluluğu geçmişte Atina sitesinin tasvir edildiği sentezi artık çalıştıramaz, bu sentez karakteristiği olan ve bu siteyi Yunan dünyasının tam temsilcisi hâline getirmeye ve dünyanın geri kalan tüm devleri üzerindeki üstünlüğünü göstermeye yönlendiren otorite ve özgürlük arasındaki sentezdir. Aslında, o zamana dek dünyanın en güç devletinin Yunanistan'a saldırısı, Pers Krallığı içindeki tüm doğu monarşilerinin sentezi, özellikle Atina direnişi üzerine idi. Ancak tarihteki bu büyük ânı hemen bir batış durumu izledi, Thukydides'in Büyük Savaş dediği şeyle, gerçekte Yunan polislerinin felaketi anlamına gelen ve Atina'nın kapitülasyonuyla sona eren bir savaşla sonuçlandı. Otuzlar'ın tiranlığıyla kendini gösteren sitenin anayasal yaşamındaki müteakip çırpınışlar, Atina'ya demokrasinin geri dönüşüyle bile sona ermedi. Bu dönüşten sonra aslında sürgünden dönenlerin ılımlı olmalarına rağmen, Sokrates'in yargılanma sürecinin trajedisi gerçekleşir. Bu süreç Sokrates açısından trajik bir şey değildir. Yaşama*veda etmek zorunda kaldığında yetmiş yaşındaydı. Bu, toplumun kendisi açısından trajiktir, zira Sokrates toplumun körlüğünü, kendi işini, sitenin ne olabileceğini ve ne olması gerektiğini göremediğini ortaya koymuştur.

Toplumun kendisi, filozofun, toplumun en çok nefret edilen kişisinin, aslında –mitos dilini kullanırsak– ilahi olanın elçisi olduğu göremez. Tüm durumun trajedisi, ilahiliğin bu elçisinin, Apollon'un, belirginlik ve kendini bilme –*γνώθι σεαυτόν* [*gnothi seauton*] Delphik bir sözdür– tanrısının, bu sözcüsünü *ἀσεβεία* [*asebeia*] ile, dinsizlikle suçlanmasında yat-

maktadır. Orada, Sokrates'ten daha uzun yaşayanların programı [şöyledir]: Artık site yaşamında yer almak olanaksızdır, onlar güçlerini başka bir toplumun, filozofun hem kendisine hem de başkalarına yardım getirebileceği, filozofun ölmeye zorlanmayacağı bir devletin projesine ayırmalıdır.

Filozofun ölmediği ancak daima soruşturma çalışmasıyla kendisine ve başkalarına yardım ettiği bir toplum sorunu –bu proje hiçbir zaman yazılmayan zira yazılı olarak oluşturulması olanaksız olan, geçen sefer sunduğumuz ilk ontolojik proje idi– aynı zamanda ruh sorunu ve ruhun bakımı çevresinde dönen felsefi-politik bir projenin kaynağındadır. Platon'un tanımladığı hâliyle devlet, sadece bir bahanedir, ruh sorunun gelişimi açısından bir başlangıç noktası sağlar. Zira ruhu bilmeyiz, onu bilemeyiz; ruh, başka şeylerle aynı minvalde karşılaşmadığımız görünmez bir şeydir. Platon'un devlet içindeki politik yaşam sorununu, ruhun bir erdemi olarak adalet hakkındaki bir gelişme çerçevesinde ele almasının nedeni budur.

Temelde devlet yaşamı, onun gelişimi, batışı ve yenilenme olasılığıyla ilgili sorunun en eski sistematığı olan bu eserde devlet sorunun nasıl ortaya konduğunu biliriz. *Devlet* Platon'un gençliğinin belirli bir *âpetî*'nin, bu veya şu insanın mükemmelliğinin tanımına adanmış öteki diyaloglarına benzer olan, bağımsız bir diyalog, *Thrasymakhos* ile başlar. Nasıl ki *Lakhes*'te cesareten, *Euthyphron*'da dindarlıktan söz edildiyse, *Thrasymakhos*'ta da adaletten söz edilir. Sofist, adaletin gerçekte en güçlünün yararına olduğuna dair kibirli ve bütünüyle zalim bir düşünce tarzını temsil eden bazı tezleri dile getirmek için Sokrates ve Polemarkhos arasındaki diyalektik tartışmaya daha başından müdahale eder. İnsanların genelde adaletten anladığı uysal bir naiflik, sadece zayıflar ve iktidar sahibi olmayanları ilgilendiren bir aptallıktan, doğru *arete* tam tersidir, erişebildiğimiz her şeyi mümkün olan en büyük ölçüde ele geçirmek ve böylece ilk önce başkalarını esaret altına almak... Sokrates'i başlangıçta meşgul eden, her zaman çok net olmayan yollarla, bu tezin

çürütülmesidir. Bir sofiste karşı Sokrates akıl yürütmelerini seçerken aslında pek titiz değildir ve soğukkanlılıkla, onlarla aynı derece sofistike araçlar kullanır.

Oysa tüm bu tartışmanın, adaletin sofistin savladığı gibi olmadığını, tamamen başka niteliklere sahip olduğunu, topluma edimde bulunma imkânı veren, ona bütünlüğünü veren, onu sağlıklı kılan vb. şeyin tam anlamıyla adalet olduğunu belirli bir olasılıkla göstermekten başka sonucu yoktur. Ancak adaletin doğası, onun ne olduğu karanlıkta kalır. Sadece, Platon'un erkek kardeşlerinin sahneye çıkıp tartışmayı tamamen yeni bir düzeye taşıyan bu iki hayret verici konuşmayı yaptıkları II. Kitabın başında, adalet sorunu –birazdan bakacağımız– ruh sorunuyla bağlantılı olarak gelişmeye başlar. Platon'un iki kardeşi Sokrates'ten adaletin haricî etkilerini bir kenara bırakmasını ve dikkatini kendinde adaletin yani ruhta, bizde filozofun kaygısının nesnesi olan şeyde, bizdeki hakikate ve hakikat-olmayana duyarlı olan ve dolayısıyla erdem olarak, insan mükemmelliği olarak adaletin kendi içinde gizlediği gerçeğin veçhesini hakiki özünde kavrama yetisine sahip tek şeyin ne olduğunu bilme sorununa yoğunlaşmasını ister.

Bu iki söylem birbirine karşıttır. Glaukon önce, tali meselelerle uğraşmak yerine, şayet adaletin zayıflıktan başka bir şey, bir bakıma bazı insanlar hatta çoğunluk için bile yararlı olan ancak sadece olumsuz bir anlamda yararlı olan bir şey olmadığı tezini gerçekten derinleştirmiş olsaydı, Thrasymakhos'un sözlerinde bulunabilecek veya bulunması gereken adaletsizliğin bir savunmasını yapardı. Kendinde ve sonuçlarında iyi olanla, bağımsız bir değeri olmayıp sadece araçsal olarak iyi olan şey arasındaki büyük ayrım bu söylemde bulunur. Gizli zorba zihniyetin temsilcisi Thrasymakhos'un arka çıktığı hâlihazırdaki kanıya göre, adalet ne kendi başına bir iyi ne de kendisi ve ondan kaynaklanan etkileri için değer biçtiğimiz bir iyidir, daha çok salt bir araçtır, bundan hareketle kendi içinde, bize ait olsa da olmasa da, kendimiz için bir haksızlık

yapsak da yapmasak da, isteyebileceğimiz her şeyi isteyebilmek ve elde edebilmek en iyisi olacaktır. Şu hâlde, görüldüğü gibi haksızlık yapmak da iyiye aittir. Bununla birlikte insanın fiili durumunda haksızlığa uğramak, haksızlığa uğradığımız bir durumda olmak hepimiz tarafından kötü olarak anlaşılır; ‘haksızlığa uğramak’, ‘haksızlık yapmak’tan çok daha yakıcı ve fenadır. Haksızlık yapabilmenin hor görülecek bir şey olmadığı doğrudur, ancak hissettiğimiz olumlu duygu, özellikle de intikam alamadığımız zaman, bize yapılan haksızlığa karşı duyduğumuz olumsuz duyguya eşit değildir. Böyle olduğundan, insanlar kendi aralarında bir anlaşma, sözleşme tesis ederler ve buradaki şartlara göre birbirilerine zarar vermekten kaçınır ve bu araçsal iyiyi, insan davranışının bir normu olarak anlarlar; bu iyilik, insanların davranışlarını her koşulda bir kural hâline getirir. Gerçekte herkes bu görüşü izlediğinden, adaleti ancak bu uzlaşma ve toplumsal uzlaşmada geçerliliği olan bir şey olarak anlamak gerekir. Her insana bireysel olarak ve içeriden bakınca ne keşfederiz? Zorba eğilimler, daha fazlası için açgözlülük, erişebileceğimiz her şeyi mümkün olan en büyük ölçüde ele geçirme istencinden başka bir şey değil. Bu tez daha sonra, ruhumuzda doğuştan gelen karakterinin doğa tarafından verildiğinin kanıtı olan Gyges’in yüzüğü hikâyesindeki düşünce deneyi ile örneklenir. Burada sorun zaten dile getirildi: Ruhumuz açısından adalet nedir?

Sonra yaşamın iki modusunun yüzleşmesi gelir: adaletli ve adaletsiz insanın yaşamı. Bu karşılaştırmayı gerçekleştirebilmek için, öncelikle bu karşıtlık çiftini idealize edilmiş bir biçimde ele almalıyız; bir ideal anlamında değil, ancak matematik anlamında idealize edilmiş, örneğin bir doğrunun gerçekte uçları yaklaşan bir şeyin belirli bir idealizasyon olması gibi. İdeal olarak adaletsiz insan, aynı zamanda adaletsizliğini mükemmelen gerçekleştireceğini bilecek, adaletsizliğinde hata yapmayacak, asla yarı-yolda durmayacaktır. İnsan toplumunda adaletsizliğe olumsuz bir şey gibi bakıldı-

ğı için kendisini adaletsiz göstermekten sakınması gerektiği anlamına gelir bu. Adaletsizliğin zirvesi fiili olarak adaletsiz olmak ama yine de adil olarak tanınmak olacaktır. Bu saf biçimde adaletsizliktir. Nitekim saf hâliyle adalet, adaletin dış etkileri karşısında adil insanın hareketinden kuşku bile duyulmadığında gerçekleşecektir. Sadece haksızlık yapmayacak ancak sürekli biçimde haksız görünecektir.

Adaletsiz olarak bilinen adilin durumu Sokrates'inkidir. Sokrates, tüm toplum için ayak bağıdır. Sürekli olarak sadece kendi iyiliğini gözetmesi anlamında, toplum için bencil olmayan bir biçimde ihtimam gösterme görevini yerine getirdiği doğrudur. Aynı zamanda, yapması gerekeni, işini yapar, başkalarının yaptığı şeye karışmaz. Bu anlamda Platoncu adalet tanımı olan *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* [*ta heauton pratein*], doğru işi başarmayı gerçekleştirir.² Ancak toplumun kötü bir durumda olduğunu göstermesine yönelik bu sürekli inceleme, tam olarak herkesin nefretini kazanmasının nedenidir.

Bu iki insanın sonu nasıl biter? Karşılaştırmamızın sonu nereye varır? Tamamen adaletsiz olan her şeyde başarılı olacak, sitedeki en büyük başarıları elde edecek, hükmedecek, maddi mülkiyet ve itibar elde edecek, en iyi ailelerle ittifak kuracak, tüm projelerini sadece kendi çıkarlarını gözeterek, topluma gerçek anlamda ihtimam göstermeksizin yürütecek. Buna karşın öteki ne huzura ne başarıya kavuşacak, belki toplumun tüm başarısızlıklarından sorumlu tutulacak ve nihayetinde suçlanmış olacak ve adalet önüne çıkarılacak. Tam olarak bu insanın toplumla çatışmaya girmesi olanaksız olduğundan, o mecburen suçlanacak, işkenceye maruz bırakılacak ve çarmıha gerilecek. Böyle bir adalet kavrayışının hüküm sürdüğü bir toplumda, tam anlamıyla adil ve dürüst insan yok olmak zorundadır.

Bu sırada Platon'un ikinci kardeşi gelir ve der ki: Bu yeterli değil, söylenecek en elzem olan şey kaldı. Glaukon'un

² Devlet, I, 352 vd.

savunduğu adaletsizliğin tamamlanması gerekir. Daha da önemli olan, tüm geleneğimiz boyunca adaletin nasıl övüldüğüdür. Bu adaletsizliğin övülmesinden hiç de daha iyi değildir; aslında aynı şeydir, ruhumuzda olduğu gibi, kendinde adil olana değil, haricî sonuçlarına, toplumdaki etkilerine, *doksa*'ya, görünüşe övgüdür. Kadim şairler Hesiodos ve Homeros bile adil insanın talihin kayırdığı kimseler olarak [şöyle] överler; Homeros'un sürülerinin durmadan üreyeceği ve arılarının bal toplamaktan asla bıkmayacağı, ağaçlarının yemişlerin ağırlığı altında eğileceğini vb. söylediğinde sözünü ettiği kusursuz kral [olarak].³ Bu dil aynı zamanda çağdaş dönemde de aynıdır, bu tür bedeller bakımından adalet idesi hâlâ Platon'un zamanındaki gibi düşünülür.

Böyle koşullarda, adalet ve adaletsiz arasında seçim yapmakla karşı karşıya kalan genç [bir] insan ne yapmalıdır? Her iki yaşam modusu da zordur. Ancak bir yanda zirvede bir yaşam onu çağırırken, diğer yandaki [yol] yok oluşuna doğru gider gibi görünmektedir. Maske düşürmeden haksızlık yapmak elbette kolay değildir ancak büyük olan tasasız elde edilmez ve bu yola bir kez çıkan kişi büyük bir sanat geliştirmek zorundadır. Tanrıların gözünden kaçamayacağı doğrudur. Ancak ya tanrılar yoksa? Artık bu kuşkuculuğu yüksek sesle ifade etmek için yeterince ilerledik (bu çağın tamamından söz eder): Tanrıların var olup olmadığını bilmiyoruz ve eğer varlarsa, biz sadece tanrıları, adaletsizliği ortadan kaldırmak için kendi çıkarları doğrultusunda belirlemeye bırakılan varlıklar olarak betimleyen şairlerin bize söylediklerini biliyoruz. Ayrıca tanrıları zayıflatmak ve adaletsizlerin amaçlarına sadece bu dünyada değil ama öteki dünyada, Hades'te ulaşmasına izin vermeye yarayan gizemler, inisiye törenleri, kurbanlar, tam anlamıyla ritüel uygulamalarımız var. Böyle koşullarda ne yapmalı?

Bu iki kardeş adalete karşı bu suçlamasından sonra,

³ *Odyseia*, XIX, 109, 111-113.

Sokrates'ten toplumsal başarıya veya başarısızlığa göre değil, *doksa*'ya, görünümüne, şu veya bu davranışın etkilerine göre değil, ancak şeyin sahih doğasına göre, ruhumuzda bulunma minvaline ve ruh üzerine uyguladığı edime göre adalet ve adaletsizlik hakkında konuşmasını ister. Adalet sorunu, ruhun, onun içsel oluşumunun ve şeklinin sorunudur.

Sokrates şimdi ne yapıyor? Şöyle diyor: Zor bir duruma düşürüldüm, evet veya hayır diyemiyorum, adaletsizliği öyle hayret verici biçimde savundun ki, kendi sözlerinize ikna olmamanıza sadece hayranlık duyabilirim. İçinizde ilahi bir şey var, zira doğrunun ne olduğu konusunda açık olunmasa da, kendi içsel varlığınızın doğası gereği onu savunmak ilahidir. Şimdi de benden adil/doğru olanı savunmamı mı istiyorsunuz? Bu benim için son derece zor olacak. Elbette ondan kaçınmak daha az zor değildir.

Bunu nasıl yaparız? Önümüzdeki soru şu: Ruhtaki adalet/doğruluk nedir? Gelgelelim ruh, elimde tutmadığım, bakmanın yetmediği görünmez bir şeydir. Ruhla nerede karşılaşacağım? Belki de başka filozofların görünenden görünmeyene ilerlemelerinde yardımcı olan şeye başvurabiliriz. Demokritos'un geometrik analiz, üçgenler veya öteki geometrik şekillerin benzerliği yoluyla bunu nasıl kullandığını zaten gördük. Kuma bir şekil çizdiğimde, açıların toplamı veya Pythagoras teoremini göstermeme imkân verir. Böylece üçgenlerin analojisi hakkında bir bilgiye sahip olduğum gibi, kuma çizilmiş şekil için geçerli olduğunu, görmediklerim, görünür olmayanlar için de geçerli olduğunu bilirim. Atomlar benim göremediğim ancak görünür hakkında gösterebileceğim geometri teoremlerinin kesin olarak geçerli olduğu stereometrik biçimlerdir.

Ruhun kendi edimi içinde görünmesine olanak tanıyan bir model nerede vardır? Kendi içine yönelik bir mistik bir bakışa gerek yok. Bu model adalet ve adaletsizliğin görünür olduğu yani *toplum* içinde bulunur. İncelemede devlet kavramının getirilmesinin tek nedeni budur. Devlet bu tersine çevirme sa-

yesinde adaletin yani ruhun ve onun doğasının ne olduğunun soruşturmasına dâhil olur. Ve Sokrates'in şimdi, sosyal grubun oluşumunu izlemesinin nedeni budur. Toplumun nasıl kurulduğunu ve oluşumuna bakın; belki de onun bileşimini, bu büyük görünür model üzerinde adaletin ne olup olmadığı, kendisinin ve karşıtının neliğini görünür kılacaktır.

O hâlde şimdi, rasyonel bir toplumun ideal oluşumunu izleyeceğiz. Aslında, Platon'un devletin doğuşuna dair açıklamaları tarihsel toplumun doğuşunu yansıtmaz. Tarihsel toplum adaletsizlikten ve şiddetten çıkar. Ancak bizim için söz konusu olan gereksinimlerimizin mütakabiliyetine dayanan, çıkarların mütakabiliyetinden ortaya çıkmış bir anlaşmadan doğan rasyonel bir toplumun oluşumudur. Hiç kimse kendi kendine tamamen yeterli değildir. Sonuç olarak mutlak temel gereksinimlerimize dayanarak –en temeli beslenme gereksinimi, ikincisi barınma, üçüncüsü giyim olan fiziksel gereksinimler– dört veya beş kişiden oluşan ilkel bir toplum oluşturmamız mümkündür. O zaman, herkesin sadece kendi işini yapması yarar sağlayacak gibi görünmektedir. Her insan gereksinimlerini kendi kendine karşılamak yerine, üretimini başkalarıyla bir araya getireceği tek bir görevde uzmanlaşacak ve bu görevi gerçekleştirecektir. O zaman toplum bu mütakabiliyette yaşayacaktır. Görüldüğü gibi, bu sadece fiziksel gereksinimleri karşılayacak çok basit bir toplumdur. Gereksinimlerin çoğalmasıyla toplum büyüdüğünde bile (toplum da tamamen kendi kendine tamamen yeterli olmayacağından, ticaret aracılığıyla dış dünyayla da bir temasa gerek duyacak; satıcılara, farklı mesleklerden insanlar arasında aracılara gerek duyacak; uzman olmaya elverişsiz, basit işçi olacak insanlara gerek duyacak vb.), tüm bu insanlar birlikte temel ve basit, sağlam ancak kesinlikle ilkel bir toplum oluşturacak.

Sokrates, böyle bir toplumun üyelerinin yaşam tarzını betimler. Enine boyuna düşünüldüğünde toplumdakiler düzgün bir yaşama neden olacak, yeterince ekmekleri hatta çörekleri olacak, yeterince uzun yaşayacak ve yaşam için zorunlu olan

şeylerin eksikliğini kimse hissetmeden çoğalacaklar, bu bakımdan rasyonel olacaklar, böylece hizmetler ve gereksinimlerin dengede tutmuş olacaklar. Bununla birlikte toplum çok ilkel ve çok mütevazî kalacaktır. Üyelerinin hiçbirisi, bu düzeyde temel yaşamın sürdürülmesinden başka, daha yüksek amaçlara sahip olmayacaktır. İnsanlar tarih dışında, kalıcı bir idil içinde yaşayacaklar; kimse başkalarından üstün olmaya çalışmayacak, hiçbir dengeyi ve huzuru bozmayacaktır.

Glaukon daha sonra tekrar sözü alır ve bir ideal olmaktan uzak, her şeyin daha çok bir domuz topluluğunu andırdığını söyler. Bu nedenle, tam anlamıyla insan olanın topluma rasyonel olarak nasıl dâhil olduğu sorusu ortaya çıkar. Soru şu minvalde sorulur: Böyle bir toplumda adalet ve adaletsizlik nerede var olabilir? Adalet ve adaletsizlik –bana öyle görünüyor ki, der Adeimantos– her biri kendi işini yapacak ve kendine ait olanı başkasına verecek biçimde, mütakabil gereksinimlerin belirli bir minvalde karşılanmasıyla tam olarak mütakabiliyet olanaklı olacaktır. Sokrates’in yanıtı şöyledir: Burada bazı doğrular vardır, bu olabilir ancak daha fazla inceleme yapmak gerekir. Temel toplumda, adalet çok temel bir biçimde bulunacak; adalet, kişilerin eşdeğer olan için eşdeğer büyüklükte alacağından oluşan bir mübadele adaleti olacaktır. Böyle bir toplumda her üye eşit paya sahip olacağı için, bu toplum kendi minvalinde adil bir topluluk olacaktır. Tüm işlevler elbette beden yaşamının ve onun gereksinimlerinin devamına yönelik olacak, daha yüksek herhangi bir amaç eksik olacaktır. Bu nedenle aşırı ve lüks talep eden bir topluma, πόλις τρέφουσα’ya [*polis trephosa*] geçmek gerekir. Lüksün topluma girmesi onun dengesini bozar. Temel bir toplumda temel gereksinimleri açıkça tanımlanmıştır. Lükse düşkün bir toplumda temel gereksinimler kalmaz, sınırsızca büyür. Burada πέρας [*peras*] ve ἄπειρον arasında karşıtlık araya girer. Gereksinimleri artmaya ve çoğalmaya devam eden bir toplum, deyim yerindeyse tutkulu bir toplumdur –Platon’un deymiyle tıklım tıklım [*pléthorique*], aşırı [*hypertrophie*]– bir bakıma

hastalanacak veya hastalıklı olacak bir toplumdur. Bu nedenle, toplum ekonomik nedenler yüzünden savaşa girmekten başka bir sonuca varmayacak, daima dışarıya yayılmak ve genişlemek zorunda kalacaktır. Oysa savaş askeri bir sınıfı gerektirir. Bu bakımdan topluluk herkesin kendine ait olan işini yaptığı uzmanlaşma ilkesini öne sürmek için yeterince rasyonel olacaktır. Bu minvalde yönetilen bir toplumun profesyonel bir orduya sahip olması gerekecektir. Bu moment, Platon'un gözünde olası bir dönüm noktasını temsil eder çünkü bu mesleği yapacak olanlar başkalarıyla aynı düzeyde olmayacaktır: Yaşam ve ölümle uğraşacak yani yaşamlarını riske atacak ve düşmanları öldürecek insanlar olacaklardır. Kendilerine ait olan işleri yaşamı riske atmak ve yaşamı tehlikeye atmak olan insanlar olacaklardır. Bu insanlar, gereksinimlerin baş döndüren ve sınırsız biçimde artan bu toplumda dengeyi yeniden kurabilecek ve belirlenen koşullarda yeniden sağlıklı bir topluma dönüştürebilecekler. Dolayısıyla devlet sorunun tamamı bu sınıfa ve onun oluşumuna bağlıdır. Bu yeni dengede toplum artık ilkel bir toplum değil, içinde sınırsızlık ilkesinin bir şekilde var olduğu ve *disiplin*, kontrol altına alındığı bir toplum olacaktır. Oysa bu aynı zamanda böyle bir topluluğun artık müteakıl mübadele ve eşitlik yoluyla, eşdeğerin müteakıl mübadelesi yoluyla yönetilemeyeceği anlamına gelir, ancak tamamen farklı bir ilke, belirli bir hiyerarşi tarafından, toplumun tüm sorunu yaşamlarını riske atanlar ve kayıplar verenler sınıfına odaklandığı ölçüde yönetilecektir. Yaşamlarını riske attıklarından ilk başta cesur olmaları gerekecektir. Cesaret nedir? Görüldüğü gibi, adalet önce ruhun kendinden başka bir mükemmelliği gerektirir, savaşçıların cesaretini gerektirir, her an savaş alanında olduklarını hisseden ve gerçekten orada bulunan bir insanlar sınıfı ister. Platon'da cesaret elbette kör atılğanlık değildir. Aksine sezgiyle, içe bakışla düzenlenir. Cesur olmak, ne zaman yaşamı riske atmam gerektiğini ve ne zaman başkalarının yaşamını riske atmam gerektiğini görmek demektir.

Platon bu sınıfa *gözcüler* adını verir, bu onların saldır-maktan çok savunduklarını gösteren bir adlandırmadır; on-lar toplumu savunur ve korurlar. Oysa onlar, toplumu han-gi koşullar altında savunacaklarını bilmek için –ki bu basit değildir– aynı zamanda insan yaşamının en korkunç, en az bayağı olayı hakkında bir bilgiye ve bir belirginliğe sahip olmalıdır: İnsanın en aşırı olasılığı, insanın gerçekte asla ka-çınmadığı ancak düşünmediği olasılığı ve insanın ölümlü bir varlık olması ve yaşamın bir nihayeti olması gerçeğinin daimi temsilcileri onlardır. Gözcüler bunu asla gözden kaçırmazlar, sürekli olarak bu aşırı olasılığın alanındaırlar. Bu nedenle bu insanlar özel eğitim almalı, aşırı sezgi ve aşırı tehlike insa-nının paradoksal bir ittifakı olmalıdırlar. Onlar aynı zaman-da bilgeliği, yani içe bakışı arayan cesur insanlardır. Birinin yaşamını ne zaman riske atacaklarını bilen ve aynı zamanda yaşamın tümlüğüne ve tüm ilişkiler hakkında bilgi sahibi olan insanlardır –zira bilgi bölünemez bir şeydir, bu da her şeyin tümlüğüne yapılan bakış anlamına gelir. Gözcüler insanın sa-hip olup olabileceği en derin felsefi eğitimi almalıdır. Devletin sorunu burada yatar, gözcüler buna kefil olur. Kendileri için değil ancak bütünlük adına orada olduklarını anlama yetisine sahip yegâne insan [tipi] olan bu insanlar, gözcü olmanın ne anlama geldiğini anlama yetisine sahip bu insanlar –kendisi için yaşamayı bırakan, kendini bir kenara bırakan ve özellikle topluluk için yaşayan– gerçek politika insanıdır. Politik bir sorumluluğa sahip olmak herkesin ulaşabileceği bir düzeyde değildir. Toplum içindeki hiyerarşi buradadır. Sorumluluk sadece buna hazır olanlara aittir.

Gözcü seçimi son derece önemlidir. Kimsede kişiyi gözcü kılan doğal bir [şey] yoktur. O hâlde bu sınıfın üyelerini seç-mek ve onlara uygun bir eğitim vermek gerekecektir. Top-lam gözcü sayısından, daha başkaları –az sayıda veya sadece tek biri– seçilecek ve bunlar gözcülerin kendileri adına yanıt verecek ve kendine özgü kararlarını temsil edecektir.

Böylece özel bir hiyerarşinin oluştuğu görülür. Önce-

likle fiziksel gereksinimleri karşılayan bir toplum vardır ve bu artık ilkel anlamda değil deyim yerindeyse gelişmiş [bir toplumdur]. Ardından, gözcüler ve son olarak toplumun ne yapacağını emreden ve karar verenler, hem en keskin bakışlara hem de en ağır sorumluluğa sahip olacak olanlar vardır. Bu yönetenler de sürekli savaş alanında yaşayacaklar. Savaş alanında dinlenme nedir bilmeyecek bir tür entelijansiya olacaklar. O hâlde, burada artık terimin yaygın anlamında bir mübadele yoktur. Toplumun geri kalanının bu insanlara sunacağı hiçbir şey yoktur. Toplumun geri kalanı onlara sadece temel geçimi sağlayabilir. Yani başka bir şeyi kabul etme hakkı yoktur. Onlar için başka bir avantaj olmamalı, yoksa artık terimin en güçlü anlamında gözcü olmazlardı, artık kendi işlerini yapamayacaklardı. Bu durumda herkesin ‘kendine ait olan işi yapması’ ilkesi eşitliğe değil, hiyerarşiye yol açar.

Böylece yeniden düzenlenen, sürekli artan gereksinimlerin sınırsızlığından kurtulan, kontrol ve disiplin altında olan toplum bize aklın yani içe bakışın savunma ve saldırı edimlerini yönlendirdiği, daha sonra bedensel gereksinimlerimizle ilgili tüm işlevlerin normal organik mübadelenin tabi olduğu birliğin gözetiminde bir yaşamın imajını önerir. Oysa bu imaj aynı zamanda her birimizin bireysel olarak ve kendinde ne olduğunun bir imajıdır.

Bize bu minvalde sunulan imaj, gerçekte toplumun kendi projeksiyonundaki ruhtur. Ruhumuzda aynı hiyerarşinin daha küçüğünü buluruz. Ayrıca, geri kalan her şeyi düzen altına almaya ve ona yol göstermeye yeten bir unsur vardır; dahası sezgiyle harmoni içinde olsun veya olmasın, yaşamımızı elden çıkarma olanağı veren [bir] şey vardır; ve son olarak gereksinimler ve arzuyla ilgili işlevler vardır. Bir taraftan elzem gereksinimler, öteki taraftan sonsuza kadar artmaya elverişli gereksinimler vardır. Bunları *πέρασ* çerçevesinde sürdürmek daha yüksek işlevlerin işidir.

Böylece toplum bize ruhun bir imajını gösterir ancak artık bizde ruha bakım, ihtimam gösterme olduğundan tersi de

doğrudur. Sokrates'in yaptığı şey, ruha bakımdır yani neyin iyi olduğunu görme biçimlerimizi daima incelemeyi. Düşüncelerimizin her biri edimlerimizin her biri biçimsel bakımdan bir amaca yönelik bir yönelimdir ve bu hedefe biçim veçhesinden iyi deriz. İyi olanın incelenmesi, ruhun bakımıdır. Bir kez sezdiğimizizi koruyabilecek minvalde inceleme yaparız.

O hâlde ruhun bakımı, konuşmamızın sürekli olarak incelenmesidir; düşünmek bir iç konuşmadır, bir iç tartışma, bir diyalogdur. Platoncu diyaloglarda farklı muhataplar arasında vuku bulan şey tartışmaya katılanların her birinin ruhunda da vuku bulur. Ruhun bakımı, bizi içsel olarak dönüştüren, içgüdüsel ve geleneksel varlıklar yapan bir şeydir; toplumda olağan olana bakan ve tinsel olarak beslenen varlıklar bizi bu yönelimi tamamen tersine çeviren, sürekli soruşturan varlıklara dönüştürür, [ruhun bakımı] sadece bu incelemeye direnenlerde bir şekil alır. Böylelikle ruh belirlenmiş bir şey hâline gelir, varlığını yükseltir. Söylemeye gerek yok *ἄπειρον*'un alanına giren açgözlünün ruhu bile böyledir, ancak bakım gösterilen [ruh] varlığını çok daha yükseltir, daha yüksek bir güce yükseltir, deyim yerindeyse katlanır, yoğunlaşır, değişmeksizin, kendisiyle özdeşir; dağılmaz, bozulmaz.

Ruhun bakımı olanaklı olduğu için devlet olanaklıdır, toplum da olanaklıdır. Büyük devlet modeli, ruhun ne olduğunu, iç gerilimlerini ve biri aşağı doğru giden, her zaman daha fazlasını isteyen diğeri ise aksine olanaklı olan, en yoğun varlığı hedefleyen açmazlarını ve karşıt eğilimlerini görmemizi sağladı. Burada araç *θυμός*'tur [*thumos*], gözü peklik veya daha doğrusu cesarettir, hem en yüksek olanı iştirmeye hem de risk almaya yetkin olan cesaret organıdır. O hâlde devletin modeli, bize ruhumuzun ne olduğunu göstermiştir. Diğer taraftan, ruhumuzun oluşumu, Sokrates gibi bir insanın orada ölmek zorunda olmadığı bir devlet kurma imkânına yol açar.

Böylece, *polis* ve onun kuruluşu sorusunun bir kez daha ruh, onun sorusu ve onun incelenmesi –ruhun bakımı– sorusu olduğu görülür.

Toplumu gerçekten adil bir topluma dönüştürme sürecinin bu en önemli yönü elbette gözcülerin eğitimidir. Bu çalışmanın en uygun konusu budur. Adeimantos yeni toplumda yasa sorusunu ortaya attığında, Sokrates bunların konuşmaya değmeyen önemsiz şeyler olduğunu söyler. Bizi ilgilendiren şey, bütünlüklü ve detaylı bir yasa değildir; vergilerin ödenmesi, ceza sistemi vb. ile ilgili yasaların çıkarılması söz konusu değildir.⁴ Aksine önemli olan tek şey, gözcülere varoluşlarının ilk anından sonuna kadar, yöneticilerin kendi aralarından seçildiği ve nihayetinde kendi kendilerine yani tam olarak felsefi inceleme anlamında ruhun bakımına adanmak için yönetimle ilgili işlevlerini bıraktıkları ana kadar rehberlik eden eğitimin düzenlenmesidir. Uygun felsefi inceleme, özellikle topluma artık ihtimam gösterme görevleri olmadığından, bir bütün olarak evreni, onun harmonisi ve derin temelleri hakkında ihtimam gösterebilecekleri durumda seçilenlerin işidir.

Varoluşlarının ilk anından itibaren dedim. Platon Yunan geleneğine uygun olarak ruhun eğitime müzik eğitimiyle başlar. Müzik ve jimnastikten oluşan ikili eğitim aslında Atina aristokrasinin eğitimi idi. Platon'a göre müzik eğitimi daha erken başlar –burada kısmen ironi unsuru var– çocuklar için masallarla başlar. Yeni devlette gerçekleştireceğimiz ilk yenilik masallar olacak. Hikâyelerin tamamı çocuklara anlatmak için uygun değildir. Onlara Hesiodos'un teogonisinin veya Homeros'un kahramanlık hikâyelerinin çocuğu biçimini anlatmamalıyız. En azından bütünüyle değil. Neden? Çocuk için masallardaki bu yeniliğin ardında son derece önemli bir şey vardır: Bu yenilik *mitosun dine dönüşmesinin* bir ifadesidir. Platon bu dönüşümü gerçekleştiren klasik düşünürdür.

Platon'un zamanında mitos tamamen bir bozulma içindedir. Mitos trajik şairlerde zaten dağılmaktadır. Özellikle son

⁴ Devlet, IV, 425 vd.

büyük trajik [şair] Euripides ona zaten bir düşünüm konusu olarak bakar. Oysa onun tam olarak yaşadığı yerde mit doğası gereği düşünülmemiş bir şeydir, bizi bir rüya minvalinde elinde tutan bir şeydir. Sanki şeylerin kendileriymiş gibi bize yarı gerçekler sunan rüyanın elinden kendimizi kurtaramıyoruzdur. Mitos bize karşı aynı biçimde davranır. Mitos büyük bir edilgen tahayyüldür, kendisinin böyle olduğunu bilmeyen ve insanın belirli derin duygusal gereksinimlerine yanıt veren bir tahayyüldür. Mitos tüm doğasıyla pratiktir. Bunun aksine din, etkin minvalde gerçekleştirdiğimiz kişisel inanç edimi gerektiren bir şeydir. Platoncu din, ilk saf ahlaki dindir.

Yunan felsefesinin başından beri amaçladığı bir şey budur. Herakleitos, Ksenophones ve diğerlerinde, mitik karakter Homerik şiirlerdeki gibi sadece zayıf [bir] minvalde sunulsa da, mitik dünyaya karşı çıkan sözlerinde felsefi-ahlaki bir eleştiri buluruz. Çocuk masallarında Platoncu yeniliğin altında yatan şey gözcülerin, eğer kendilerine ait olan işi gerçekten yapacaklarsa, mitosta yaşayamayacakları düşüncesidir. En baştan beri, tamamen farklı bir ilah düşüncesine, ilahi olanın esas olduğu, dünyadaki her şeyin yöneldiği iyilik olduğu ve ilahi olanın dünyadaki kusurlu ve kötü olan her şeyden azade olduğu düşüncesine alışmaları gerekmektedir.

Bu ilke sadece geleneksel mitosun bir yeniliği düşüncesine değil, ancak Platon'un eleştiri etkinliğinin çoğu zaman barbarca ve müzik-olmayan biçiminde sunulan başka bir veçhesine de götürür: Homeros'ta yapılan kesintiler, şairlerin düzeltilmesi, ilahi olan ve kahramanca olan şeyin, cesaretin gerçekte olduğu şeyin Platoncu şemaya uymayan kısımların çıkarılması. Elbette sanat yapıtının özerkliği düşüncesinin sadece 19. yüzyılda, bu düşüncenin çok otoriter bir gerçekliğe denk geldiği sırada, dayatılan tamamen modern bir düşünce olduğu unutulmamalıdır. Sanatın mitos ve din ile sürekli birlikte yaşadığı, sanatın özerk olmadığı bizi ilgilendiren bu dönemde kimse Platon'un yaptığını sürdürmekten çekinmedi. Klasik Yunan döneminde, Platon'dan

çok önce benzer olaylarla karşılaşırız, örneğin Mimnermos, insan edimlerinin ve yaşamının yaşlarının on yıllara göre dağılımını verdiği bir elejisinde, altmış yaşında her şeyin bitiğini ve kişinin kendini ölüme bırakmasını söyler ve Solon ona altmış yerine seksen yazmasını ve şiiri yeniden yazmasını emreder. Şairinin görevinin o zaman nasıl görüldüğünün sadece bir örneğidir bu. Aslında klasik dönem Yunan şairi, halkı sadece eğlendiren biri değil, aynı zamanda yasa alanında bile sözlerinin bağlayıcı bir karakteri olan bir bilge olarak kabul edilirdi. Şairler mahkemede hukuki görüşlerin lehine tanık olarak gösterilirdi.

Platoncu eğitim adımlarının ufak tefek detaylarını betimlemeyeceğim. Bu bizi sadece ontolojik bir proje hakkında yani gözcülerin ve bunların arasından siteyi yönetmek için seçilenlerin eğitimi hakkında, kendinde en yüksek ilkelere kadar yükselişi saklayan, mağaradan çıkıp belirginliğe kadar, çevreleyen dünyanın gerçekliğinin aydınlandığı alana kadar giden yol hakkında söylediklerimizi tekrarlamaya yol açacaktır.

Bununla birlikte bir şeye dikkatinizi çekerim: Toplum sorunu gerçekte ruhun sorunu olduğundan, sadece kusursuz bir devletin doğuşu değil, aynı zamanda diğer tüm devlet biçimleri, kusurlu devletler, ruhumuzun oluşuna dayanarak açıklanabilir. Devletin kusursuzluğu –terimin en yüksek anlamında devleti devlet yapan şey– ile bu yapıyı katılımcılarının ruh durumları arasında bir bağlılık olmalıdır. Benzer şekilde devletin çökmekte olan biçimleriyle insan düşüncesinin durumu arasındaki gibi bir bağlılık vardır. Bunların hepsi, politik yaşamın –bu sosyal ruhun– bu psiko-sosyolojisi, Platon’un çalışmasının asıl konusudur.

Ancak hâlâ, Platon’un projesinin oluşturduğu ve ruhun bakımında türeyen üçüncü bir temel sorun olan, üçüncü bir motif vardır. Bu, toplumda başkalarıyla iletişimden kendini çeken, kendine dönen ve bireye, insanın kendiyle ilişkisine, kendi *phusisi*yle ilişkisine ve ebedî kaderine yoğunlaşan ruhtur.

Kozmoloji, ruhun varlığın bütünlük içinde durduğunu ve

hareketin ilkesi olduğunu, sadece kendi hareketinde anlaşılabilirliğini gösterdi. Terimin tam anlamıyla ruhun hareketi, onun *kendisine bakımıdır*. Bir modalite olarak onun unutulması da bu bakıma aittir. Öncelikle ve çoğunlukla insanın varlık minvali öyledir ki bu bakımı ihmal eder. Oysa ruhun uygun, olumlu bakımı bir anlamda ruhun esasında belirtilen bir şeyin her zaman açıkça yakalanmadan tamamlanmasıdır.

Toplum öğretisi ruhu, mütakabil gerilim ilişkisi içinde eş-zamanlı ânların bir yapısı olarak, ruhu olanaklı olan en yüksek varlık derecesini kazanacak minvalde güçlendirmemiz ve geliştirmemiz gereken bir yapı olarak gösterdi. Varlık sadece belirli karakteristiklerin ve belirli yapıların bir tür konumu anlamına gelmemektedir, daha çok varlığın kendisinde her şeyin farklılıklardan ibaret olduğudur; varlığı aşamalı olarak yükseltme yetisi gibi bir şey vardır. İlkeler ve İdeler arasında hareket eden ve bir olan, kendine bakım yaparak yetiştirilen ruhun, kendine ihtimam göstermeyen ruhtan fazlası olduğuna dair düşünce; sonuçta, sahte tiranlık algısında olduğu gibi, kendini sınırsızca büyüyen açgözlülüklere teslim eder ve *ἀπειρία*'ya [*apeiria*], o ikinci ilkeye, çokluk ve belirsizlik ilkesine yenik düşer. Belirsizlik, bu olumsuz unsuru kapsadığından varlığı azaltır, oysa ruhun bakımı birlik özlemiyle varlığı yoğunlaştırır, onu sağlam bir biçime [doğru] güçlendirir.

Ruh ancak fiziksel olmayan, bedensel olmayan, bir şey olmayan, nesneler dünyası ve bizi kuşatan nesnel süreçler dünyası olmayan bir varlık varsa anlaşılabilir. Bu varlık alanı, kendi hareketi aracılığıyla yani kendini belirleme düşüncüsü ve bu belirleme işi hakkında bir düşünüm aracılığıyla kendini keşfeden ruhtur. Ruhun bakımı başka bir şey değildir. Böylelikle ruh, nihai nedenler ve köken ilkeleri âlemine ulaşır. Oysa nedenler ve ilkeler alanı aynı zamanda sebepler ve onların düzenidir. Gerçek varlık bize, hâlihazırdaki nesnel çevremizde kendilerini sonsuza kadar tekrar eden gerçeklere ihtimam göstermek ve kendimizi ona adamaktan çok, şeylerin kendi kaynağını kavramayı öğretir. Bir şeylerle

sürekli tekrar karşılaşmak, bize herhangi bir kavrayış vermez; bu sadece aynının sürekli tekrarlanmasıdır, tanıdık ancak bilinmeyen şeylerin devamıdır.

Ruhun kendine özgü doğasını bilmemizi sağlayan deneyim, ruhun kendini biçimlendiren hareket, ona oluşmanın olanağına veren hareket, ayrıca kendimizi bu yolla, bilinçli bir düşünüm yoluyla oluşturmasak da gerçekte daha azını, tam tersi minvalde oluşturmadığımızı da öğretir. Biz kendi batışımızın otoritesiyiz, gerilememizden kendimiz sorumluyuz. Ruhun kendindeki bu deneyimi aynı zamanda, sadece düşüncemizin ve gerçekliğe, şeyliğe, nesnellığe yönelen tüm içgüdüsel yapımızın genel eğiliminin akışına karşı yüzerek meydana çıkardığımız bir varlık derinliğinin var olduğunu da açığa çıkarır.

Nesnellik, başlangıçta hiçbir bilgiye sahip olmadığımız belirsizlik âlemidir. Kuşatan dünyadaki şeyleri kendi belirsizliklerinde sadece onları, örneğin (ardında İdelerin durduğu, idelerin ardında da ilkelerin durduğu) matematik bilgisinin verdiği kesin ölçülerle ölçerek anlayabileceğiz. Sadece böyle olduğunda bunların kesin biçimler olmadığını, bizi çevreleyen her şeyin belirsiz *doksa* alanı olduğunu görürüz. Oysa *doksa* sadece belirsizin alanı değil, durmaksızın değişen ve yok olanın da alanıdır. Burada felsefi minvalde kavranan gündelik deneyim, Yunan insanının hâlâ hakkında bir bilgi sahibi olduğu bir deneyimdir. Ona her şeyin yıprandığını, daima zayıflayan tek şeyin insan yaşamı olduğunu, her şeyin batışta olduğunu, her şeyin zamanla bozulmaya tabi olduğunu ve aşındığını söyleyen bu deneyimdir.

Ruhun kesin ve saf olanı değişime ve dalgalanmaya tabi olmayanı keşfetmeyi amaçladığı güçlerinin yoğunlaşması, aynı zamanda zamana karşı bir savaştır. Platon'da açıkça ifade edilmemiş ve temalaştırılmamış olsa da bu veçhe daima mevcuttur. Ruh, kendisiyle ilişkisinde ebediliği keşfeder. Ebediliğe doğru yönelir ve en kendine özgü sorunu, varlığının statüsü sorunu, ebedilikle ilişki sorunudur, kendi varlığında

geçici bir şey olup olmadığını veya özünde ebedî olup olmadığını bilme sorunudur. Bu, ruhun bakımından kaynaklanan üçüncü görüş, üçüncü büyük sorundur: Ruhun ebedîliği sorusu. Platon bu soruyu diyalektik bir biçimde oluşturur. *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğünü, ölümden sonra yaşamaya devam etme, bedenli varoluş bakımından özerklik, batıdaki dünya açısından özerklik olarak anlaşılan bir ölümsüzlüğü destekleyen argümanlar sunmaya çalışır. Bu, ruhun bu iki alan arasında, ilkelerin [*principes*] alanı ve *principiatum*, belirsizlik alanı arasında hareket eden bir şey olması anlamına gelir. Belirsizliğin içine girebilir veya katı bir biçim olarak yoğunlaşabilir. Bu katı ve ebedî bir biçim özleminde, kendi sınırına doğru, ulaşmak istediği sınıra doğru yoğunlaşır. Ruhun bu olasılığa sahip olması, Platon'un bu gerilim hakkındaki düşüncesinin etrafında döndüğü eksendir.

Bu, Sokrates'in son konuşmasında olağanüstü bir bakışla yerini alır. Filozof kısa bir süre sonra bu dünyanın kendisi için var olmaktan çıkacağı bir durumdadır. Sonrasında ne vardır? *Savunma*'da [40c-e] şöyle der: Şayet ölüm varlık-değil ise, bu bir kazanç olacaktır. Sokrates yüksek bir yaşamda kalma olasılığı hakkında varsayımda bulunmuyor gibi görünmektedir. Ancak bu nokta hakkında, *Phaidon*'da köklü bir değişiklik kendini gösterir. Bu büyük değişim Platon'un mitosu dine dönüştüren, geleneksel mitosu ruhun ölümsüzlüğü mitosu ile değiştiren kişi olmasıyla bağlantılıdır. Kendisi, o zamana kadar ruhun ölümsüzlüğünü gelenekten farklı bir minvalde anlayan ilk ve tek filozoftur. Gelenek için, ruhun ölümden sonra varoluşunun kabul edilen bir olgu olduğu doğrudur. Ancak Homeros ve diğer şairlerde ruhun basit bir gölge biçiminde varlığını sürdürdüğü bilinir ve gizemlere dayanan ekstatik dinlerde bile ölümsüzlüğün her zaman başkası için ölümsüzlük, başkası için bir varoluş olarak kavrandığını zaten söylemiştik. Hades'te varolan ruh sadece bir imajdır, örneğin rüyada görülebilen bir şeydir. Uzun zamandır ölü olan bir insanı rüyamda görebilirim

ancak hiçbir içselliği yoktur, sadece bir kopyadır. Ölenin yeniden yaşadığı gizemlerde de –kahramanın veya tanrının, Dionysos’un veya Adonis’in– bitkisel döngüde yenilenenin her zaman belirli bir tarzda aynı olmasıyla ilgilidir. Bununla birlikte, burada söz konusu olan genel bir biçimde aynıdır; yeniden yaşayan biçimdir bu, dışarıdan gördüğüm, bakabil-
diğim bir şeydir, oysa içeriden bir sorun teşkil etmez.

Platon için, kendisi ruhun bakımı ilkesini keşfedince, ruh ilk kez, ölüm-sonrası kaderinde bile, içeriden yaşayan bir şey-
dir. Ölümden sonraki kaderinde, genel ihtimam göstermenin ve kendisine bakımının ayrılmaz bir parçası hâline gelir.

Platon’da ruhun, hareketin ilkesi olduğunu ve hareketin zemininde ruha bakımın hareketi olduğunu, ruhun kendine özgü sorgulamasıyla, kendine sağlam bir biçim verme arzu-
suyla kendi kaderini tayin etme işi olduğunu zaten söylemiş-
tik. Ruh kendi temelinde budur, ancak kesin olarak ruh ken-
di kendine hareket eden tek şey olduğundan Platon da onu dünyadaki hareketlerin tamamının kaynağı olarak anlar.⁵ Böylece ruh teorisi, hayalî bir fizik ilkesi hâline gelir. Bu ne-
denle doğumdan önce ve ölümden sonra ruhun kaderini de sormak gerekir. Bu sorunun yanıtı yeni bir mitostur. Nere-
deyse Platoncu önemli mitosların tamamı bu sorudan, dün-
yevi yaşamdan önce ve sonra ruhun yaşamından söz eder. Bu en nihayetinde, artık basit bir mitosun değil ancak dinin ilkesi olan bir inanç sorunudur. Burada belirli bir bireysel edim gerekir, tıpkı Sokrates’in hapisanede arkadaşlarına ölümsüzlüğü gösterdiğinde yaptığı gibi.⁶ Elbette kullandığı argümanlar bizi ikna etmez. Üstelik Sokrates sonunda tüm argümanlara karşı galip gelmesine rağmen, muhataplarını da ikna etmez; bu, tartışmanın tamamından belirgin bir bi-
çimde anlaşılır. Burada, en azından böyle bir şeyin nasıl dü-
şünülebilir olduğunu ve bu yüzden, belki de sezgiye elverişli olduğunu ortaya koyması bakımından felsefi olan bir inanç

⁵ *Timaios*, 34 vd.

⁶ *Phaidon*, 66 vd.

edimi vardır. Bu üçüncü ilke, Platon'un öğretisinde dinin doğuşunda yer alan geleceğin tamamını etkileyecek bir şeydir: mitostan farklı olarak din, sadece gerçekliğin kökenine ilişkin onto-kozmolojik kavrayışın belirli bir somutlaşması anlamında mitosa dayanan bir din.

Bu üç yönelimin her birinde Platon'un öğretisi Batı dünyasının büyük metafiziğini temsil eder. Çağdaş bir düşünür, metafiziğin tamamının Platon'un dilini konuştuğunu söyler.⁷ Avrupa yaşamının geleceği, burada açıklamaya çalıştığımız ve hepsi de ruha bakım düşüncesinin dibine demir atmış üç motifin her birinin derinlemesine etkili edimini gösterecektir: sistematik olarak kozmolojik motif, pratik olarak politik motif yani devletteki yaşam, manevi güç ve manevi otorite sorusu, ve nihayet tamamen ahlaki bir din anlamında dinî inancın yerini alan mitosun dönüşümü sorunu.

Yahudi dini tamamen ahlaki bir din değildir. Başka yerlerde olduğu gibi on emirde de, ahlaki ilkelerin varlığı kuşku götürmez, ancak Yahudi Tanrısı, cezaları tüm insanı ölçütlerden ve bu yüzden, olana dair insani kavrayıştan kaçan hırçın bir tanrıdır. Ayrıca Yahudi Tanrısı bu dünyanın tanrısıdır, buradaki dünyadan kaynaklanan bir tanrıdır. İki dünya arasında, gerçek dünya, gerçek varlığın dünyası ile bizi çevreleyen, görünür dünya ve görünüş dünyası, *doksa*'nın dünyası ayrımı sadece Platon'da bulunur. Hristiyan teolojisi bu ayrımı Yahudi dininden değil, Platon'dan ödünç alacaktır. Aşkın [*transcendant*] olanın ilahiliğindeki teolojik anlayış sadece bu temelden kaynaklanabilir.

Sözü edilen Avrupa yaşamının, biri Yahudi diğeri Yunan olmak üzere iki temele dayandığı hâlihazırdaki anlayışın, Yahudi unsurunun Yunan düşünümünden geçtiği sürece, bunun sadece koşullu olarak geçerli olduğu açıktır. Yunan düşünümü, Yahudi unsuruna biçim vererek, onun yeni Avrupa dünyasının mayası olmasını sağlayan şeydir.

⁷ M. Heidegger, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, s. 130.

Kanıt, Sokrates mitosu hakkında söylediklerimiz tarafından sağlanır. En büyük Platoncu mitos, ilahiliğin temsilcisi olarak Sokrates mitosudur; ilahi görevi, o zaman tarihî dünyanın zirvesini temsil eden güçle, daha önce Pers Krallığı'na karşı zafer kazanmış olan devletle zorunlulukla çatışan ruhun bakımı olan incelemeyi gerçekleştirmeyi kapsar. Bu toplum, ilahiliğin habercisini ölüme mahkûm eder ve bu çatışma, dünyanın tamamının kötülük içinde olduğu anlamına gelir. Bu, tamamen adaletsiz olan ama adil olmasıyla bilinen insanla, tamamen adil olan ama adaletsiz olmasıyla bilinen, bu yüzden zorunlu olarak dünyanın suçlamasına maruz kalan ve bu sonucu zorunlu olarak üstlenen biri arasındaki karşıtlıktır. Dünyanın bütün suçu doğru olanların başına gelir. Oysa bunlar Hristiyan mitosunun şiarlarıdır. *Romalılara Mektup*'ta [III, 9-23] Aziz Pavlus zaten dünyanın kötülük içinde olduğunu söylemişti.

Kuşkusuz, Hristiyan anlayışında ruh ve ruhun bakımı, Yunan diyalogu ve diyalektiğinin entelektüalizminden kopmuştur. Platon'da ruhun bakımı, başka zamanlarda da olsa özellikle bir konuşma sırasında gerçekleşir, toplumu yöneten ve sonunda manevi otoriteye sahip olanlar, sadece içe bakış yetisinde değil aynı zamanda koşulsuz bir cesaret ve sorumluluğa sahip insanlar olmalıdır. Hristiyan yönteminde bunlar yeterli değildir. Daha doğrusu, içe bakış ânı başka bir şeyle, belirli ve yabancı bir şeyle bütünleşmiştir. Hristiyan dogmaları, örneğin körü körüne kabul edilen bir şey olarak görülmediği ölçüde, mevcut kalmaktadır. İnsan hiçbir zaman dogmalarının sonraki derinliklerine nüfuz edemese de, en azından doğru yolu yanlıştan ayırt edecek kadarını kavrayabilir. Bu dogmaların bir anlamı vardır, onlara anlam verilmiştir. Burada başka hiçbir manevi alanda olmayan bir şey vardır. Burada da yine Yunan unsuru yansıtılır.

Kısacası Eski [Yunan] dünyasının büyük metafiziği olarak tasvir ettiğimiz şey, müteakip zor dönüşümlerde yaşanabilecek tohumları kendi içinde saklar. Belirli tarihî bir durumdan kaynaklanan metafizik -*polis*in gerileme duru-

mu, Atina'nın batış durumu– bu yozlaşan *polis*in varlığını sürdürebilecek, Helenistik dünyanın batışından da kurtulacak ve Roma İmparatorluğu'nun batışından sonra, terimin tam anlamıyla Avrupa'nın oluşumuna katkıda bulunacak bir mirasa biçim verir. Mirasın varlığını sürdürmesi doğal olarak aynı zamanda onun dönüşümüdür, ancak metafizik temel kalmaya devam etmektedir. Hayret verici bir biçimde, Avrupa yaşamının alanı bu temel üzerinde yayılır, genelleşir.

Elbette, bunu böyle düşünmememiz gerektiği, metafiziğin bir şekilde gerçekliğin kontrolünü elde etmesi gerektiği, az önce konuştuğumuz her şeyin insanlar tarafından açıkça yansıtılması gerektiğini anlaşılmaktadır. Helenistik imparatorluklar gibi aktüalitelere, her zaman bu gelenekten insanlar vardı ve bu mirasın sorunlarını çözmeye çalışırken, bambaşka bir kökene sahip gerçekliği bu mirasla diyaloga, bu düşünülmemiş olan farklılık üzerine düşünmeye zorlandılar. Bu süreç bizi ilgilendirmektedir. Bu, şeyleri görme biçimlerinin tek taraflı bir alımlanması demek değildir, ancak felsefenin felsefe-olmayanla ve felsefi-olmayan bir gerçeklikle tartışmasıdır. Metafizik dönem boyunca bu düşünüm saldırgan bir karaktere sahipti. O zamanlar felsefe, o âna kadar kendinde bulunmayan bir mayayı gerçekliğe dönüştüren, bugünden tamamen farklı bir durum anlamına geliyordu. Bugün felsefe tinsel gerçeklikte gitgide daha zayıf bir rol oynamaktadır ve kendi temelinden doğan, artık felsefeye ait olmayan bilim ve teknik karşısında, kendi meşruiyetini, özerkliğini aramalı ve onu gayretle savunmalıdır.

Bilim ve teknik giderek daha çok kitle hâline gelen toplumumuzun tamamı için belirli bir durumuna ve bu toplumu taşıyan niceliksel ilerleme düşüncesine bağlıdır. Ancak bu derslerin başında bugün dünyada meydana gelen her şeyde bulunan tarımda, yaşamın düzeninde, teknikte ve bilimde belirleyici olan niceliksel büyüme düşüncesinin bir şekilde sonunun geldiğine dair işaretler hakkında konuşmuştuk. Bu koşullar altında soru, felsefenin –belki de– hâlâ bir şansa sahip olup olmadığıdır.

Tartışmaya geçmeden önce, ortaya çıkabilecek bazı itirazları muhtemelen aydınlatacak birkaç açıklama daha yapmak isterim.

1. *Fenomen* sorunundan, *görünüşün* gerçekte ne olduğundan söz ettik. Görünüş sorununu, fenomenin herhangi bir varolan şeye, görünen şeye tamamen indirgenmesini önleyecek minvalde oluşturmaya çalıştık. Çağdaş felsefenin sorunlarına aşina olanlar, kesin olarak şunu sormuştur: Neden burada fenomen sorusu hâlihazırda mevcut olan ve belirli bir felsefe doğrultusunda fundamental olan varlık kavramından bahsedilmeden oluşturuluyor?

Sıradan [vulgaire] fenomenler şeylerin, varolanların fenomenleridir, bunlar kendilerini gösteren varolanlardır. Diğer taraftan esas olan fenomen ise *varlık* fenomeni, ilk bakışta kendini göstermeyen bir fenomendir. Görünüslere, karakterlerine, özelliklerine, ilişkilerine vb. odaklanarak fenomeni keşfedemeyeceğimizi göstermeye çalıştık. *Verili modusları*, görünüş moduslarını algılamaya başlamak için bunların hepsini bir kenara bırakarak fenomene daha çok yaklaşacağız. Bu, diğer her şeyi dışlayarak bu verilmiş moduslara odaklanmamız gerektiği anlamına gelmez, ancak sadece onların *içsel olarak duyulabilir* yapılarını keşfettiğimizde başlangıçta programımızda olmayan, göz önünde bulundurmadığımız ve gerçekte bize bir şeyleri, onların ilişkilerini ve bağlantılarını deneyimleme olasılığı veren bir şey kendini görünür kılmaya başlayacaktır. Bu iki veçhe bize de

kendini gösterdi ve ancak böylelikle terimin uygun anlamıyla fenomen, yani *altta yatan* fenomen bize görünür oldu. Bu, Heidegger'in söylediği şeyin tamamen aynısı değil mi: Reel, altta yatan fenomen *varlıkla* [être] ilgilidir, varolanla [étant] değil? Fark nedir?

Varlık nedir? Şeylerin kendini gösterdiği herkes için açık, alelade bir olgudur. Ancak varlığın ne olduğunu bilmek; işte bu bir bilmecedir. Varlık soyut bir kavramdır. Nasıl olur da doğru, esas fenomen, şeylerin, bizi çevreleyen veya bizim kendimiz olduğumuz varolanların fenomeni değil de varlık fenomeni olur?

Bu sorunun yanıtı, bir şeyin kendi iç doğasında kendini bize göstermesi için, kendini gösterdiği şeyin *duyumuna* sahip olmamız gerektiğiyle bağlantılıdır. Bir şeyin duyumuna sahip olduğumuzu söylemek, onun bizi kayıtsız bırakmadığı, ona duyarsız olmadığımızı söylemek demektir. 'Duyu' sözcüğü, duyu organları ve genel olarak duyulabilir bir şeyi belirtir. Bize görüneni anlamak aynı zamanda bir şeyin kendini *bana* göstermesi için gerekli olan şeyi anlamak demektir; –görünüş, tezahür her zaman birisini bir kendini göstermedir– o hâlde bu görünüş benim için şeyin kendisinin anlamını varsayar. Elbette şeyin anlamı her defasında farklı biçimde verilmiş olduğundan değil; bu anlam bizi hem sürekli hem genel anlamda karakterize eden bir şeydir. Sadece tekil şeyleri değil aynı zamanda şeylerin genel karakterini de anlarız, onların içsel karakterini, *esas* karakterini anlarız; yani *varlığın anlamını*. Bu varlık anlamı şeyleri anladığımızda, tekillikler, bireysel şeyler, onların veçheleri, özellikleri vb. görünür olduğunu, kendilerini bize gösterdiklerinde bize her zaman hâlihazırda rehberlik etmelidir.

Bu belirli içsel veçheyi açığa çıkarmak, şeylerin esas olduğuna dair bizdeki bu anlam, bize tekilerin ortaya çıkmasının koşulu olan bu anlam, terimin derin anlamıyla fenomen, *varlık fenomeni* için fundamental bir önemde olacaktır.

Neden bu terminolojiyi kullanmadık? Bu zaten çalışıl-

miş düşünce yapısından neden yararlanmadık? Çok basit, çünkü varlık kavramının büyük felsefi gelenekler tarafından çokça yüklenip yüklenmediğini, çokça eski felsefi-içeriklerle [*philosophèmes*] dolu olup olmadığını soruyoruz. Bunun bazı avantajları olabilir ancak diğer yandan kendimize tezahür sorununun mu yoksa varlık sorunun mu *daha asli* olduğunu soruyoruz. Varlık sorunu basitçe bir parça mı, basit bir *tezahür* ânı mı?

Bu soruları sormamızın makul nedenleri vardır. Tezahür her zaman belirli bir çeşitliliği, tezahür yapılarının çeşitliliğini varsayar. Tam olarak bu nedenle, *bir* [şeyin] kendini bize her zaman çoklu görünüş moduslarında, farklı verili moduslarda, farklı kılıklarda gösterdiği hususunda ısrar etmiştik. Bu nedenle varlık hakkında düşünen çağdaş düşünürler bile onu, varlık anlayışının başlaması için gerekli olan şeyden, yani zamandan, zorunlu olarak ayırmaktadırlar; asli *zaman* ile *varlık* arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Oysa eğer durum buysa, *tezahür* sorunu gerçekte varlık sorunundan *daha fundamental* ve daha derindir.

Varlık, zaman ve tezahür kuşkusuz birbirine çok yakından bağlıdır, ancak özdeş değildir. İlişkileri nedir? Çözülmesi gereken soru tam olarak budur.

2. Dikkat çekmek istediğim ikinci soru şudur: Daha önceki değerlendirmelerin bazılarında mitos hakkında konuşmuştuk, mitosun rasyonalist felsefe tarafından hafife alınma eğilimde olduğunu ve *mitosun hakikati* denilebilecek şey üzerine düşünmemiz gerektiğinden söz etmiştik; üstelik mitos *düşüncenin* bir *rüyası* olarak adlandırdık ve rüya için uyumak ne ise, mitos için de felsefenin o olduğunu söyledik. Burada bir çelişki görülebilir. Bu soru, felsefenin ve felsefe, mitos ve din arasındaki ilişkinin sonraki gelişiminin tamamı için de çok önemlidir. Bu nedenle birtakım açıklamalar yapmak isterim.

Mitosun bir bakıma doğru olduğundan, mitosun bir hakikati olduğundan bahsederken, her şeyden önce niyetimiz,

mitosun daha geniş anlamda hakiki ve hakiki-olmayan bir şeyle ilişkili olduğu hususunu vurgulamaktı, tıpkı dünya hakkındaki herhangi bir belirginlik modalitesinin hakiki ve hakiki-olmayanla ilişkili olduğu gibi. Mitosun aslında dünya ve bütünlüğünde varlık hakkında belirli bir belirginlik modalitesi olduğuna kuşku yoktur. Bu basit bir bilinçdışı tepki değildir, bir hastanın fantezileri gibi içeriksiz bir hayalgücü değildir. Mitosta bir iç tutarlılık, bir iç ‘mantık’ vardır, şayet ‘mantık’ aracılığıyla içsel yasalar tarafından idare edilen belirli bir düzeni anlıyorsak. Burada bu düzenin, daha çok bizi kabul eden, kendi evi [*chez soi*] ve onun karşıtı arasındaki karşıtlık mitosundaki asli önemini ortaya koyarak açıklamayı denediğimiz duygulanıma ilişkin bir tonalitesi vardır. *Duygulanım uzamının* bu özgün unsuru hem insan yaşamını en temel düzeyde ilgilendiren dolu, yoğun tüm mitoslara hem de 19. yüzyıla kadar belirli bir yoğunluk düzeyinde sürdürülen mitostan türetilen fenomenlere özgüdür.

Bu duygulanım tonalitesi, mitosun insanı varlıkla uzlaştıran, ona bir *birlik* duygusu ve gerçeklik içinde *güven* veren bir şey olduğu hususuyla bağlantılıdır. Mitosta temel olanın bu duygulanım mahalinde yer alması, muhtemelen *uyanişla*, daha ayrıntılı olarak çözümlemediğimiz, daha fazla incelemek gereken özgül yer değiştirmeye ilgisiz değildir; bu yer değiştirmenin genel tecrübelerin zamansal karakterindeki farklılıkla karakterize edilebileceğini de söylemiştik. Mitos doğası *gêreği geçmişe* yönelmiştir çünkü hem anlatıdır hem de gelenekle bağlantılıdır: Kimse mitosunu yaratmamıştır, mitos her zaman alınır ve aktarılır, her zaman bir çağın özgünlüğüne atıfta bulunur. Oysa duygulanım her zaman varoluşumuzun zamansal boyutuna atıfta bulunur; bu, bazılarının eğilim [*disposition*] terimiyle adlandırdığı, *zaten* içinde bulunduğumuz bir durum anlamında –*zaten* asli *geçmişe* atıfta bulunan– işaret ettiği zamansal boyuta atıfta bulunur.

Felsefenin ortaya çıkışı bir geçiş gibi bir şeyi başlatır; geçmişin zamansal boyutunun egemenliğinden, *şimdiye*, bura-

da ve şu ân verilmiş olan hakkında ısrara neden olur. Doğal olarak buna, varolana duyulan güvenin sarsılmasıyla bağlantılı ayılma eşlik eder. Felsefenin temsil ettiği özgül tehlike buradadır.

Mitosta da korkular olduğu doğrudur, onda *Unheimlichkeit*'ın tüm boyutu bulunur; bizi kabul edenin ve harmoni içinde varolabileceğimiz şeyin tam tersi. Bununla birlikte bu boyut yön değiştirebilir, yatıştırılabilir, temel olarak sorunlu bir boyut değildir. Genelde mitos sorunsallıktan yoksundur, zira her şey onun içinde *verilmiştir*, tamamlanmıştır, her şey bir yanıt bulmuştur; mitosta yanıtlar soruları önceler.

Felsefenin doğuşu olan, varoluşumuzun durumunu tamamen değiştiren bu büyük dönüşümde, *olduğu hâliyle sorunsallık*, bize özgü sorunsallık, dünyanın sorunsallığı, yolun yokluğu, soru ve yanıt arayışı, kendimize yönelik bir arayış aniden belirir, zira bizim dışımızda ve kendini gösterene dair anlayışımız dışında başvurabileceğimiz hiçbir şey ve kimse yoktur.

3. Konuşmak istediğim üçüncü nokta, ruhun bakımının üçüncü veçhesiyle ilgilidir.

Platon'da bu üçüncü veçhe, ruhun kendi kendine ve onun geçici [*temporel*] ve ebedî [*éternel*] varlığıyla ilişkisidir. Gördüğümüz gibi ruhun bakımı Platon'da üç büyük yönelimle ifade edilir. İlk olarak felsefi sorun planında Platon'da *varlık* sorunu, geri kalan her şeyin bir tarzda bir imajı ve bir yansıması olan, aynı zamanda en üstün ve en derin varolandır. İkinci veçhe insanın sitedeki varoluşuyla ilgilidir, doğru insan, insan-filozof sadece kendisi için filozof olamaz. O bir toplulukta var olmalıdır ve bu topluluk keyfi bir topluluk olamaz, topluluk ruhun bakımıyla yani toplumda, başkalarıyla –zira nihayetinde kimse bu durumdan kaçamaz– birlikte bir toplulukta kendisi üzerine bir çalışmayla elde edilen hakikat ve felsefi otorite üzerine kurulmalıdır. Nihayet, üçüncü bir veçhe yani geçici ve ebedî, *kendi varlığıyla*, bedenle, bedensel varoluşla ve hepimizi bekleyen ölümle ilişki vardır.

Platon'un ölümsüz ruh sorununun bir minvalde yeniden, ruhun artık başkası için değil ama 'kendi için' yaşamını sürdürmesi anlamında, sorulduğunu gördük. Nasıl? Platon ruhun –yani varlık anlayışımızın ve kendi temelinde bizi çevreleyen varlığın kendine özgü hareketinin– tüm hareketlerin ve tüm yaşamın kaynağı olan, esasında *canlı* olduğunu ve bu nedenle, yok olamayacağını göstermeye çalışır. Elbette *Phaidon*'da ve başka yerlerde sunulan ölümsüzlüğe dair bu argümanların 'kanıtları', örneğin doğum ve ölümün karşılıklı olarak dengelenmesi düşüncesi, ölüm dünyada bir yerde yeniden doğuşla dengelenmeseydi bozulacak bir simetri olduğu düşüncesi bariz biçimde safsatadır; burada ruhun temel hareket ettiricisi olarak evren projeksiyonu düşüncesini görürüz. Diğer kanıtlar da aynı ölçüde kesindir.

Bununla birlikte, şayet kesinlikle temel olarak ve basitçe verilmiş gerçekliğin içindeki herhangi bir şeye dönüştürülemeyen sürecin, insanın görünüş sürecinin gerçekleştiği varlık olduğu doğruysa; şayet dünyanın kendini gösterdiği, gerçekliğin sadece var olması değil ancak aynı zamanda tezahür etmesi nedeniyle insanın bu şaşırtıcı oluşumun alanı olduğu doğruysa; haklı olarak düşünebileceğimiz bu özel ân, sadece öznenin dünyasının değil, fundamental unsurlara, kendinde dünyanın temeline aittir; yine de bu insana özgü ölçülemez bir onuru temsil eder. Bu ân *insanın* dünyadaki tüm gerçeklerden *çok daha fazlası olduğu, maddi* dünyadan ve bozumsuz ve yıkılmaz olduğuna inandığımız ancak aynı zamanda aşağılayıcı olduğunu da bildiğimiz maddi unsurlardan daha derine sıkıca sabitlenmiş olduğu, var olmamış gibi olduklarını, sürekli eksilen, azalan bir varlık minvalini amaçladıkları anlamına gelir; insan bunların hepsinden daha fazlasıdır. Oysa insandaki en esas olan *varlığın* [être] da ait olduğu varolanın [étant] görünüşü ise, varlığın mahali [le site] insan ise, bu *gerçeklik-olmayan* [ir-réalité], bu reel-olmayan [ir-réel] *varlık ve varolana indirgenemez, varoluşumuzun* [existence] *sonluluğuyla* esaslı ilişkisi olan bir

şey değil midir? Yaşamımızın sonluluğuyla sadece olumsuz biçimde, güzel bir günde basitçe yok olması anlamında değil, aynı zamanda *olumlu* bir biçimde de ilişkili değil midir?

Yaşamımız, devam ettiği sürece, karar verme edimi içinde, bir evet-hayır'ın içinde, muğlak bir loşluğun içinde sürekli krizdedir. Yaşadığımız sürece pek çok şey hakkında belirginliğe sahibiz ancak bu daha asli şey, özellikle *bizim için* daha asli olan şey hakkında. İyinin içinde mi kötünün içinde mi, hakikatte mi hakiki-olmayanda mı olduğumuzu bilmek, hiçbir zaman tamamlanmayan bir iştir. Soru, bu alternatif içindeki, özgür varlıklar olarak varoluşumuz olan kararsızlık içinde var olup olmadığımızdır. Zira şayet *özgürsek*, daima iyi-kötü, hakikat-hakikat-olmayan alternatiflerinin içinde olduğumuz içindir; şayet bu özgürlüğün insan gibi bir varlıkta –yani sonlu olan, bunu bilen ve sonlulukla açıklaması gereken bir varlıkta– bulunması, bunun da olumsuz değil *olumlu* olan esas bir *anlama* sahip olmasıdır.

Fenomenin, varolanın görünmesi olgusunun, oldukları gibi varolanlara, onların gerçekliğine ve onların içsel gerçek yapılarına dönüştürülemez olduğunu zaten göstermiştik: Fenomen, temelde *gerçeklikten yoksundur*. Peki, ölüm nedir? Ölüm *bu gerçeklik-dışının gerçekliği* gibi bir şey değil midir? Yaşadığımız sürece, ölümle aynı zamanda *özgürlüğümüzün tamamlanması*, şeyler dünyasından *saf ve yalın varlığa* geçmemiz bakımından tamamlanması yerine, bu en fundamental durumla her zaman karşı karşıya yaşarız.

Sokrates'in ölümsüzlüğü ruh ve ideler arasındaki ilişki aracılığıyla, karşıtlar teorisi aracılığıyla (ruhun özü canlı olduğundan, ruh kendi içinde kendi karşıtını asla kabul etmediğinden) ve başka benzer ve kısa argümanlarla *Phaidon*'da ruhun yaşamda kalmasına ilişkin hayalî spekülasyonları bir kenara bırakalım ve Platon'un mitoslarını hatırlayalım. Bu mitosların hepsinde *özgürlük*, *seçim* gibi bir şeyle karşılaşırız. Platon'un büyük mitoslarının hepsi, *ölüm-sonrası ve doğum-öncesi* yaşamı, buradaki yaşamdan önceki yaşamı

ele alır. Ruhun doğum-öncesi varoluşuyla ilgili bu mitoslar, onun ölümden sonraki yaşamından bahsedenlerden bile daha önemlidir. Neden? Varoluşun tamamının *seçimi* üzerinden doğum-öncesi varoluştaki gerçekleştiğinden, insanın sürekli biçimde iyi ve kötü, doğru ve yanlış seçeneklerinde yaşayan bir varlık hâline gelen fundamental özgürlük edimi gerçekleşir. İyi ve kötünün, doğru ve yanlışın bu seçeneği her zaman *belirginliği* varsayar, *tezahürü*, *varlığı* varsayar.

Bu mitoslarda *Phaidon*'un ve Sokrates'in son gününü bize tasvir eden filozofun ruhun bakımı işini kesin olarak tamamlaması gereken özel atmosferde, insan ruhunun bu ebedî savaşıncısının kendini sadece kabataslak ifade ettiği bilinir. Ruhun bakımını neyin oluşturduğu bilinir: Ruhun kendisiyle ve başkalarıyla devamlı diyalogunda; başkalarıyla konuşma her zaman aynı zamanda ruhun kendisiyle bir konuşmasıdır ve ruhun bakımı bu konuşmada yer alır. İşte bu son gün, denilebilir ki, kendi kendisine gelmesi gereken ândır. Konuşma ne üzerine olacak? *Ruh, varlık ve özgürlük* arasındaki ilişki üzerine. İşte bu nedenle ruhun *ölümsüzlüğünden* söz edilir. Böylelikle ruhun bakımının tüm döngüsü tamamlanır.

Sonuç olarak Herakleitos'un bir sözünü aktarabiliriz: "İnsanları öldükten sonra beklemedikleri ve ummadıkları şeyler bekler" (fr. 27).¹ Ve bunun nedeni beklemek ve ummak, zamanda beklemek ve ummak, buradaki dünyada beklemek ve ummaktır. Buradaki dünya, şeylerin dünyası, gerçekliklerin dünyasıdır, oysa insanı ölümden bekleyen şey hiçbir şey olmayan *saf ve yalın varlıktır*.

¹ Fragmanın Türkçe çevirisi "İnsanları öldükten sonra ummadıkları ve zannetmedikleri şeyler bekler." biçimindedir. Türkçesi: Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. G. Şar & E. Yıldız, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017. Ancak Fransızca çeviri "Ce qui attend les hommes après la mort est ce qu'ils n'attendent ni n'espèrent." biçimindedir. Metnin devamında Patočka fragmandaki ifadeleri tekrar ettiğinden ve bu ifadeler Türkçedeki çeviriyle uyuşmadığından, fragmanın çevirisi için Fransızca çeviri esas alınmıştır. (Çev.)

TARTIŞMA

Soru – Şimdi söz ettiğiniz üçüncü kısım ile ilgili bir şey sormak istiyorum.² Maddi unsurların tükenen³ varlık min-valine yöneldiğini söylediğinizde ne demek istediniz?

Patočka. – Bununla doğadaki termik ölüm ve entropi eğilimini kastediyorum. Modernitenin başından 19. yüzyıla kadarki materyalizmin olduğu gibi, antik materyalizm de bu eğilimi bilmiyordu. Doğadaki etkin tarihsel eğilim ve tarihsel batış eğilimi, çok geç [bir zamana dek] kendisini insan aklına dayatmadı.

Günümüzde çoğunlukla ihmal edilmiş olsa da dikkate değer bir epistemolog olan Meyerson, bu gecikmenin esas sebebi olarak bu eğilim ve insan aklının fundamental yasası olan insan düşüncesi arasında varolan bu çelişkiye tutundu.⁴ Doğa bilimlerinin analitik aklı olduğu kadar açıklayıcı aklı da sadece “nasıl?”, “bu nasıl olur ve hangi yasalara göre?” sorularına değil, her zaman “neden?” sorusuna bir yanıt bulmak ister. İnsan aklı gerçeklik içinde özdeşliğe yönelik fundamental eğilimiyle uyumlu olanın önüne geçer, ancak bu ilkeye karşıt olan her şey, deyim yerindeyse ona dayatılmalıdır.

S. – İnancı [*foi*] ve görü [*intuition*] veya olanın içine bakış dediğiniz şey arasındaki ilişki nedir?

P. – Bu daha sonra sıkça geri döneceğimiz zor bir soru.

² Bu cümle İng. çeviride yer almakta ancak Fr. çeviride yer almamaktadır. (Çev.)

³ Buradaki ‘décliner’ sözcüğü, ‘tükenmek, azalmak, sona ermek’ anlamına geldiği gibi, bu sözcüğün isim hâli olan ‘le déclin’ metinde daha önce “batış” sözcüğü ile de karşılanmıştır. (Çev.)

⁴ Bkz. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1927.

Yine de bir yanıt vermeyi deneyeceğim. Felsefenin ideal olarak, pratik yaşamda olduğu kadar entelektüel yaşamda da mutlak sorumluluğu vardır, her şey görü yoluyla, olanın içine bakış yoluyla düzenlenir. İdeler yaşamı harekete geçirir ancak ideal olarak görü, sahip olduğumuz yaşamın tamamlanmadığını varsayar. Görünün veya bütün bakışın ulaşılabilir olup olmadığını, şeylerin *gizlenmesi* temel olarak ve esas olarak yaşamımıza, yaşam hakkındaki belirginliğe, şeylerin bizim için keşfedildiği gerçeğine ait olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Görüyoruz ki burada olan şeyler, tezahür eden şeyler, kendini gösteren sıradan fenomenler başlangıçta gizlenmekte olan, açıklığa kavuşturmamız gereken *altta yatan fenomenleri* önceden varsayar.

Bunu nasıl yapacağız? Onları tam ve kesin olarak açıklığa kavuşturabilecek miyiz? Her zaman belirsiz bir karanlık taraf gibi bir şey, Herakleitos'un şunu söylediğindeki gibi bir şey olmayacak mı: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* –şeylerin kendine özgü doğası yani şeylerin varlığı saklanmayı sever, varlık gizlenir (fr. 123)? Her hâlükârda, diğer taraftan felsefenin belirginlik isteği olmasaydı, insanın tüm bu durumu asla ortaya çıkmazdı. Öyleyse, felsefenin neyse o olduğu ândan itibaren, belirginliğin bir önceliği ve kendi karşıtları hakkında belirginliğe yönelik özlem vardır. Felsefe belirginlik ister, olabildiğince radikal bir belirginlik ancak bu radikal belirginlik onu, belirginliğin *sınırlarını* ve insanın bir muğlaklık içinde, belirli bir kutuplaşmada yaşadığı gerçeğini görmeye götürür.

Bununla birlikte felsefi sorumluluk istenci, karanlıktan aydınlığa doğru hareket eden felsefi dürtü, insanın yaşamının bu durumuyla karşı karşıya kalan, bu yaşama yanıt verme istenci ne anlama gelir? Orada kör olmayan ama risksiz de olmayan ve fundamental unsuru *inanç* gibi görünen bir karar vardır.

Platon inancı tavsiye eden ve onu talep eden bir filozoftur. O, radikal belirginliğin filozofu olarak nitelendirilir,

onda tüm karanlığın nihayet kaybolduğu ve karanlığa nüfuz etmek için her zaman artarak yayılan ışığın güneşinden daha önemli [bir] şeyin olmadığı söylenir.⁵ Ancak karanlığın mevcudiyeti kalır, mağaranın varoluşu sona ermez. Elbette Platon'un felsefesi mağaradan daha çok güneşle ilgilidir. Bunun üzerine ayrıca söylediği pek bir şey yoktur. Sadece belirginliğin önceliği değil, aynı zamanda *logosla* bağlantılı bir önceliği olduğu için –*logosa* sahip olmasaydık ne belirginlik veya ne de belirginliğin eksikliğini bilecektik– Platon inancı öneren bir filozoftur.

Yunan filozoflarının gördüğü gibi inanç, Hristiyan geleneğinde inanç demeyi öğrendiğimiz şeyin temeli olmasına rağmen bu ikisi *örtüşmez*. Bu ilerde döneceğimiz bir konu olduğundan bu iki kavrayışı daha fazla ayırt etme işini er-telemek istiyorum. Şimdilik tek bir not eklemek istiyorum. Hristiyan dogmasının irrasyonel bir şey olduğu söylenir. Bununla birlikte, Yunan felsefesinin etkisi altında olanların dışında, başka hiçbir dinin dogmalara sahip olmadığı müstesna bir olgudur. Dogmaların basit bir *sic volo, sic iubeo* tarafından kurulmadığı, her zaman çok ihtiyatlı bir tartışmayla hazırlanmış olduğu da müstesna bir olgudur.

S. – Sondan bir önceki dersin sonunda Yunan düşüncesini ve felsefesini küresel anlamda değerlendirdiniz ve ondan, olduğu hâliyle görünüşten düşünmekten çok, görünüşü belirli bir varolanın içinde, görünüşün bütününe düşünen bir düşünce olarak bahsettiniz. Bunu, bu düşüncenin sınırlaması olarak gösterdiniz. Oysa olduğu hâliyle görünüş, belirlenmiş varolan olmadan görünüş, sadece kendi başına yanıtlanan bir sorudan yoksun olan ilk dolaysız sezgi değil midir? Görünen bir varolanın ortaya koyamadığı görünüş, yarı yolda durmuş bir felsefe yani mistik bir görüş değil midir? Yunan düşüncesine ilişkin bahsettiğiniz sınır, kendi içinde

⁵ Bkz. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970.

yeterli olmayan aşırılıkların olanağının koşulu olacak bir ölçü anlamında bir sınır değil midir: Bir yanda görünüşün bütünü görmeyen görünen varolan, diğer yanda belirlenmemiş görünüşün bütünü?

P. – Sorunuzu tekrarlar mısınız?

S. – Olduğu hâliyle görünüşe öncelik veriyorsunuz ve örneğin Platon'da, varlığı her zaman bir *sınır* için en yüksek varolanda olduğunu savunuyorsunuz...

P. – Bir dizi itirazda bulundunuz. Başlangıç için son söylediğinizi ele alacağım. Yunan felsefesinin *sınırında* ne gördüğümü sordunuz. İlk düşünürlerden klasik dönemdekilere kadar Yunan filozoflarının hepsi etraflarındaki dünyaya ait şeyler ve onları bize gösterdikleri arasında fundamental bir fark görürler. Platon tarafından yapılan bu ayrım çok verimli ve çok özlüdür. Platon aslında, şeylerin bize ideler olmadan asla kendilerini gösteremeyeceğini söyler. Eninde sonunda bize bir şeyleri açan idelerdir. Bu sadece şeylerin kendini orada gösterebileceği ışıktır. Ancak bu ışık bu filozoflar tarafından *üstün-şey* [*hyperchose*] olarak kavranır. En azından görünüş, –varlığın içine katılan– tezahür, olduğu hâliyle varoluştan, şeylikten radikal biçimde ayrılmadıkça fark sürekli zayıflar.

S. – Bu kesin bir yönelime denk gelmiyor mu?

P. – Elbette, bu düzende bir şeyler var ancak bir yönelimden söz etmek belki de yetersizdir. Bu aslında basitçe naifliktən kaynaklanmıyor. Aksine bu filozofların gücü buradadır, felsefelerinin böylesi geniş olması bu yüzdendir, bu yüzden dünyanın bütünlüğünün bir öğretisidir, bu yüzden kendi kendine yeterlidir, bunu bilim olmadan yaparlar. Başından sonuna kadar antikite asla bilime gerek duymadı. Felsefe için bu bir *paradisus animae* idi.

S. – Ancak bilimlere olanaklı kılan bu felsefedir.

P. – Bu doğru ancak o dönemde onlar yoktu.

S. – Akademi'nin kendisinde, temel tartışma tam da bilgeler ve filozoflar arasındaydı.

P. – Ancak bu bilim insanları aynı zamanda filozoflardı. Yunan matematiği aynı zamanda felsefeydi; *sui generis* bir varoluşa sahip gerçekliklerle, nesnelliklerle ilgilenen bir bilimdi. Bugün hâlâ dördüncü ve beşinci sınıftaki temel geometri derslerinde çocuklara aynı gerçeklikleri, Platon’daki katı cisimleri ve düzlem şekillerini, sanki bunlar varolan şeylermiş gibi öğretiyoruz. Terimin bugünkü anlamıyla bilim bambaşka bir şeydir. Bilimimiz *deneyimi öngörme*yi, tahmini ve genel yapılarıdaki kavrayışı amaçlar, Yunan matematiği –ki Antikitede diğer her şeyden daha fazla, özel [bir] bilim unvanını hak eder– için bu, belirli nesnelliklerden içe bakış, bu nesnelerin elle tutulmasına ve kavranmasına olanak tanıyan anlaşılabilir ilişkilerini ayırma meselesidir. Geleceğe yönelik vechesi tamamen yoktur. Gözlem bilimlerine gelince... Aristoteles ve Yunan düşünürlerinin en önde geleni için gözlem nasıldır? Bunların hepsi öyle sistemsiz, tamamlanmamış, kesinlikten öyle uzaktır ki ancak her zaman şeylerin temeline, derinden anlaşılabilir ilişkiler üzerinedir. Eski ‘bilim’, bu sezginin içinde, gerçekliğe odaklanan bakışın *felsefesidir*. Buna karşın modern ‘bilim’ ise felsefe yapılan yerde bile *pratik* bir *edim*dir. Modern bilim ‘*etkin*’ bir bilgidir, her zaman bir sonucu amaçlayan bir *edim*dir. –Esas fark işte budur.

Bu farklılık, felsefenin Antikitede ve günümüzde oynadığı role de yansır. Felsefe bugün, günümüz dünyasında, hiçbir şeydir. Gerçekliği mümkün olan en yoğun ve en geniş çapta ele geçirme ve onu mümkün olan en çabuk ve en kapsamlı biçimde kullanmak düşüncesine durmaksızın takıntılı olan bu dünyada, felsefenin yapacak hiçbir şeyi yoktur. Modern bilime özgü bilgi kavrayışı insanlığın tarihsel durumunu bile, felsefenin ve şimdiye kadar geçerli olan tinsel dünyanın tamamı, ruhun bakımı dediğimiz şeyin, modasının geçtiği bir konuma getirmiştir. Bu nedenle bu derslerin ilkinde, insanın elindeki araçların tükenmez olduğuna inanıp aniden sona eren, her şeyin boşa gittiğini kabul etmek zorunda ka-

lan bu çağın sona erdiğini ilan ediyor gibi görünen belirtile-
rini vurguladım.

Bununla birlikte Antikite ve şimdiki zaman arasındaki
fark yüzeysel değildir. Bu, eski felsefenin durumu, bu felse-
feyi neyse o olan varolandan, varolan şeylerden *ilkece* farklı
bir şey olarak görünüş sorusunu net olarak ortaya koymak-
tan alıkoyması anlamında daha ileri gider.

Felsefenin artık öteki ortağını, bilimi ve tekniği görmez-
den gelme olanağı olmadığını söylemek gereksizdir. Bütün
bu modern, özgürlüğe ve aydınlığa kavuşmuş dünya, ihmal
edilebilir olmaktan uzaktır. Aksine, bunların hepsinin mu-
azzam bir önemi ve meşruiyeti vardır. Ancak bu meşruiyet
ve sınırlar üzerine düşünecek olan bilim değildir. Bilim dü-
şünümün yapabileceklerini gösterir, ancak en fundamental
düşünümün başka bir yerden gelmesi gerekir.

Öncelikle varolanı düşünmeksizin yalın tezahüre, kendi-
ni gösteren herhangi bir şey olmaksızın bir tezahüre bağlı
olan felsefenin mistik bir şey olduğunu mu söylediniz...?

S. – Hayır, onu mistik olarak nitelendirmedim, bunun
kesinlikle gerekli olduğunu söyledim.

P. – Sizi doğru anlayamadım, üzgünüm.

S. – Görünen belirli bir varolan olmaksızın, olduğu
hâliyle görünüş kendinden sorumlu bir sorudan yoksun
olan, bir ilk doğru dolaysız sezgi değil midir?

P. – Neden kendinden sorumlu sorudan yoksun olsun?
İşte tam olarak burada, bu soru en fazla enerjiyle sorulan
soru oluyor. Tekrar edelim.

Sorduğumuz sorulara nasıl ulaştık? Husserlci fenome-
nolojinin düşünümü üzerine bir düşünüm aracılığıyla. Hus-
serlci fenomenoloji nedir? Öznenin öznelliğini sorgulayan
modern sorunun yeniden ele alınmasıdır. Öznenin öznelliği
sorusunu sorduk, çünkü bir şeyin kendini göstermesi için,
kendisini birine göstermesi gerekir. Başka bir deyişle, görü-
nüşe her zaman bir öznellik aracılık eder. Husserl sorunu-
nu, kendini kendi özgünlüğünde yakalayan öznenen gelen

varolanın kuruluşu olarak kavrar. Bu felsefi programı takip ederek, öznenen hareketle varolanın kuruluşu gibi bir [şeyin] gerçekleştirilemez olduğu görülür, çünkü kendi özgünlüğünde kavranan öznel varlık, var olmayan bir 'içe doğru geri dönüş' edimini varsayar. Sonuç olarak, tüm bu kurucu sistematik de mevcut değildir.

Bu, özne tarafından hiçbir dolayımın olmadığı anlamına gelmez. Bununla birlikte öznenin dolayımı bize kendini gösteren şeylerle en sıkı ilişkide kendini gösterir. Öznellik şeylere öznel göndermelerden başka bir şey değildir; böylece şahsen burada bir fincan mevcudiyetine sahibim, sonra bir çevreye, vb. ki bu, verilmişin çemberi içinde, sonunda beni daha da uzağa geri götüren verilmiş olanın eksik moduslarına kadar taşır. Öznellik bu göndermeler sisteminde aranmaktadır, kendimizi şeylerde 'işaret' yapan biziz. Ancak hiçbir zaman nesnelliği kuramayacağım, dünyayı böyle bir biçimsel öznellikten hareketle kuramayacağım. O, dünyanın kendini bana göstermesi için gerekli bir dolayımıdır ancak asla dünyanın kurabileceği bir materyal değildir. Bu iki şeyin birbirinden ayrılamaz olmalarının, şeylerin görünüşünün, somut veçhesinde bile, aynı zamanda 'varolduğunu' bize göstermesinin nedeni budur. İşte bu, benim kavrayışım. Bu, ne öznellik sorununa eleştirel bir yaklaşımdır, ne de...

S. – Bunu söylemek istemedim.

P. – Siz yine de diyorsunuz ki: 'Kendinden sorumluluk hakkında soru olmadan' veya 'kendinden sorumlu sorular olmadan'. Bu, kendinden sorumlu soru olmadan değil, ancak onunla birliktedir. Başlangıç noktamızı gözden kaçırmamalıyız.

S. – Evet ama şayet buna tutunursak, sadece bundan çıkacak sonuçları düşünüyordum. Aslında, olduğu hâliyle görünüşe, kendi kendine bir sonuç ve sorumlu olan düşünüm yoluyla eriştiğimiz açıktır ancak şey burada durmaz. Şayet tutarlı kalırsak, süreklilik tiniyle karşılık verirse, görünüş her zaman tam da bu nedenle *bir şeyin görünüşü* olacaktır,

her zaman bir belirlenim olacaktır, her zaman en yüksek anlamda *νόησις-νόησεως* [*noesis-noeseos*] olacaktır.

P. – Ancak bir sorun var. Şayet görünüşü özerk bir meşruiyet olarak anlarsak ki bu dünyanın kuruluşunun meşruiyeti değil, tezahürünün meşruiyetidir, *noesis-noeseos* düşünumümüzde *in concreto* [somut biçimde] meşgul olduğumuz sonlu görünüşle değil, *mutlak* [olanla] ilgilenecektir.

S. – Bu, idenin her zaman bir şeyin idesi olması gerektiğinin örtülü bir gönderimi olmadıkça böyledir. Özetle, Yunanlarda görünüşün gerçek anlamda her zaman varolanın görünüşü olması, bana çok incelikli bir felsefi yönelimi temsil ediyor gibi görünüyor.

P. – Evet, bu doğru, bu onların metafizik yönelimidir. Elbette, bu yönelimi sonuna kadar götürürsek, mutlak düşünümümüzle Hegel'in olduğu yere ulaşırız. Oysa mutlak düşünüm korkunç güçlükler gösterir. Mutlak düşünüm somut düşünümle –ki bizim sürekli olarak orada olmamız gibi basit bir sebepten, kendimizi meşgul edebiliriz– şeylerin bize kendilerini varlık anlayışımız aracılığıyla gösterdiklerini paylaşır. Sıkıntının kaynağı tam olarak burasıdır: Şeyler kendilerini *varlık aracılığıyla* gösterir, biz dolaysız biçimde varolanı anlamayız. Mutlak düşünümün güçlüğü mutlak olanın hiçbir yerde sınırı yoktur. Sonlu varlıklar olarak temasta bulunduğumuz her şeyden farklı olarak mutlak sınırsızdır ve bu nedenle anlaşılamaz. *Noesis-noeseos*, bu bir çemberdir.

Aristoteles zaten, *noesis-noeseos*tan söz ederken, *Metafizik*'in Λ kitabında [8, 1072b 19-23] şöyle söyler: *ἐαυτον δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετέληψιν τοῦ νοητοῦ. Νοῦς kendisini bununla μετέληψιν τοῦ νοητοῦ ile orada yer almakla, ortak olmakla bilir, “kendisiyle özdeşleşir”, varlığı aracılığıyla bilinenle birleştiğini bilir. νόητος δὲ γίνεται τυγχάνων καὶ νοῶν, ὅστε ταῦτόν νοῦς καὶ νόητον! O, kendine temas ederek, καὶ νοόν, kendini sezerek bilinebilir hâle gelir. *Nous* ve onun nesnesi bir tektir ve aynıdır, ikisi özdeşdir. Özdeşliğin olduğu*

yerde her şey birleşir, burada sınır yoktur. Sınırın olmadığı yerde, anlaşılacak bir şey yoktur.

S. – Bununla birlikte, o her zaman bir ikilikten bahseder.

P. – Evet, bu ikilikten hareket eder ancak ardından şöyle der: νόητος δὲ γίγνεται τυγχάνων καὶ νοῶν, ὅστε ταῦτόν νοῦς καὶ νόητον!

S. – Ancak fundamental olan her zaman değerlidir, onun ikili olan bir olması, işte fundamental kriz budur.

P. – Şayet bir ikiyse, sonlu düşünümdeyizdir ve mutlak düşünüm bizim için yine anlaşılabilir hâle gelir. İkisi bir arada, bu yaygın düşünümümüz. Aristotelesçi *noesis-noeseos*un içinde egemen olan gerilime bakmak yeter. Bir yandan şöyle deniliyor: ταῦτόν νοῦς καὶ νόητον. Sonra Aristoteles birdenbire sormaya başlıyor: Bir bilgi edimi yaptığında νοῦς [*nous*] neyi bilir? *Nous* ona layık olmayan hiçbir şeyi bilemez, sadece kendi kendini bilebilir. Kendi kendisinden başka hiçbir şeyi. *Noesis-noeseos* mutlak anlamda içerikten yoksun bir ilişki olan bu ilişkinin kendi kendisiyle açıklanmasıdır. Mutlak düşünümün *kavranılmazlık* sorununu zaten burada görürüz.

S. – Evet, şu hâlde öncelik görünüşün tezahüründe. Ancak bana Platon'un VII. Mektup'ta [344b] sürtüşmeden [*frottement*] söz ettiği yerde, oldukça anlaşılır bir biçimde ifade ediliyor gibi görünüyor. Elbette Platon ikiden fazla unsuru ayırt eder ancak...

P. – Doğru.

S. – Tam olarak bu nedenle Platon bu dört unsurun karşılıklı ve aralıksız sürtüşme sayesinde görünüşü kavrayabileceğimizi söylemiyor mu? Görünüşün gerçekten zorunlu olarak belirlenmiş görünüş olduğu anlaşılır mı? Görünüşün önceliği kalır, görünüş en başından beri oradadır.

P. – Evet. VII. Mektup'taki bu pasaj resmen fenomenolojidir, görünüş ve ona ait olan hakkında bir düşünümdür. Görünüş *ὄνομα*'ya [*onoma*] aittir, *ὄνομα λόγος*'a işaret eder, bu ise *εἶδωλον*'a [*eidolon*] işaret eder, bu da *πρᾶγμα αὐτό*'ya

[*pragma auto*] işaret eder. Ancak Platon bu unsurları birden çok özel *varlıklar* hâline getirir.

S. – *Πρᾶγμα αὐτό* hariç.

P. – Platon olduğu hâliyle görünüş hakkında düşünüm *aşamalarını* görmektense, bu farklı aşamaları bağımsız gerçeklikler yapar. *Λόγος* bir gerçekliktir, *ὄνομα* bir diğeridir, *εἶδωλον* üçüncüsüdür ve dördüncüsü *πρᾶγμα αὐτό*'dur yani bu kendi içinde bir çemberdir. Görünüştten geriye bir şey kalmaz. Düşünür bu unsurların her birine ayrı ayrı yaklaşır ve verili olma modusu her seferinde aynıdır: Tinin gözü açılır ve o varlığa gelir. Bu düşünümün başarısızlığıdır. İyi başlar –sonra aniden geriye kalan şey sadece bu parçalarına ayırma işidir.

S. – Yine de ben hâlâ ayırmayı göremiyorum. Fenomenolojik, felsefi bakış açısından elbette görünüş fiilen birincilidir. Bununla birlikte o bize verilmez, ona düşünüm yoluyla ulaşmamız gerekir ... ancak bu hâlâ bir argüman değildir. Argüman şöyle: Somutun bütünlüğü görünüşle olanaklı hâlâ gelir. Oysa bu görünüşü kavradığımız ve görünüşün sadece şeylerin görünüşü olarak olanaklı olmasının tüm sonuçlarını gerçek anlamda bütünleştiren mantıklı bir gelişme değil midir? Görünüş doğal olarak önceliğe sahiptir, ancak meydana çıkmak, kendini ifade etmek için bir şeye ihtiyacı vardır.

P. – İyi ama şu hâlde neyi atlıyoruz? Aynı şeyin *farklı* kılıklarda görünmesini. Her görünme modusunun karşılığı olduğu bu kavrayışta devreye meydana çıkmayan şey budur. Bu moduslar daha sonra, son derecenin farklı yaklaşma dereceleri olarak kavranır. Ancak bu derecelerin her biri kendi ontolojik statüsüne sahip olduğu için, görünüşün tamamı artık kendi görünümünün hareketinden çekilmeyecek bir minvalde şematize edilir.

S. – Bence de. Ve bu, görünüş tarafından belirlendiğinden kesin olarak belirlenmiş bir varolandır.

P. – Hayır. *Λόγος*, *l'ὄνομα* vb. aynı şeylerle ilgilenir ve so-

run aynının farklı veriliş moduslarında kendini nasıl gösterdiğini bilmektir. Oysa Platon *kendini gösterenin aynı olmadığımı*, bu aşamaların her birinin kendi karşılığının olduğunu söylerken bizi bu sorudan alıkoyar. Sonuçta, *ὄνοματα*'dan [onomata] *λογοί*'ye [logoi] etkin ilişki, tüm bunların anlamı ve hangi minvalde olduğu sorusu sorulmadan, görünüşün bağımsız hareketinin bütün sorunu bir sorun olmaktan çıkar. Burada görünüş sorunundan *varolan* sorununa özel bir kayma görürüz. Bütünüyle görünüşün bağımsızlığı sorunu yerine belirli bir varolanlar merdiveni sorunu koyulur ve bu farklı basamakların her birine deyim yerindeyse *en bloc* [bütün] olarak yaklaşıyoruz.

Bu yüzden söylediklerimizde hangi bakımdan düzeltmeler yapmak gerektiğini anlamıyorum. Platon fundamental ayrımı görür ancak bunu olduğu hâliyle görünüşün aşamaları ve veçheleri olarak değil, varlığın dereceleriyle ilgili bir ayrım olarak yorumlar.

S. – Platon *πρᾶγμα αὐτό* ile birlikte bu beş unsurdan söz ederse, bu Platon'un bunları sadece dereceler olarak değil, fiilen aşamalar olarak, hatta nasılsa öyle görünüşleriyle birlikte gördüğü sonucunu çıkarmaz mı?

P. – Evet, ama *πρᾶγμα αὐτό*'nun buradaki en sorunlu olan şey olmasının nedeni tam olarak budur. *Πρᾶγμα αὐτό*, bir kere daha bunların hepsidir, daha doğrusu, yine görünüştür. Bu hareketin bütünü yine üstün bir varlık olarak alınır. Onu böyle sorunlu kılan da budur. Varlık [*être*] ve varolan [*étant*] arasında ayrım mevcuttur ancak varlık daha yoğun, daha derin, daha yüksek bir varolan biçimi olarak anlaşılır.

Heidegger ayrıca varolanın varlığının iki minvali olduğunu, şu fincan veya Mont Blanc [Dağı] gibi bir varlıkla ve meslektaş olarak X. Y. gibi bir varlık arasında fundamental bir fark olduğunu ifade eder. X. Y. gibi bir varoluşun doğasına, varlığın doğasına, varlığın kavranışına, 'dir' sözcüğünün kavranışına aittir; şeylerin sadece var olduğunu değil, aynı zamanda kendilerini ona gösterdiğini de bilirler. Bu olumlu

bir niteliktir. Mont Blanc içinde bambaşkadır. Mont Blanc gibi bir varolanın varlığıyla, böyle bir şeyle ilgilenmek veya *varolmak* fiilinin *kendini göstermek* anlamında, dokunulamaması hususunda temel bir elverişsizliğe aittir. Mont Blanc gibi bir varolanın varlık minvali, kendi varlığı *varlıkla* bir *ilişki* içinde karakterize edilen bir varlığinkinden farklıdır. Kendi minvalinde varlığı daha fazladır, varlığı yükseltilir, buna karşılık varlığın kendisinin dokunmadığı salt bir olgu değil, kendi varlığının kendisine dokunduğu ve dolayısıyla, kendi varlığını ‘taşıyan’ bir şeydir. Sadece edilgin olarak ona bırakılmaz. Aksine kendi minvalinde etkin olarak, yani özgürce, yaratıcı olarak onunla bağlıdır. Bu insanın kendini yaratabileceği anlamına gelmez ancak kendi varlığını her zaman taşır ve ona karşılık verir, onu edilgin biçimde kabul etmez.

Bu ayrım Platon’da bu biçimde değil ama derecelendirme öğretisi olarak bulunur. Ancak bu, konuştuğumuz sorunun çerçevesini burada aşan bir motiftir.

S. – Evet, sadece Platon’da her zaman en üstün varolanın görünüşü olarak görünüş kavrayışının altında yatan gerçek niyetin şu olup olmadığını sormak istemiştin: Görünüşten her zaman en üstün varolan olarak söz etmek gerekir çünkü aksi takdirde –onu devamlı kendisi hakkında soru soran makul bir soru olarak ele alırsak– görünüşün her zaman böyle olduğunu, bu derecelerin ona ait olduğunu, bu dereceyi belirleyen o olduğu gerçeğini tamamen kaçıırız.

P. – En üstün varlık derken, ondan en üstün varlığın bakış açısından mı söz ediyorsunuz yoksa bizim bakış açımızdan mı?

S. – Sadece Platon’da ve Yunan sistematikçilerinde görünüşün neden her zaman en üstün varolan olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışıyorum. Yanılmıyorsam, görünüş ve varolan arasındaki ayrım Platon ve bu sistemlerin yaratıcıları için belirgindi. Ancak görünüş birincil olsa bile, şeyler zaten

her zaman oradadır ... dolayısıyla orada görünüş ve varolanın özdeş olduğuna kuşku yok. Bunu böyle açıklarım.

P. – Benim de Platon’un bir inanç filozofu olduğunu söylediğimi ekleyebilirsiniz. Bu bakımdan, bunu *profession de foi* [bir inanç mesleği] olarak anlarsak, sizinle aynı fikirde olmaya hazırım. Düşünümün bir sonucu olarak görülmemelidir bu.

S. – Elbette. Ancak Platon bu şeyleri yazılı olarak oluşturma riskinin farkındaydı.

P. – Güzel ama o zaman Platon’un felsefesinin *mutlak bir düşünüm olmadığını*, ancak sadece şu anlamda, bir inanış, belirlenmiş bir felsefi inanç [olduğunu] anlamalıyız.

S. – Evet, Platon’un felsefesi açık bir biçimde kendisinin söylediği gibidir. Daha doğrusu, o bundan söylenmeyen ancak sadece anlaşılan bir şey olarak bahseder.

P. – Belki.

S. – İkinci sorum da imanla ilişkili. Bu, Avrupa düşüncesinin tek sütuna mı yoksa iki sütuna mı dayandığını bilme sorunudur.

P. – Yunan sütununun gerçekte tek olduğunu iddia ederken niyetim Avrupa yaşamının kendine özgü karakteristiğini yani içe bakış anlamında sezginin önceliğini vurgulamaktı. Bu Yunan unsuru olmadan, şayet sadece öteki olsaydı, Avrupa olarak Avrupa hiçbir zaman var olmayacaktı. İbrani unsurun bu bağlamlarda daha sonra olduğu hâle gelmesi ancak onun Helenleştirilmesiyle oldu. Kesinlikle şu sorulabilir: Öyleyse Avrupa neden Yunan olarak kalmadı, neden İbrani unsura ihtiyaç duyuldu? Belki Yunan düşüncesinin kendisinde böyle bir şeyi gerektiren bazı *içkin* bileşenler vardır. Hem karanlık ve belirginlik arasındaki ara hareketinden hem de Platoncu felsefenin mitik çerçevesinden söz ederken bunu ima ettim.

Sokrates mitosu –kesinlikle doğru insan mitosu– öyle çok Hristiyan unsuru içerir ki, yorumcuların buna bu kadar az dikkat etmesi garip görünür. Deccal mitosundan söz edenler

genelde onun kaynağını İran inanışlarında, Zerdüştçü ikilikte vb. arar. Ancak Deccal'ın İsa ile ayırt edilemez olması motifi, ancak Platon aracılığıyla anlaşılabilir. Bu motif, *Devlet*'in II. Kitabının başında bulunur: Saf kötü, tamamen iyi görünen saf olarak kötülükten meydana gelir. Bu unsur başka hiçbir yerde bulunmaz. Veyahut ilahi gazabın motifidir... Neden dünya tamamen kötülük içinde? Çünkü insanlar ruhlarıyla ilgilenmesi için gönderilen, mutlak olarak sorumluluk sahibi bir yaşamı ideal hâline getiren kişi, *eo ipso* dünyayla çatışmaya girişmiştir ve zorunlu olarak ölüme mahkûm edilmiştir. İşte bu yüzden tüm dünya kötülük içindedir. Dahası, dünya tarihi olarak ve Yunan dünyasını Doğu devletlerinin üzerine çıkaran şey olarak Yunan tarihinin Platoncu kavrayışın tamamı, tarihsel olarak felsefi bir gerekçelendirmeye sahiptir. Hristiyanlığın içsel karakteristiği özgürlük düşüncesinde ve bu sonlulukla, ölümlülükle ve ruhun bakımıyla bağlantısında Platon'da sadece bir tohum olarak bulunur. Yine de Avrupa bu tohumdan doğdu, her şey oradan geldi.

S. – Bana göre bu soru az önce söz ettiğimiz *ikiliğe* duyulan gereksinimle, tezahür ve varolanın tezahürüyle ilişkisiz değildir. Egemen olarak sorumlu Yunan felsefesi, felsefe-olmayanın felsefeye yönelmesi sayesinde dinin gerekliliğine zorunlu –Platon'un tanımına göre– bir yalan olarak işaret etmiyor mu? Felsefenin üzerinde doğduğu ve hareketlendiği, devamlı olarak ihtiyaç duyduğu ve kendi imajına, yani istediği varlığa geri döndüğü zemin böyle zorunlu bir inanış değil midir? Nihayetinde Hristiyanlık, olanaklı dinlerin en iyisi değil midir? Yeni Ahit'in Helenleşmesiyle Yahudi unsurunun bu değişimi, tam olarak mitosun dine dönüşümü değil midir?

P. – Bunları sorulması güzel sorular. Ancak zorunlu bir yalandan söz ettiniz.

S. – Filozofların dini mitosları, [böyle] bir ideolojiyi hangi minvalde oluşturduklarını düşünüyorum.

P. – Yine de yalandan söz etmeye gerek yok. Öncelikle

hakikat ve yalan kavramlarında anlaşmalıyız. Hakikat kavramının zıttı yalanla sınırlı değildir. Bir dizi başka kavramları içerir: örtmek, gizlemek vb.

S. – Platon’un [kastettiği] anlamda yalanı anlıyorum. Tam olarak, bilhassa gizlemek anlamında...

P. – Platon yalan demiyor ancak *ψεῦδος* [*pseudos*], ve *ψεῦδος* sadece yalan [demek] değildir. *Ψεῦδος* aynı zamanda gayrisahih olandır.

S. – Ben aslında görünüşün karşısında varolanı düşünüyorum.

P. – Bunun burada pratik bir yol olup olmadığını bilmiyorum. Mitosun kendisi de başka hiçbir şeyin yerini tutamayacağı belirli görünüş unsurlarını kendinde saklıyor olabilir.

S. – Bu görünüşün bir göstergesi değil midir?

P. – Mitosta Almanların *Befindlichkeit* dediği edilgin duygulanım unsuru, baskın unsurdur. İnsan yaşamının açıklığındaki bu edilgin duygulanım unsurunu kaldırmanın olası olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bu soruyu sorarken, yine bir başka soruna takılırız...

S. – Ben edilgin unsuru, mitosu değil, dini, etkin ilişkiyi, amacı düşünüyorum. Platon’un kurduğu şeyden, mitosun dine dönüşümünden söz etmek istiyorum.

P. – Mitosun dine dönüşümü bununla birlikte mitosun belirli unsurlarını korur, onları düşünüme götürmek için yalın edilgenliğin üzerine yükseltir. Bunu yaparken, onlar olmadan yapamayacağımız mitik unsurların olduklarını gösterir. Bu bakımdan düşünüm daha ileri gider ancak mitik unsur her şeye rağmen ardındakiler için *aufgehobend*, hem de koruma anlamında hem de...

S. – Avrupa’nın bir bakıma yok olduğunu iki kere söz ettiniz. Üçüncü sorum şöyle: Avrupa’nın bu yitişi, onu yaşamda tutacak daha fazla yozlaşmış olmayan mirasçısı olmadığından, artık kendi kendine indirgenmiş olarak gören bir boşluk olarak anlaşılamaz mı? Daha da kimseye –mitik gü-

ven kapsamında– bel bağlamaz ve bu yüzden kendine dönmek ve böylece kendini bulmaktan başka bir çaresi kalmaz.

P. – Avrupa’nın kötü durumu aynı zamanda elit [bir] yönetici olarak yitmesinden de yatar. Mirasçılar kendilerine ait olmuş olan bu gücü, onun tekrar elde etmesine izin vermeyecektir. Dedğiniz şey olabilir. Ancak mevcut durumu böyle korkunç kılan şey artık kendine inanmayı bırakmasında, mirasçılarının ölçütlerini ve yaşam biçimini içtenlikle kabul etmesinde yatar.

S. – Bununla birlikte, mirasçılarının kendisi de bir bakıma dönüştü. İlk oturumda söyledikleriniz değerini koruyor, bilim mitosundan söz etmiyorum bile. Bilimde kısıtlayıcı düşünmeye yönelik bir eğilim vardır.

P. – Evet, bu doğru. Burada, göze çarpmayan bir biçimde, belirli bir diriliş olanağı vardır. Elbette sadece potansiyel olarak ve deyim yerindeyse bilimlerde çözülen bir maneviyatın durumunun, tüm bunların ortaya çıktığı maneviyatın durumundan köklü bir biçimde farklı olduğunu da anlamalıyız. Bu felsefenin artık iddialarını sınırlaması gerektiğini, Külkedisi rolünü oynamaya alışması gerektiğini, miadını doldurduğunu vb. söyleyen kimi çağdaş filozofların konumu anlaşılabilir. Bunlar benim onaylamadığım ancak bazen anlaşılabilir olan bozguncu ifadelerdir. Kendi payıma, bu bozgunculuğa karşı durma eğilimindeyim ancak bu duruma iyimserlik demeyelim, sadece bir toparlanma diyelim, bu bir tekrar kavramıdır ve...

S. – Bu kavram dünyanın tamamı gibi Avrupa’nın da, bizi içsel bakımdan bağlayan bir yansımaya yönelik örtük bir dürtüyü kendinde saklayan bilim mitosunun egemenliğinde olması anlamında, durumun kendisi tarafından biçimlenmiş değil midir, kendine daha fazla bel bağlayamaz mı? Bu, sözü edilen düşünümün kendi kendine bel bağlaması anlamına gelmektedir. Bu durumun (VII. *Mektup*) sürtüşme için gerekli dört unsurun korunmasına ve dolayısıyla felsefe hakkında yeni bir yönelime yol açması bana mümkün görü-

nüyor. Bana bu olasılık var gibi görünüyor ve biz ona doğru ilerliyoruz.

P. – Ben o kadar ileri gitmezdim. Şimdilik Avrupa benzer bir düşünümünden kaçmak için her şeyi yapıyor, kimse bununla ilgilenmiyor. Husserl’in *Krisis*’inden beri hiçbir filozof Avrupa ve Avrupa mirası üzerine gerçekten düşünmedi.

S. – Bunlar felsefi denemeler, hâlbuki beni ilgilendiren belli ki sadece bilimin hissedebildiği türden zorunluluk.

P. – Bazı bilim insanlarının felsefenin zemininde kendi bilimlerinin olduğunu anlamaya başladıkları doğru. Bu bilinç birkaç çağdaş fizikçide tespit edilebilir ancak burada ilkeler üzerine bir düşünme için daha uzun bir yol var.

S. – Bu bilim insanları arasında kendini gösteren bir eğilim.

P. – Ben de aksini söylemem. Ancak sözünü ettiğiniz düşünümün hâlâ bir istisna olduğunu da unutmamak gerekir. Bu kitlesel eğilim –zira bilim de bir kitle işi hâline geldi– her zaman ters istikamette ilerler.

S. – Kuşkusuz. Ve dördüncü bir soru daha: Günümüzde mitosun artık var olmadığını, sadece sözde-mitoslar olduğunu söylediniz. Kendi payıma sanatı, sanata güvenmeyi, mitosun bir çeşitlemesi olarak görüyorum. Sanat, özellikle *logos* sanatı olan edebiyat, mitosunu oluşturan iki unsuru içermektedir. Faust, Raskolnikov, Yabancı gibi karakterlerle sanat, bilime güvenmenin bir tür karşı ağırlığını oluşturur. Bilim insanları bilimin kendisindeki asli görünüşü bulamadıklarından, insanların çoğu gibi sanata bel bağlar. Bu bir deneyimdir, yaşanmış bir histir. Bana göre, felsefenin görevi ilk olarak bilimle ilişkisinde ve ikinci olarak sanat eleştirisinde yatmaktadır.

P. – Sorunu çok iyi kavradınız. Ancak sanata güvenme eğilimi günümüzde sanatın kendisiyle aynı durumdadır. 19. yüzyılda bile şöyle bir eğilim vardı: Dini batsın, metafiziği batsın! Belirli manevi olasılıkların sonunu varsayan duygu durumu aslında yeni bir şey değildir. Böylece Masaryk şunu

ileri sürmektedir: Benim metafiziğim, şiirin içinde, sanatın içindeydi.⁶ Bu alana güvenildi ancak bu alanda yüz elli yıldan daha uzun bir süredir batış sorunu sorulmaktadır. Hegel sanatın kendi biçimde miadını doldurduğunu zaten söylemişti ve bu...

S. – Bu, sanatın gerçek anlamda dine değil mitosa benzediğini ve artık sınırlayıcı bir düşünümün itici gücü içinde yaşayan insanların kendilerine bu soruyu sormak zorunda olduklarına dikkat çekmektedir.

P. – Evet ama bu sorunun sorulma minvali, Hegel'in sunduğu gibi sanatın başlangıçta bir sanat dini, iman anlamında değil daha çok mitos anlamında bir din olması olgusuyla bağlantılıdır. Oysa bu sorular özellikle sanat alanındaki zor sorulardır. Bir yandan sanatın hâlihazırda, felsefeden daha az derinlikli olmayan bir krizden geçtiğini görüyoruz. Büyük Amerikan romanını hatırlayalım... Bugün nerede? Yüzyılın başındaki büyük Avrupa müziği, plastik sanatların canlanması... hepsi bitti!

S. – Mitostan bir çıkış aranıyor...

P. – Arandı ama artık aranmıyor. Burada durum özellikle zordur. Bu alanda gerçekten yaratıcı bir mitik güce ihtiyaç duyuyoruz.

S. – Mitosun dine dönüşmesi yerine...

P. – Belki de. Bu, başka hiçbir şeye indirgenemez, ne nesnel rasyonalitede ne de yalın bir felsefi düşünümde kaynağına sahip olan, ancak kökenini sahih hayal gücü çevresinden çıkarmak zorunda olan bir güç olmalıdır. Burada suskun kalan bir şey var.

S. – Masaryk'ten söz ettiniz. Bana, konuştuğumuz her şeyi onda bulabilirmişiz gibi geliyor. Filozof değil eklektik olduğundan, sanattan anlamadığından, pozitivist olduğundan bahsedilir.

P. – Ben bunu demek istemedim.

⁶ T. G. Masaryk, *La résurrection d'un Etat*, op. cil., s. 323.

S. – Biliyorum ama bu söyleniyor. Sadece bu yüzden, düşüncesinin çoğunu esas anlamda hiç oluşturmamış olması anlamında, Platon tarzında davranmış olabileceğini düşünüyorum.

P. – Bir düşünür olarak Masaryk'in ilgisi sadece Platon'la ilişkisinde değil, öncelikle Comte'la ilişkisinde yatar. Comte muazzam bir figür. Pek kimse farkında olmasa da Masaryk onu iyi tanıyan ender şahsiyetlerden biriydi. Comte Platoncu manevi otorite düşüncesini farkında olmadan yeniledi.

S. – Ve bilimin pozitivizme yönelik bu eğilimi, naifçe katolik olarak ifade edilse de, içsel özdeşliğime yönelik bir dürtü içerir.

P. – Evet ama hepsi bu değil. Comte'un garip bir metafizik kavrayışı vardı. Comte'da, Masaryk'in gayet iyi bildiği, bütün bir mitoloji vardır. Masaryk 'rasyonel' bir dinden, insan aklına karşı olmayan bir dine duyulan ihtiyaçtan söz ederken, 18. yüzyıl deizmini değil, Comte'un dinin ilk başta kurgusal olan, sonra meydana çıkan ve artık kanıtlanan mükemmel bir içsel harmoni hâli olduğunu söylediği *System de politique positive* kavrayışının ne anlama geldiğini düşünür. Bu kanıtlanmış dinin çıkış noktası nedir? Hiç de yüzeysel değil. Comteçu din anlayışı empirik ölümsüzlük olarak adlandırılabilir noktadan başlar. Bu derinlikli bir felsefi düşünüm gerektiren bir şeydir. Bir yaşamda kalma deneyimi gibi bir şeyin var olduğu düşüncesidir. Buna herkes aşinadır. Her birimiz kendimizden daima daha uzun yaşamda kalırız ve kendinde onunla birlikte varolanlardan ve onunla birlikte var olmayı bırakanlar başkalarından daha uzun yaşar. Bu süreç yaşamımızı ve tarihimizi oluşturur. Bu empirik yaşamda kalma, insan yaşamında özel ve önemsiz olanın adil bir elemenin çerçevesidir, bu süreçte birey-üstü bir insan yaşamı geliştirilir. İnsan yaşamının bu somutlaştırılması, bu *Grand Etre*'dir. Bütün bunlar Comte'ta çok ilkel biçimde ifade edilir ancak bu motifleri bahsettiğimiz yere geri getirmek, güçlerini görünür kılmaya yeter.

Comte metafiziği soyutlamanın egemenliği olarak tanımlar. Bu büyük bir somut olgu olarak insanlığın kendi yerini yitirip, yerini kurgusal kavramlara bıraktığı insan tininin dönemidir. Comte’u protestanlığı ve özellikle 18. yüzyılı bu etiketle sınıflandırmaya götüren sebep budur.

S. – Fransız Devrimi mi?

P. – 18. yüzyıl. Organik unsurların hâlâ yaşadığı geleneksel toplumun çöküşüne katkı sağlayan öğretilerin tamamı. Metafizik sadece bu olumsuzlamadır. En güçlü anlamıyla veya terimin geleneksel, tarihsel metafizik kavramıyla hiç ilgisi yoktur. *System de politique positive*’inde bizzat Comte’u çok naif bir biçimde genel ontoloji gibi bir şey varsaymaya götürür. Bu sadece onun felsefesinin ilgisi ve önemini belirtmek içindi.

Comte’un felsefeye yer ayırmadığı sıkça söylenir. Gerçekte tam tersine, felsefi düşünüm alanını genişletti. Comte’a kadar felsefenin bilim üzerine düşünümleri, takip ve yöntem olmadan tamamen gelişigüzelci. Comte bilimin temel disiplinlerinin her birinin metodolojik yapısı ve tarihi üzerine sistematik bir düşünümü gerçekleştiren ilk filozoftur. Planladığı bilim sisteminin naif olduğu kesindir ama yine de kullanışlı olması sebebiyle hâlâ kullanılır. Comte epistemoloji oluşturarak felsefe için yeni bir düşünüm alanı açmıştır. Masaryk, Comte’un büyüklüğünü bilen ender Avrupalı filozoflardan biriydi.

Masaryk Comte’la ilgilenmeye başladığında, Fransızlar onu hor görüyordu. Comte İngiltere’de, özellikle Brentano ile yazışan John Stuart Mill tarafından çalışıldı. Masaryk Viyana’da öğrenciyken, 1870’li yıllarda Brentano “*Entmutigung auf dem Gebiet der Philosophie*” dediği şeyin üstesinden gelmek için Comte’un öğretisi yardımıyla özgün bir düşünce geliştirdi. Viyana’daki profesörlüğünün açılış konferansının başlığı şöyleydi: “*Über die Gründe der Ent-*

mutigung auf philosophischem Gebiet".⁷ O burada felsefenin krizinin her şeyden önce aşırı abartılı Alman spekülâtif felsefesinin yüceltilmesi olduğunu ve bu başarısız olunca, Comte'a ve onun bilimdeki, bugün felsefenin psikoloji çerçevesinde bir bilim olma sırasının gelmesi gibi, farklı alanların kademeli olarak bütünleştirmesine ilişkin öğretisine bağlı kalmanın iyi olacağını onaylar.

Masaryk büyük olasılıkla bu düşünceden esinlenmiştir. Pozitivistlerimize ve Masarykçilere Comte'a nasıl ulaştıklarını birkaç defa sordum. *Masaryk et Comte*⁸ kitabında her iki düşünür için dikkat çeken bir uzmanı Frantisek Fajfr, Masaryk'in temel düşüncelerini Comte'tan ödünç aldığını kanıtlar. Bununla birlikte Fajfr, Comteçu kavrayışın altında yatan şeyin gerçekte büyük Avrupa geleneğinin modern yöntemden hareketle bir yenileme girişimi olduğunu vurgulamaz. Burada eleştirel dikkatimizi hak eden bir şey vardır.

Comte'un pozitivistizminin modern mantıkçı pozitivistizmle bilim hakkında ısrarcı olma ve metafiziği suçlamak vb. dışında neredeyse hiçbir ortaklığı yoktur. Comte'un felsefesi gerçek anlamda pozitiftir, felsefenin rolünü geleneksel felsefi soru ve yanıtların olanaksızlığını göstermeye ve bu çıkmazın nedenlerini aydınlatmaya hapseden Hume'da, modern pozitivistizmde veya dil felsefesinde olduğu gibi negatif değildir. Comte'un felsefesi tamamen başka bir anlamda pozitiftir.

⁷ F. Brentano, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet*, Wien, Braumüller, 1874.

⁸ F. Fajfr, *Masaryk a Comte*, Kdyně, 1925.

Bana birkaç yazılı soru iletildi. Bana en önemli görüneni şu: Neden varlık sorunu tezahür sorununun sadece bir momentidir? Neden tezahür sorunu, varlık sorunundan daha öncelikli, daha fundamental ve daha derindir?

Bu gerçekten şeylerin zeminini hedefleyen ve bizi Heidegger'in fenomenoloji kavramının tamamını yeniden işlemesini daha fazla açıklamaya zorlayan bir sorudur. Heidegger'de fenomenler ve bunların çözümlenmesi sorusu neden varlığın anlamı sorusuna mahal verir? Yanıt, daha kimsenin kalkışmadığını bildiğim, çok kapsamlı bir çözümleme, Heidegger'in felsefi hareket noktasının ve sorunları geliştirme minvalinin kapsamlı bir açıklamasını gerektirir. Richardson'ın fenomenolojinin, yani varlık düşüncesi yoluyla varolanların tezahürünün biliminin, Heideggerci üstesinden gelmesiyle ilgilenen *Through Phenomenology to Thought*¹ çalışması inceleyebildiğim kadarıyla varlık ve fenomen ilişkisi sorununun temel motifini takip etmiyor. Bunun ne olduğuna bakalım.

Varlık [*être*] sorunu hakkında yaygın, geleneksel kavrayış doğrultusunda varlık, şeyleri yapıları içinde karakterize eden bir şeydir, varlık *varolanın* [*étant*], varolanların *genel yapısı*dır. Heidegger'in yeniliği Aristoteles gibi Eskiçağ düşünürlerinde zaten varlığın bir varolan momenti olarak kavramadığını, ancak meselenin gerçekte şeylerin *görünüş*

W. I. Richardson, S. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, M. Heidegger'in Önsöz'ü ile, La Haye, M. Nijhoff, 1963 (Phaenomenologica 13).

modus [*mode d'apparition*] olduğunu ortaya çıkarmaktan ibarettir. Bu nedenle, şeyin bir biçimle karakterize edilmesi mesele edildiğinde: Şey, *οὐσία* [*ousia*], töz denilen şeyin bir sınırı olmasıyla, belirli bir minvalde sınırlanmasıyla belirlenir ve bu sınırlama, bir sınıra giriş ortaya çıkan, ayrılan, kendini tanımlayan [*dé-finir*] şeyin kendisidir. Aslında tanım nedir? Sözcüğün kendisi bize yanıtı verir: *hitam*, bir son, bir kenar, bir sınır.²

Bu, o şeyin kendisinin bir karakteri olduğu anlamına gelir, ancak hangi karakteri? Bu, onun kendini *açığa vurma*sının, kendisini göstermesinin karakteridir. Elbette tezahür Eskiçağ düşünürlerinde böyle temalaştırılmamıştır, konuşmayı tam olarak olanaklı kılan şeyin ne olduğunu bilme sorusu askıya alınmıştır, ancak yine de eski ontolojinin tamamını bu perspektiften görmek olaşıdır. Bunun tamamen nesnel yapıyla ilgili olması –Skolastiğe kadar uzanan seküler bir geleneğin etkisi altında– sanıldığı kadar apaçık değildir.

Şu örneği ele alalım: “Varolan şeylerle temas, sadece bu şeylerin saklandıkları yerden dışarı çıktığı ölçüde, örtüleri kalkıp, meydana çıktıkları ölçüde olanaklıdır.” Bu tezahüre, bu tezahür alanına, şeyin sınırlandırılması, kendi biçimine bürünmesi, geri kalan her şeyin çevresinin sürekliliğinden dışarı çıkmasına aittir, elbette belirli bir minvalde ortaya çıkar.

Saklı-olmayan sadece bizim değerlendirmemiz sayesinde varolana, varolan şeylere gelmez. Aksine varolanla ilgili her ifade, sadece varolan bir tarzda önceden meydana çıkmışsa, hâlihazırda kendini göstermişse olanaklıdır. Saklı-olmayan, tezahür, açıklık o hâlde bizatihi varolanın bir özelliğidir. Böylece Aristoteles *varolan* ve *örtülü-olmayan*ın özdeş olduğunu

² Fransızca metinde ‘tanım [*définition*]’ sözcüğünün kendisiyle ilişki kurulan sözcükler sırasıyla şunlardır: ‘*finis*, une fin, une frontière, une limite’. ‘*Définition*’ sözcüğü bir önceki cümlede Patočka’nın da vurguladığı gibi etimolojik olarak *dé-finir* biçiminde okunabilir. Tanım sözcüğü Türkçede birini veya bir şeyi tanımak, tanı-lamak, tanı-mlamak ile ilişkilidir. (Çev.)

söyleyebilir. Bu varolanın öznelleştirilmesi değil, varolanın bizim tarafımızdan yaratılmış olması demek değildir. Sınırlama, örtüsünü kaldırma bile edimimizin veya değerlendirmemizin sonucu değil, şeylerin kendilerinde gerçekleşen bir şeydir. Ancak varolan olabildiği kadar kalıcı olarak mevcut olan olarak düşünülür. Bu, onun şu veya bu verilmiş momentinde sadece kendi figürü olmayan bir biçime sahip olmasından değil, zaman içinde meydana çıkan bir figüre sahip olmasından da kaynaklanır. Diyelim ki bitkinin figürü sadece çiçek, meyve, vb. değil tohumdan çiçeklenmeye ve sonra tekrar tohuma kadar geçirdiği sürecin tamamıdır. Bu bakımdan *φύσις* [*phusis*] yani filizlenme –*φύω* [*phuo*]– aynı zamanda tezahürdür.

Bu ne anlama gelir? *phusis* her hâlükârda varolanın, varolanı varolan kılan şeyin temelidir, *phusis* varlığın fundamental tanımlarından biridir. Heidegger varlığı niçin kendini-gösterme olarak anlar? Çünkü tezahür, varlığın olduğu şeyi kavraması için *kılavuz ip* olarak iş görür. Heidegger varlığın varolanın nesnel bir karakteri gibi bir şey olduğu seküler gelenekte bir gedik açar, çünkü felsefe yapmasını yönlendiren tema, kendini-gösterme temasıdır. Oysa onun felsefesini en başından beri belirleyen tezahür teması bizi felsefi sorunun, sadece soyut ve somut bilimlerin hesaba kattığı, şeylerin nesnel yapısıyla değil, şeylerin kendilerini gösterdiği, açığa çıkardığı fundamental olguyla da ilgilendiğini konu edinen bir sonraki tezimize getiriyor. Bu artık, bunun sadece modern bir tema olmadığını göstermek meselesidir.

Husserl’de tezahür teması modern öznelci felsefe, düşünen özne felsefesiyle ilişkili olarak sunulur. Husserl felsefesi kendi kendisi üzerine düşünen öznenin bir felsefesidir. Heidegger, Husserl’in, Descartes’tan çıkarak Kant aracılığıyla Alman İdealizmine kadar giden bir geleneğe bağladığı tezahürün gerçekte genel olarak felsefi uğraşın sadece bir dalı olduğunu göstermeye çalışır. Felsefe her zaman, başından beri gerçekte kendini göstermenin, fenomenin felsefesidir ve varlık sorunu o hâlde tezahür sorununun kapsamına dâhil olur.

Heidegger'in ontolojisi kesinlikle bu anlamda ontolojidir. Böylelikle, terimin skolastik anlamında ontolojiden, öncelikle varolanların kendilerini gösterdiği olguya ilişkin yapıları değil, ontolojiyi genel olarak varolanın kendi iç yapılarında incelenmesi olarak gören ontolojiden köklü biçimde ayrılır.

Fenomenolojinin önkavramını ve onu oluşturan fenomen ve *logos*un açıklanmasına ayrılan *Sein und Zeit*'in [Varlık ve Zaman] paragraflarını göz önünde bulundurarak, Heidegger'in fenomen, görünüm ve gösterim [*indice*] arasında, fenomen ve görünüm arasında zorunlu kıldığı ayırım insanı şaşırtabilir.

Φαίνω [*phaino*] ve *φαίνεσθαι* [*phainesthai*] sözcüklerinin etimolojik anlamlarına göre fenomen kendini kendisinden ve kendisinde gösteren [*se manifeste de soi-même et en soi-même*] bir şeydir. Bu anlamda fenomenler şuradaki masa, şuradaki bardak, bulunduğumuz bu oda; bunların hepsi bir minvalde kendini kendisinden ve kendisinde gösterir. Şeyin dolaysız olarak verilmesi anlamında kendiliğinden fenomen, onu bize dolayımlayan hiçbir şey içermez. Fenomen kendisinde tutarlı bir şey olarak kendini gösterir: Şuradaki bir lambadır, o bir lambanın bir imajı veya bir temsili değildir. O kendisinden ve kendinde kendini gösterendir. Bir maske altında, bir kılıkta, yabancı bir ortamda değil, *kendisindedir*. Şey sadece benim 'içsellik'imde varolacak bir şey değildir, o basit bir biçimde orada olduğu yerde, dünyada, diğer şeylerin ortasındadır. Öyleyse bu anlamda fenomen *τὸ ὄν* [*to on*] ile özdeştir, *τὰ φαινόμενα* [*ta phainomena*] bu anlamda *ὄντα*'dır [*onta*]. Görünen, kendini gösteren, bu varolanlardır.

Bunun aksine 'görünüm' (*Erscheinung*),³ der Heidegger, kendini kendi başına ve kendisinde gösterme karakterine

³ 'Le phénomène-indice (*Erscheinung*)' ifadesi literal olarak 'gösterim-fenomeni' olarak karşılansa da *Varlık ve Zaman* metninde 'Erscheinung' sözcüğü 'görünüm' olarak kullanılmaktadır. Bkz. K. H. Ökten (2019), *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*, İstanbul: Alfa Yayınları. (Çev.)

sahip olmayan bir şeydir. Bir hastalığın belirtisi, fenomenal bir göstergesi [*indication*] yanakların kızarması türünden bir şey olabilir. Kızarıklık kendini kendisinden ve kendisinde göstermektedir, ancak hastalık kendini hemen göstermez ve hastalık bu kızarıklıkta içerilmez. Burada, kendini kendinde ve kendisinden gösteren şey bize başka bir şeyin göstergesi olarak görünmeden önce, onu aydınlığa çıkarmamız, onun farkına varmamız ve onu çözümlememiz gereken belirlenmiş bir nedensel ilişki vardır. Böylece ‘görünüm’, bu anlamdaki fenomene nazaran ikincildir. Elbette bu gösterim kavramı, belirli teorik düşünceler temeli üzerinde, tüm fenomenlerin gösterimler olarak yorumlanacağı noktaya kadar genelleştirilebilir. Ancak gösterimin asli yaklaşımı fenomen aracılığıyla gerçekleştirilir, tersi biçimde değil.

Bunlar aslında Husserl’in öğretisinden ayrı değildir. Husserl benim önümde orada olanın bir kopya değil, şeyin kendisi olduğunu da savlar. Böylece kendini bana ‘kendinden-verili’ [*autodonation*] olarak, bizatihi mevcut olarak veren şey basit bir imaj değil, şeyin kendisidir.

O hâlde görünüş biliminin sorunu nedir? Şayet şeylerin kendilerine dolaysız erişim varsa, söz konusu olan felsefi sorun nedir? Sorun, kendini kendisinden ve kendinde veren fenomenin muğlaklığında yatar. Fenomen bana şeyi verir ve şey mevcudiyete sığmaz, şey daha fazla bir şeydir. Elbette bir varolanın *fenomeni* olarak fenomen, nasılsa öyle varolan bir şey değildir. Fenomenin burada varlık, mevcut şey olduğunu savladığı doğrudur, ancak bu sadece doğrulanması gereken bir savdır. Bu nasıl doğrulanır? Aynı tipten başka fenomenler aracılığıyla. Fenomen başka fenomenlere işaret eder. Oysa bu işaret etme sürecinde başlangıç fenomeni ‘patlar’ [*explose*]. Öyleyse kendini kendisinden ve kendinde gösteren şeyin, kendini olduğundan *başkaymış* gibi gösterdiği ortaya çıkar. Kendini dolaylımsız olarak gösteren fenomen, bana kendini olduğu gibi gösteren bir şey verebilir, ancak kendinde *olmadığı* gibi bir şey olarak da gösterebilir. Bu ne-

denle Husserl fenomenlerin ve varolanların görünüşlerinin bilimini, şeyleri düzenleyen yasanın biliminden ayırır.

Şeyleri düzenleyen yasanın bilimi, onların empirik incelenmesiyle meşguldür ve şeylerin varoluşu, nedensel ilişkileri vb. üzerine belirli varsayımlar üretir; bunlar pratikte devreye girse de, kendilerinde felsefi bir minvalde açıklanmayan ve doğrulanmayan varsayımlardır. Fenomenlerin bilimi tüm bu varsayımları paranteze alarak ve sadece kendini göstere-ne bağlı kalarak kurtulmak ister. Kendini dolayimsız bir biçimde gösteren şey, kendi özgünlüklerinde, tüm meşruiyetlerin ve tüm varsayımsal tezlerin anlaşılmasına erişim sağlayan anahtarı da içermek zorundadır. Üstelik bunu *görüye* değil, varsayımsal bir temele dayanarak kabul ediyorum. Fenomenolojinin görevi, deneyimlerimizde görünen her şeyi bu görüsel temele aktarmaktır.

Bu görüsel temel nedir? Bu bir yandan duyulara verilmiş olan şeydir. Ancak orada, sadece duyulara, şu masaya, şu masa örtüsüne vb. bana verilen şeye bağlı kalırdım, başka savlara atıfta bulunan basit savlara bağlı kalırdım. Şuradaki şu masa örtüsü sadece masa örtüsü olduğunu *savlar*; gerçekte verilmiş olan şey, masa örtüsünün şimdiki *veçhesi*dir. Bu *veçheyi stricto sensu* yorumlarsak, belki ona masa örtüsü bile diyemeyeceğiz. Bu şimdiki *veçhe*, bana bir masa örtüsü olarak nasıl görünüyor? Şimdiki masa örtüsü bana diyor ki: Ben gelecekte de masa örtüsü olacağım, oradan, başka bir açıdan, uzaktan, farklı bir ışık altında vb. ben her zaman masa örtüsü olacağım. Kendisi bana tüm bunları söylerken, kendisinin daima *aynı* kaldığı başka başka deneyime gönderir.

Bu tür fenomenlere bağlı kalarak hiçbir zaman derinliğe ulaşamayacağım, hiçbir zaman basit varsayımların ötesine ilerleyemeyeceğim. Benim, fiilî olarak kendini bana veren görüde kesin olarak bir şeye ihtiyacım var. Oysa masa örtüsü, masa veya oda gibi bir şey olamaz. Kendini bana kesin olarak veren şey, masa örtüsü vb. deneyimlerimdeki *kendimimdir*. Kendimle ilgili deneyimimin geleceğe ve geçmişe

de atıfta bulunduğu doğrudur, ancak her ânda kendimden hareketle kavradığım şey, bir şeyin kalıcı bir veçhesi değil ama tam teşekküllü bir varolandır.

Bununla birlikte, önümde kendini bana kendi özgünlüğünde veren bir varolan gördüğümü belirtmek önemlidir: Bu masa örtüsüdür, masadır vb.; o imaj veya kopya değil, bizzat mevcut olan bir varolandır. Bu şey benim için de geçerlidir. Elbette benim özgünlüğüm, masa örtüsünün özgünlüğünden farklıdır çünkü kendisi bakış açılarına göre verili olmayandır, *en bloc* [bütün olarak] verilir. Oysa masa örtüsü ve geri kalan her şey hakkında kendi deneyimin bana *en bloc* olarak verilmesi olgusu, bakış açısındaki şeylerden gelen verilmiş olan arka plana çekilir. Bana [bir] şeyler veren şey, onları bana görünür kılan ve bana gösteren şey, bu sunumda önceden verilmemiştir. O, verilmiş varlık olmaksızın, bir biçimde burada mevcuttur; bunlar verilmiş olan şeylerdir. Fenomenolojinin sorunu, olmayanı verilmiş kılmak, onu ışığa çıkarmak, *örtük* olanı *açık* kılmaktır. Bunu nasıl yaparız?

Husserl şöyle der: Şuradaki masa örtüsü hakkındaki *bütün* deneyimi, tıpkı verilmiş olduğu gibi, bize onu veren kişiyi bulmak için takip edebileceğimiz Ariadne'nin ipi gibi, almamız gerekir. Bir şey nasıl Ariadne'nin ipi olur? Verilmiş her şeyin kendini veren şeyde karşılığının, 'verili-olan'ın olması gerekir. Verilmiş olandan, bize ait verili-olana geçmeliyiz. Bu, empirik gerçeklik anlamında, psiko-fizik [bir] şey olarak biz değildir. Psiko-fizik bir şey olarak biz sadece, dünyadaki başkaları arasında bir şeyiz ancak tüm bunları veren şey derin ben'imizdir [*moi*], bizden ayrı şeyler ve şeyler arasında bir şey olarak kendimizdir.

Bu yolla, biz fark etmeden her dolaysız ve muğlak fenomenin kendinde, aslında bir fenomen olmayan ancak muğlak olmayan fenomene dönüştürülebilen bir şeyi kapsadığı görünür: Bu *verme deneyiminin* akışıdır. Örneğin, algılayanın arkasındaki algılamadır. Ancak algılayanın kendisi hem zaten yakın geçmiş hem de geçmiş hatırlamayı, hayal

gücünü vb. kapsayan sonsuz zenginlik ve çeşitlilikte bir yapıdır. Engin zenginliklerinin ve anlamlarının çokluğu içinde bu öznel etkinlikler, tam olarak bana dolayimsız olarak verilmiş her şeyin, bana verili-olanda *gerçekleşmesi* olarak gösterdiğinde, onun gerçekleşmesinde, verili-olanın soruşturulmasında ve bulunmasında benim için bir Ariadne ipi hâline gelerek keşfedilmesine izin verir.

Görüldüğü gibi burada iki fenomenin ayırt edilir. Dolaysız ve muğlak fenomen olan ilki, fenomenolojinin fenomeni değildir ancak sadece fenomenolojinin 'kendi atılımını gerçekleştirdiği' fenomendir. Fenomenolojinin fenomeni başlangıçta kendini göstermeyendir, saklıdır. Fenomenolojinin fenomenini sadece fenomenin arkasında kendini göstermeyen fenomeni gün ışığına çıkararak elde ederim.

Bu nedenle Ariadne'nin ipliği imajıyla ifade ettiğim *korelasyon* düşüncesi büyük bir öneme sahiptir. Her muğlak fenomen, alta yatan fenomenlerle bağıntılı olması anlamında bir Ariadne ipidir. Alta yatan her fenomen onun gerçekleşmesi olan bir nesnel bağıntıya sahiptir. Öyleyse buradaki masa örtüsü, bu nesne gerçekte edilgin olarak verilmiş olandan başlayan ve bilinçli ben'in katılımıyla gerçekleşen şeye geçiş sağlayan (örneğin görünme, önceden görünenle şimdi görünenin görünmesinin sentezlenmesi, geçmişle şimdinin özdeşleştirilmesi vb.) öznel etkinlerin gerçekleştirilmesidir. Yargı zaten her zaman etkin ben'in başarısıdır, bununla birlikte, her ne kadar algılama bizi zaten 'şey olarak şey' yapısının, yani şeyin şey olarak açıklamasının karşısına koysa da, basit algılama bu sava sahip değildir. Sadece zeminde yürüyerek, *eo ipso* bu zemini belirli bir minvalde, sağlam bir zemin olarak vb. yorumluyorum; tecrübeleri başka tecrübeler yoluyla yorumluyorum. Tezahür her zaman kılavuz sorundur.

Oysa Husserl'in bu iki fenomen türünün ikiliğiyle ilgili olarak belirli bir değişiklikte kısaca özetlediğim bu teorisinin eleştirel bir yorumunu yapabiliriz. Şayet bu iki fenomenin ayrımını varsayanın ne olduğu ve başlangıçta saklı fenomenin

ne anlama geldiğini sorarsak, yanıt bize kendi özgünlüğünde gözlemlenebilir ve kavranabilir olmasına rağmen, orada fark edilmeyen bir şey olduğunu söyler. Ancak bu şey nasıl kavranabilir? Bakışı şeylerden dışarıya değil, tersine yani *içeriye doğru* çevirerek. Böyle olunca eleştiri, gerçekten içeri doğru böylesi bir bakışa sahip olup olmadığımızı sormaktan ve zaten daha önce orada olan bir şeyi kendi özgünlüğünde kavramaktan ibaret olacaktır. Kendi özgünlüğünde içe bakışla kendiliğinden kavrama gibi bir şey var mıdır? Fenomenolojinin fenomeni gerçekten bakışın dışarıdan içeriye doğru basit bir dönüşü müdür? Bunların hepsi, özellikle bu özgün olanı kavrama sadece metafordur. Husserl burada Descartes'a, Descartes'ın *cogito sum*una, bilincin kendinden eminliğine başvurmaktadır. Bununla birlikte bilincin kendinden eminliği sadece *sum* ile ilgilidir; geri kalanı, kendiliğinden kaynaklanan bu kavrayış buna dâhil değildir; veya olsa olsa sadece ona tabidir. Fenomenden –belki de– sadece benim kavradığım şeyin, kendi varlığının saflığı içinde *sum* olduğunu söyleyebilirsek, gerçek anlamda konuşabiliriz. Ancak öyle bile olsa, şayet orada yalın olarak öznenin veya ben'imizin saf varlığına sahipsek, bunun bu öznenin veya bu ben'den, bu benim ben'imizin saf varlığından gerçekleşmesi bir nesne gibi bir şeyin ortaya çıktığını benzediğini söylemek mümkün müdür? Bunun derin [bir] fenomen olduğunu söyleyebilir miyiz?

Husserlci muğlak fenomenlerden muğlak olmayan fenomene geçiş; *sonlu şeylerden son-suz [in-fini]* özneye, gerçekte şeylerin gerçek özü olan (zira bu bir kopya değil, kendi özgünlüğünde olan şeydir) fenomenlerin gerçekleşmesi olan bir özneye geçiştir.

Öyleyse soru şudur: Muğlak fenomenlerden –şeyi kendisinden ve kendinde gösteren, böylece kendini gösteren şeyin kendisi olan– altta yatan fenomene geçişi, sonludan son-suz'a geçişi mi varsayar? Yoksa fenomenin ortak, sıradan anlamıyla fenomen ile fenomenolojik fenomen, yani başlangıçta saklanmış, sadece fenomenoloji tarafından ortaya

çıkarılan ve kendini gösteren fenomen arasında hâlâ bir farkın kaldığı yerde, başka minvalde bir geçiş, bu ölümcül sıçramanın yapılmadığı bir tür geçiş olanaklı mıdır?

Burada Heidegger araya girer ve şu soruyu sorar: Burada nesnenin süregelen deneyimi gerçekte nedir? Bu kendini verenin bir açıklamasından, bir yorumdan başka bir şey değildir. Peki, bir açıklama nedir? Bir açıklama *anlamanın* bir minvalidir. Ben önümde varolana sahip olduğum zaman, bundan ne anlamam gerekir? Bu, bu varolandır, *varlığın* ne anlama geldiğini anlamam gerekir. Bu nedenle yorum, varlığın ışığında yorumdur; şayet onu bir şey olarak almak istersem, şayet bu şey kendini bana bir şey olarak göstermek zorundaysa, o şeyin varlığını anlamalıyım. O hâlde tezahür sorunu her zaman kılavuzdur. Ancak o zaman belli bir fenomenenden saklı fenomene geçiş meydana gelir. Mesele, bize yol göstermesi gereken ve sadece o zaman fenomeni fenomen yapan, sadece burada bana kendini gösteren şeyin aslında bir masa örtüsü, masa, oda vb. olmasına neden olan bu varlık anlayışını elde etmekle ilgilidir. Bu belli fenomen- de saklı fenomene geçişle ilgilidir.

Oysa baştaki tezimiz şuydu: Tezahür sorunu varlık sorunundan daha derin, daha fundamental, daha önceliklidir. Açıkçası varlık sorununa, sadece tezahür sorunu aracılığıyla gelebildiğim için, bunun yerine terimin soyut anlamında varlık sorunundan yola çıkarsam, varlık kavramı benim için soyut bir kavram, saf biçimsel bir işaret gibi bir şey olur; bir kategori bile değil, tamamen içerikten yoksun olduğu için kategoriler üstünde bir şey olur. Kategoriler her zaman içerik tarafından belirlenir, oysa varlık saf ve yalın aşkındır, kategorilerden bile daha geneldir. Bu açıdan bakıldığında varlık sorununu herhangi bir biçimde canlandırmak benim için olanaksız hâle gelir. Bu benim için salt biçimsel bir soru hâline gelir ve şöyle diyecek olan mantıkçıların eleştirisine maruz kalır: Bu sadece bir sözcük, bir *συνσημαντικόν* [*sunsemantikon*], sadece başka terimlerle bağlantılı olarak anlamı olan-

dır, ancak kesin anlamı tamamen yitmiştir. Uzun lafın kısısı –*der langen Rede kurzer Sinn*– bu nedenle, sadece tezahür sorunu varlık sorununa kendi anlamını ve derinliğini verir.

Buna itiraz edilebilir: Kabul edilmelidir ki, tezahür bizi varlığın anlamını kesinleştirmeye götürür ancak şeylerin tezahürü içinde tezahür ettiği bir şeyi varsayar, verilmiş özellikleri varsayar. Varlık hissimiz sadece bu verilmiş olanın –bizatihi mevcudiyet, kaynağı olmayan verilmişlik, kaynağı olmayan erişebilirlik, saf ve yalın sezgi, sezgisel olmayan verilmişlik vb.– özelliklerinin içinde ‘kendi yoluna işaret ediyor’ olabilir. Elbette sadece bu özelliklerde ifade edilen şeyin daha derin bir şey olduğu gerçeği –bizim varlık hissimiz– bunların hepsiyle bağlantılı bir çerçeve verir. Ancak verilmişliğin ve olanla ilgili olarak bizim durumumuzun tam olarak ne olduğunu anlamak için verdiğimiz tüm bu donanımın özelliklerinin incelenmesi, görevi terimin kendine özgü anlamıyla varlık ve kendini gösterme olanakları üzerine bizi bilgilendirmek olan birincil bir şeydir. Ayrıca burada sadece varolanın değil, yarı-varolanın da bize kendini gösterdiği, varolanın kendini hem *olan* gibi hem de *olmayan* gibi gösterdiği, dolayısıyla hakikat sorunu olasılığı ortaya çıkar. Zira hakikati, Aristoteles’in daha önce de söylediği gibi, anlayışımızla, uygun olanı bir araya getirmek ve uygun olmayanı ayırmak minvalinde sentetik olarak kavrarız.

Bütün bunlar görünüşün incelenmesinin varlığın incelenmesiyle ayrılmaz biçimde bağlantılı olmasına rağmen, yine de kendine özgü belirli bir özerkliğe sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şey zaman sorunu için de geçerlidir. Heidegger zamanın tematik olmayan ancak bir tür içgüdüsel zorunlulukla, her zaman içinde varlığın ancak o zaman kendini belirlediği, ortaya çıkardığı ve tanımladığı ufuk olarak kabul edilen bir şey olduğunu çok doğru ve çok derin biçimde gördü. Ne var ki ufuk, ufukta ortaya çıkan şeyden başka bir şeydir. Varlık bize zaman olmadan kendini gösteremez, ancak varlık zaman değildir ve zaman varlık değildir.

Zaman neden varlık-varolanın ufkudur? Neden hep böyle kabul edilmiştir? Reel varolan zamanda bir varlıktır. İdeal varolan için (örneğin bir mantık figürü) zaman anlamını yitirmiştir. Ebedîlik ise belirli bir zamansal yapıyla karakterize edilen belirli ‘sınır’ gerçekliklerinin alanıdır. Bu ayrımların metafiziğin başından beri, tematik-olmayan ve bilinçsiz bir biçimde başvurduğu zamansal yapılar aracılığıyla ilgi odağı olduğu açıktır. Zaman, metafizik tarihinde, varolanın kendi varlığı içinde bize açık hâle geldiği ufuk olarak hiçbir zaman temalaştırılmamıştır.

Ancak Heidegger’e geri dönelim. Fundamental kavrayışıyla *Varlık ve Zaman*, sonludan sonsuzluğa sıçramanın reddine rağmen, Husserlci kavrayışa çok yakın durur. Muğlak fenomenden fenomenolojik fenomene geçiş, burada sıradan fenomenden –Aristoteles’in kendisini meşgul ettiği fenomenden, yani kendini kendisinde ve kendisinden gösteren varoluştan– *bu* fenomeni olgu [olarak] gösteren *şeye* bir geçiştir. Mutlak düşünümde olduğu hâliyle kavranan mutlak özne değilse, nedir? Mutlak düşünüm olmasa ne olurdu? Heidegger buna *Dasein* der.

Dasein nedir? Sözcüğün kendisinin bunu söylediği kabul edilir: “*Sein das da ist*”, *orada* olan varlık, belirli somut bir biçimde. Bu *yerleşmiş* bir varlıktır. “Yerleşmiş varlık” [*l’être situé*] nedir?

Kartezyen *cogitonun*, Husserl’in düşündüğü gibi, refleksif olarak kavranan bilinç akışı çeşitliliğinin tamamının değil sadece saf varlığı güvence altına aldığını söylemiştik. *Dasein*’in kavrayabileceği her şey onun varlığının sadece bir modusudur. Oysa *Dasein*’in varlığını karakterize eden şey nedir? Varolan her şeyden farklı olarak, *Dasein*’in kendi varlığını anladığı olgusu.

Bu ne demektir? *Dasein*, varlığı, şeylerin varolduğu olgusunu kendisi için anlama sahip olması anlamında kavrar. Bu, şeylerin kendini ona görünür kılması yoluyla, kendini gösterir: Şeyler başka hiçbir varlığa kendini göstermez. Ancak

şeylerin ona kendini göstermesi, *Dasein*'in şeylerden başka olmasında saklıdır. Nasıl? Kendisinin ve şeylerin varolduğu olgusuna kayıtsız kalmama, onunla ilgilenme minvalinde. Şeyler veya kendine özgü varoluş onun için yalın bir olgu değildir. Bu, *Dasein*'in önce olması ve sonra oradaki şeylerin var-olduğunu gösterdiği anlamına gelmez. Bu, *Dasein*'in varlığını, varoldukları olgusuyla etkilenmeyen, onlara kayıtsız olan, ne kendine özgü varlığıyla ne de başka bir şeyin varlığıyla ilişki kuran şeylerin varlığı minvaline göre yorumlamak olurdu. Şeyler kendi varlıklarıyla, varlıkla ilişkisinin olmamasıyla karakterize edilirler. *Dasein* tam tersine kendi varlığıyla ve diğer her şeyin varlığıyla ilişki kuran, anlayış olan varlığı aracılığıyla kendi varoluşunda [*étant*] karakterize edilir. Bu kendi varlığımızın farkına varmamız, kendi varlığımızı taşımamız, şeylerin sahip olduğu gibi edilgin biçimde bize verilmemesi anlamına gelir. Şeyleri varlıkla ilişkilendiren biziz. Şeylerin kendileri kayıtsızdır; insan, *Dasein* [ise] asla. Kayıtsız görünse bile bu kayıtsızlık onun başarısı, etkinliği, kararıdır. Bu yüzden insan şeylerin varlık minvalinden tamamen farklı bir varlık minvaline sahiptir. Varlığın en az iki fundamental modusu vardır. Bunlar tezahür sorusundan kaynaklanır.

Varlığın sadece biçimleri veya içerikleri değil, kendisinin de farklı modusları olduğuna dair öğretisi çok eskidir. Teologlar için Tanrı'nın varlığı yaratılmış şeylerin varlığından tamamen ayrıdır. Teolojik metafizikte, yaratıcının varlığı ve yaratılmışın varlığı arasında fundamental bir fark vardır. Bu ayrımın Kantçı kendinde şey öğretisinde olduğu hâlâ hissedilmektedir. *Intellectus archetypus* yani Tanrı, şeylerin edilgin görüşüne indirgenmez; o, şeyleri yaratır çünkü onları düşünür. Nesnellikle bu ilişki modusu, Tanrı'nın varlığını, insanın veya yaratılmış şeylerin varlığından tamamen başka bir minvalde karakterize eder. Yaratılmış şeyler varoluşlarında *intellectus archetypus*'a bağlıdır, *intellectus archetypus* ise hiçbir şeye bağlı değildir. Yaratılmışın alanına müdahale eden ayrımlar varlık moduslarıyla değil, daha

çok içerikleriyle ilgilidir. Bitki, mineral, hayvan, insan gibi belirlenimler basitçe nesnellik kategorileri olarak düşünül-
düğünde, sonuç az çok zengin, az çok yapılandırılmış olabi-
lir ancak her şey aynı gerçekleşme modusuna, aynı varoluş
modusuna göre olacaktır. Oysa bizi burada ilgilendiren, va-
roluş modusunun kendisidir. Farklı biçimleri sadece verili
varolanların içeriğinden değil, ancak varoluştan da ayıran
öğreti gelenekseldir. Geleneksel metafizik öğretinin teolo-
jik-varsayımsal olmasının dışında, Heidegger bu sorunu fe-
nomenler alanına taşımaya çalışmak yerine fenomenlerden,
görünenden ve görünebilecek olan şeyden ontolojinin baş-
langıcı olan ontolojik bir öğreti çıkarmaya çalışır.

Dasein'in varlığı anlaması, kendi varlığını anlama ve var-
lıkla ilişkiyle karakterize edilmesi olgusu, kendisini *nicht-*
Dasein tipi varlıktan ayıran ontolojik karakterdir. *Dasein*'in
bu özelliğini başka bir minvalde daha, *Dasein*'in esas iti-
barıyla ontolojik olduğunu söyleyerek ifade edebiliriz: O,
anlayışıyla ve varlığa kayıtsız olmadığı ancak sürekli olarak
gerçekleşmesi, taşınması, edilgin olarak almamasıyla karak-
terize edilir. Oysa bu, ontolojik fark diyebileceğimiz şeyin
yani varlık ve varolan arasındaki ayrımın sürekli olarak
onda yaşadığı anlamına gelir. *Dasein* sürekli olarak farkın
üretildiği, yalın varoluştan varlığa yani varlık-varoluş anla-
yışına geçişin belirlendiği bir varoluştur.

Heidegger'e göre sadece burada, fenomenin gerçekte ne
olduğunu bilme sorusunu yanıtlama olanağı açılır. Terimin
tam anlamıyla fenomen, bir şeyin kendini göstermesi olgu-
su, sadece ontolojik farklılık sürecinin gerçekleştiği *Dasein*
gibi bir varoluşun var olması nedeniyle olasıdır, yani aşkın-
lık, aşma, varoluştan varlığa geçiş. Tezahür varlık alanında,
bir varolan olmayan bir şeyde, esas olarak *var-olmayan* bir
alanda gerçekleşir. Şeyler kendilerini sadece bu temelde gö-
rünür kılabilir.

Bu açıdan fenomenoloji, ontolojik bir fenomenoloji, bir
ontolojik fark fenomenolojisi hâline gelir ve Heidegger bu

aşkınlıktan çıkan şeyi sorgulamaya yönelir. Ontolojik farkın yapısına ait olan nedir? Kendini belirli bir tonalitede göstermek sizin bir şey görünebilir mi? Fenomenolojik minvalde ele alınan tonalite, duygu durumu öznel bir şey değildir. Manzara, iç mekânlar, tanıştığımız insanlar, yaratmadığımız ama deyim yerindeyse bulunduğumuz, yerleştirildiğimiz bir şeye işaret eden bir tonaliteye sahiptir; mizaç her zaman bir minvalde her zaman bir şeylerin esiri olduğumuz olgusuna işaret eder. Almanca *Befindlichkeit*⁴ [bir-hâl-içinde-bulunma] terimi duygu durumunun bu *nesnel* karakterini, burada duyguya ilişkin bir vurgu [olarak değil], öznel bir şey değil, zaten her zaman şeyler tarafından zincirlenmiş olma minvalimiz, dünyanın bize döndüğü ‘yüz’ olarak çok iyi gösterir. Burada iki veçhe vardır: Bir tarafta dünya veçhesi ve öteki tarafta olgusal olarak dünyaya yerleştirilmiş olarak biz. ‘Olgusal olarak yerleştirilmiş’ demek belirlenmiş bir zamansal karakteri, tüm uygulanım ve tonalite alanı tarafından paylaşılan bir ‘zaten’ karakterini imler. Mizacın bizi belirli bir minvalde dünyada yerleştirmesi, bizi belirli etkinliklere kapatması ve başkalarına açması, genel olarak bu ‘açma-kapama’ karakterine sahip olması, onun içinde açık veya kapalı olan başka etkinliklere de zamansal bir karakter kazandırmaktadır. Bu özelliklerde Heidegger sadece nesnel zamandan türetilenlerden *daha özgün* zamansal karakteristikler arar.

Ontolojik farklılık fenomeni bu tarzda aralıksız, basit bir biçimde yan yana gelmeyen, ancak birlikte, ayrılmaz bir biçimde bağlantılı ilişkiler bileşiği yaratan diğer fenomenal yapılara yol açar. Heidegger’in fenomenolojik fenomenleri, Husserl’in fenomenleri gibi rapsodik değildir. Husserl, Heidegger’in genel bir yapı gördüğü yerde daima tekillikleri betimler. Onu burada göstermek bizi çok uzağa götürür. Bununla birlikte söylediğim küçük şey, Heidegger’in varlık

⁴ Bkz. K. H. Ökten (2019), *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*, İstanbul: Alfa Yayınları. (Çev.)

sorununa gerçekten tezahür sorunu aracılığıyla ulaştığını, Heidegger’de varlık sorununun yeni bir başlangıcı tuttuğunu, sadece tezahür sorunu zemininde olduğunu göstermek için yeterlidir.

Ardından Heidegger varlığı, sonlu öznenin, *Dasein*’in gerçekleşmesi hâline getiren bu temalaştırma minvalinin Husserl’in öznelciliğiyle hâlâ çok yakın olduğunu fark eder. Öğretisini yeniden oluşturmaya çalışır ve tam tersine, *Dasein*’in bununla karakterize edildiğini, bunun onda varlık gibi bir şeyin olmasıyla olanaklı olduğunu iddia eder. Ancak bu, bir kere daha tezahürden yola çıkar.

Soru. – En son belirginleştirmeye çalışırken sorduğum ilk soruya dönmek isterim. Bu, varolanın bir aşama olmaksızın –görünüştten bir varlık çıkarımı, görünüş aracılığıyla varlığa sebep veren bir türetme olmaksızın– görünüşün kendine yanıt verme savını yadsıyıp yadsımadığını, deyim yerindeyse krediyle yaşayıp yaşamadığını, görünüşün yalın hatırası, amaç olmaksızın bir ilerleme, eksik bir modus olup olmadığını bilmek meselesidir.

Patočka. – Yetersiz modus ile neyi kastediyorsunuz? Sizin sorduğunuz, şayet görünüş...

S. – Şayet varolana yanıt vermeyen bir görünüş ise...

P. – Bunun varolana denk düşmediğini mi söylemek istiyorsunuz?

S. – Hayır, aksine, görünüşü varolan aracılığıyla ele alırsak...

P. – Görünüşü varolan açısından nasıl değerlendirebiliriz?

S. – Heidegger’in fenomenoloji aracılığıyla varlığa erişmesi gibi.

P. – Ancak o zaman bu, kesin olarak varolan yoluyla olmaz. Heidegger’e göre görünüşü göz önüne varlık aracılığıyla alırız.

S. – Evet, ancak bu birden anlaşılan bir şey değil. Dolaysız fenomenden yola çıkması gereken bütün bir süreci, de-

rinlemesine bir detaylandırmayı gerektirdi. Böylece filozof görünüşe bakmayı başarır ve şimdi sorun, bu bakış açısından fenomenlere nasıl baktığını, varolana nasıl baktığıdır. Oysa tekil varolan kendi kendini bana bu bakış açısından göstermeyi bırakırsa, görünüş de varlığın görünüşü olmayı bırakır.

P. – Neden?

S. – Çünkü sorumluluk momenti ortadan kalkmakta ve bundan sonra sadece görünüşün bir tür ödünç olarak sürdürülmesi, sonu olmayan bir ilerlemeye ve yetersiz bir modus ile sonuçlanan bir tür anımsamaya yol açmaktadır. Bu sadece görünüş *olarak* görünüştür, ancak kendi özgünlüğünde değildir.

P. – Sıradan fenomeni, ancak sıradan fenomenin neden muğlak olduğu ve neden başka biçimde olamayacağını gösteren fenomenolojik fenomene indirgeyerek açıklayabiliriz. Diğer yandan, sıradan fenomenin çatallanma olasılığını ima ettiğinden kendinde muğlak olmayan bir fenomene başvurulur. Teziniz belki Husserl için geçerli olabilir. Husserl için gerçek varolan fenomenden başka bir şey değildir, oysa Heidegger'in fenomeni varolanın fenomenidir, anahtarı altta yatan fenomenin içinde aranacak olan, kavranılan reel bir varolanın kendini göstermesidir. Bu fundamental farklılık Heidegger'de artık sadece görünüşü bir anımsama meselesi değil, daha çok terimin güçlü anlamıyla görünüş meselesi olmasına neden olur.

S. – Bununla birlikte bana Heidegger'de Platoncu mağaraya geri dönüş eksikmiş gibi geliyor, bu anlamda varlık her zaman yeniden kuşatılmamıştır ancak zaten bir kez ve herkes için verilmiştir... Belki de yanılıyordum.

P. – Bu benim ele almadığım bir nokta. Heidegger'in yeniliği tam olarak buradadır, onun için varlığın esas itibarıyla tamamlanmamış bir süreç –'süreç' doğru sözcük olmasa bile– esasında dinamik olan bir şeydir. Platon'da varlık büyük bir bütündür, örneğin *Parmenides*'te bir tür muazzam topografyada gözlerimizin önüne fiili biçimde ortaya çık-

maktadır. Heidegger’de doğası gereği varlık tamamen saklı olanın belirmesi ve görünümüne, mevcudiyete gelmesidir.

S. – Bunu Heidegger’in söylediğini biliyorum ama bu bana bir bakıma sanırım sadece bir postulat gibi geliyor, Sokrates öncesi düşünürler ve Platon arasındaki fark gibi bir şey.

P. – Hangi postulat?

S. – Varlığın dinamik, meydana çıkmaktan geri durmayan, sürekli olan bir şey olduğunu söyleyerek az önce oluşturduğunuz gibi. Bana göre, varlık ve görünüş açısından varolanın derecelerine dürüst bir dalış yapılmaması fundamental bir sınırlama gibi görünüyor. Bu dinamizmin kendi özgünlüğünde mevcut olmadığına inanmak eğilimindeyim.

P. – Sıradan fenomen ve fenomenolojik fenomen arasındaki ayrım, fenomenolojik fenomenin esas olarak *saklı* olduğunu varsayar. Sonuç olarak felsefi süreç her şeyden önce *saklı* olanın *kendisini*, görünüşün gizemini bir fenomen olarak kavramaktan ibarettir. Görünüş saf aydınlık değildir. Aksine o esas olarak muğlaktır. Sıradan fenomenin müphemliği anlamında değil. Sıradan fenomen, kendinde görünen *şeyde* belirsizdir. Burada tezahüre böyle etki eden şey bir belirsizliktir. Tezahür hem tezahürdür hem de saklanmadır. Burada gerçekten Heidegger’deki büyük bir sorunu temsil eden bir şeye değiniyoruz, şayet bu daha derin, felsefi fenomen aynı anda hem fenomen hem saklı olmaysa, çok temel ayrımlar yiter veya en azından yitiriyor gibi *görünür*. Bu nedenle kesin olarak, tezahürün birincil karakterini gözden kaçırmadan, bu yapıyı derinlemesine yeniden düşünmek zorunlu olmaktadır. Fenomene zor kullanıp onu tereyağından kıl çeker gibi ortaya çıkarmak değil, varlık sorununu tezahür sorununa yönlendirmek gerekir.

S. – Ancak bunun yapılabilir olması için, tekil fenomenleri somut olarak betimleyebilmemiz için, tezahür-etmeyen için yeni bir dil icat etmemiz gerekir. Hâlihazırda olduğu gibi, dilimiz tümüyle şeylerin belirgin şekillerine yöneliktir...

P. – Doğru.

S. – Nesne, temelde görsel bir nesnelleştirmeden kaynaklanan ve daha sonra işitsel bir nesnelleştirme aracılığıyla iletişim kurduğumuz şeydir. Görme ve işitme nesneleştiren duyular olarak iş görür. Bu nedenle, teorik anlam olarak dokunmayı nesnelleştirmek, dünyayla dokunarak temas etmek için bir dil icat etmek anlamına gelmelidir. Kelimeler kifayetsiz kalıyor burada.

P. – En sonunda, duyuların tüm alanları bir minvalde dilimizde temsil edilir. Ancak Heidegger'in hedeflediği gibi bir ontolojinin tamamen yeni bir karaktere sahip bir dil gerektirdiği konusunda haklısınız. Bana kalırsa, Heidegger'in yönelimlerini ve felsefe çözümlemelerinin kapsamını bize kadar genişletse de, yine de *lóγos*'un [*logos*] bir önceliği, *ὄψις*'in [*opsis*] ve ışığın bir önceliği olduğunu yeterince ilgilenmediğini söyleyebilirim çünkü ancak bu bakış açısıyla onun karşıtlarını da temalaştırabiliriz. Bu öncelik de ontolojik olarak oluşturulabilir, bu öncelik de bir minvalde kendini göstermek durumundadır. Heidegger'de bu şeyler deyim yerindeyse eşdeğerdir.

S. – Herakleitos hakkındaki seminerde, sadece bir yerde, o şöyle söylüyor: “Şayet önce gelenin ne olduğunu sorarsak, yanıtımız ışık olmalı.” Bununla birlikte *de facto* yarı mitik bir eşitlik vardır. Ve bu nihayetinde doğru ve yalanın, gerçek ve gerçek-olmayanın, iyi ve kötünün eşitliği demektir.

S. – Bu bile yeni bir dil talebinde kendini gösteriyor. Önemli olan söylemin eski veya yeni olmasına değil, dilin asla tam olarak ne olduğu değil, daha çok Platon'un dediği gibi sürekli bir gönderme ve bir uzlaşım olmasına bağlıdır.

P. – Heidegger'in yorumcularından biri –zannediyorum ki Tugendhat⁵– terimin tam anlamıyla *hakikat* sorununu bilmediğini çok kesin bir biçimde vurguladı. Elbette bu so-

⁵ Krş. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.

run gelenekle ilişkili olarak hakikat sorununun genişlemesiyle bağlantılıdır. Geleneksel kavrayışa göre hakikat, nesnesine uygun yargıdır; sadece beyan aracılığıyla ifade edilenler doğrudur. Heidegger’de bu böyle değildir. Heidegger’de –hatta Husserl’de bile– hakikat alanı çok daha geniştir. Dolayısıyla davranışımız doğru veya doğru-değil olabilir, daha doğrusu uyumlu veya uyumlu-olmayan olabilir, zira davranışımız zaten ‘bir şey olarak bir şey’ yapısına sahiptir. Bunu bir tablo olarak yorumladığım takdirde, tablo olarak gördüğümde zaten orada doğruluk veya gerektiğinde hata gibi bir şey vardır.

Heidegger’in hakikati örtük-olmayan veya açıkta-olma olarak açıklayan kavrayışı doğal olarak anlattığım fenomen teorisiyle bağlantılıdır. Bununla birlikte *Varlık ve Zaman*’dan itibaren, Heidegger bir şeyin kendini olduğu gibi ve olmadığı gibi gösterebileceğini hesaba katmadan, hakikat sorununu şeylerin *tezahürü* sorunuyla özdeşleştirir. Hakikat sorununun kendisi, şeylerin kendilerini göstermeleri, fenomenler hâline gelmeleri hakkında değildir; hakikat sorunu sadece bu sorunun olanağının koşuludur. Dünyanın kendini göstermesinin, felsefenin *birlikte* ve *içerisinde* çalıştığı en önemli ve en derin olgu olduğunu söylemeye gerek yoktur. Ancak kendinde tezahür sadece hakikat sorusunun ortaya çıkabileceği zemindir çünkü hakikat şeylerin oldukları gibi tezahür etmeleridir. Aynı şey derin anlamda fenomen için de geçerlidir. Heidegger’de altta yatan fenomen, *varlık* fenomeni bütünüyle bu sorunun *dışında* görülmektedir. Bu, ona şöyle söyleme izni verir: “...Bir metafizik çağın başka bir [metafizik] çağın karşısında yetkinliğini değerlendirmemize izin verecek olan şey, sadece yitirdiğimiz bir ölçüt değildir. Bu tür değerlendirmeyi oluşturmak için bize verilen hiçbir mutlak hak yoktur. Platon’un düşüncesi,

Parmenides'inkinden daha mükemmel değildir. Hegel'in felsefesi Kant'inkinden daha mükemmel değildir..."⁶

Daha mükemmel; bu ne demektir? Felsefe nasıl daha yetkin olduğunu ileri sürer? Hakikate ve varlığın ne olduğunu yakalayışındaki bütünlüğüne göre. Bu yüzden Heidegger'e göre metafizik felsefeleri yani onların varlık kavrayışlarını hakikat bakımından değerlendirmenin hiçbir olanağı yoktur.

S. – Bu bir nevi pozitivizm.

P. – Bunu söyleyemem. Pozitivizm bu tek taraflılığa sahip değildir. Pozitivizm bu felsefelerin tüm anlamını reddeder. Bu Heidegger'in yapmadığı bir şeydir, yine de Heidegger felsefenin hakikat açısından bir değerlendirmeyi oluşturmamızın herhangi bir olanağını reddeder.

S. – Analoji, pozitivistlerin, dünyanın gerçeklerini oldukları gibi almamız gerektiği ve birisinin onları yorumlaması, onlarla felsefe yapması durumunda, onların metafiziğe ait olduklarını söylediklerindeki bakış açılarında bulunabilir. Bu bana aynı görünüyormuş gibi geliyor.

P. – Bu yine de doğru olamaz, çünkü Heidegger'e göre bu felsefelerin her birinin varlık kavrayışında örtülü olmayan varlıktan ve yeniden örtülen başka bir şey vardır. Bu açıdan hepsi eşittir, neticede Aristoteles'in Platon'la tartıştığı gerçeği aslında zaman kaybıdır; bunun hiçbir yararı yoktur. Aynı biçimde, Hegel'in Kant'la tartışması da tamamıyla yarırsızdır. Bakın, bu korkunç bir şey! Heidegger örtülü olma-yeniden örtülme sürecini, uyum ve uyumsuzluk ayrımı olmadan, terimin tam anlamıyla hakikati oluşturan şey olmadan, genellikle örtünün kaldırılması olarak görür.

S. – Bu, temelde bizim evrenselliğimizi ve içinde yaşadığımız dünyanın evrenselliğini reddetmeye geri getirir. Örneğin Platon ile diyalog kuramıyorsak, onunla aynı toplumda

⁶ M. Heidegger, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", *Questions IV* içinde, s. 114.

olmadığımız ve onun dünyasının bizimkinden farklı olduğu anlamına gelir.

P. – Evet, bu da var, çünkü Heidegger’in oluşturduğu dünya kavramı –öznelcilik döneminde– doğal olarak eksistensiyal olarak dünyadır ve bu her zaman *benim dünyam*-dır. Ancak bu minvalde öznelcilikten çıkmak imkânsızdır. Söylediğimiz her şey Heidegger’in oluşturduğu varlık sorununun, öznelci sonuçlardan kaçınmak için, görünüşünden yola çıkarak baştan sona yeniden düşünülmesi gereken vaktisiz bir sorun olduğuna inanmama neden oluyor; bu bana önemli, verimli bir ilke gibi görünüyor, felsefede o olmadan hareket edilemez. İşte bu fenomenolojinin en büyük işidir.

“Felsefenin her çağının kendine özgü zorunluluğu vardır. Bir felsefenin nasılsa öyle olduğunu, daha fazlası olmadan kabul etmemiz gerekir.”⁷ Neden? Çünkü bu filozoflara bağlı değildir, bu *Geschick des Seins*’tir, kendini şu veya bu tarzda veren varlığın kendisidir ve biz bu verilmiş olanı kabul etmekten başka bir şey yapamayız.

Biz, deyim yerindeyse edilgin biçimde, varlığın bizim için yazgılı olduğu modusa terk edilmiş durumdayız: “Ancak (bir felsefeyi) başka bir tanesine göre ayrıcalıklı kılmak bize hiçbir surette bağlı değildir, aksine söz konusu olan sadece dünyanın farklı kavrayışları (*Weltanschauungen*) olduğunda bunu yapabiliriz.”⁸ Felsefe bir dünya görüşü değildir, felsefe varolanlarla ilgilenmez, herhangi bir gerçekliğin imajını vermez. Aksine, felsefe şeylerin kendilerini gösterme minvaliyle yani onları bizim için erişilebilir kılan tek varlıkla meşgul olur.

S. – Görünüşü bu derinliğiyle yeniden düşündükten sonra, belirli yetkinlik ölçülerini detaylandırmaya çalışabileceğimize inanıyor musunuz?

P. – Evet. Heidegger’in bu minvalde sunduğu şey, batışın

⁷ Heidegger, age.

⁸ Heidegger, age.

yankılarıdır. Felsefenin sonu hakkındaki bu makalenin tamamı bozguncudur. Klasik çağdan beri ortaya çıkan felsefe sorunu bu açıdan nasıl belirir? Sokrates ve Platon ne istemektedir? Hakikatte yaşamak; işte bu felsefenin uygun tanımıdır. Burada kendimizi sofistlerin konumunda buluruz.

Elbette bu sorular, fenomenolojinin, başlangıçtan beri kapsanan felsefenin, modern durumundan kaynaklanan bir şey olması gerçeğiyle karmaşıktır. Husserl'in fenomenolojisi, felsefenin kesin bir disiplini olmayan pozitivist kavramı zaten kendi içinde anlar veya daha doğrusu, onun üstesinden gelmeye (*aufgehoben*) çalışır. Felsefenin asıl nesnesi şeylerin yapısı değildir –bu bilimin nesnesidir ve bilimler kendi aralarında varolan şeylerin alanını paylaşmışlardır– ancak olduğu hâliyle fenomen, yani görünüş, şeylerin tezahürüdür. Heidegger'i bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Fenomenolojik felsefe başlangıcından itibaren pozitivizmle mücadele eder ve zaman zaman –Heidegger'in nihai bozgunculuğundaki gibi– hâlâ verilmemiş bu savaşın sonuçlarının kendini gösterdiği görülür.

S. – Ingarden hakkında bir soru daha soracağım: Fenomenolojik estetikteki sanat yapıtı, özellikle Ingarden'daki edebî yapıtı, başta bir fenomen olarak, sonra yönelimsel nesne olarak algılanır. *Yönelimsel nesne* olarak, onu yaratan ve onu sürdüren yönetime bağlı olduğundan reel varlığı yoktur. Bu nedenle onun varoluşu [*existence*] *reel-olmayan*dır. Soru, *fenomen* olarak algılandığı için, nesnenin reel-olmayan olup olmadığıdır. Şayet bu estetik, kendisine sadece fenomenoloji adını vermeyip, aynı zamanda felsefe bilgisini sanat alanına uygulamak istiyorsa –ki bu Heidegger'in diliyle söylenirse, hakikatin ortaya çıktığı kılıkaların birinden başka bir şey değildir– bu sanat yapıtının, terimin tam anlamıyla bir fenomen olarak, aynı zamanda evrenin reel-olmayan veçhesinin de görüldüğü varlığın fenomenlerinden biri olarak algılanacağı anlamına gelmelidir; bundan yapıtın da *reel-olmayan* bir şey olduğu sonucu çıkar. Bu bağlantı, yö-

nelimsel nesnenin varoluşunun gerçek-olmamasıyla bir fenomen olarak yapıtın gerçek-olmaması arasındaki bağlantı, burada da var mıdır?

P. – Ingarden’da mı?

S. – Hayır. Sadece baştaki soru Ingarden ile ilgili.

P. – Güzel. Ingarden’da sanat yapıtı sadece yönelimsel bir nesne olarak ele alınır. Heidegger’dekiyle aynı şey değildir.

S. – Evet, biliyorum.

P. – Öyleyse ikisi bir araya gelmez. Heidegger’de sanat yapıtı kesinlikle bir fenomendir, bir varlık fenomenidir, hatta varolanın değil, *varlığın* kendini gösterdiği ayırt edici bir modustur, ancak yönelimsel nesne bir varolan olduğundan, özne tarafından varoluşunu sürdüren bir gerçeklik olduğundan, yönelimsel bir nesne değildir. Ingarden’a göre dünya, şeyler vb. reel bir varoluşa sahiptir, oysa yargılar ve ayrıca her şeyden önce sanat nesneleri gibi tahayyül nesnelerinin *yönelimsel* bir varoluşu vardır. Reel bir nesne reeldir, çünkü öznenin bağımsız biçimde var olur. İnsan yaşamının tecrübelerden oluşması gibi, yönelimsel bir nesnenin de tecrübelerden oluşması anlamında öznel olmadığı doğrudur. İnsan yaşamı bir dizi tecrübedir. Sanat yapıtı, bir tecrübe dizisi olmaksızın, sadece insani tecrübeler zemininde olanaklıdır. İnsani tecrübeler, onu gerçeklikte tutar. Örneğin resim, tabloda başka bir şeydir, resim tablonun desteğidir, resim belirli bir minvalde özenle hazırlanmış görüsel bir komplekstir. Resmi şu veya bu minvalde, yapıda zorunlulukla görmem ve yorumlamam bana tabloyu veren şeydir. Bu yorumun bir yapısı, bir katman çokluğu vardır ve sanat yapıtı bu yorumun organik konstitüsyonundan oluşur. Ingarden’a göre Husserl’in genel olarak nesneliliğin özü [*l’essence de l’objectité*] olarak söz ettiği şey sadece sanat yapıtı için geçerlidir. Ingarden’ın bu sorunla ilgilenmesinin nedeni Husserl’in tüm nesnelliliğin [*objectivité*] öznel olarak kurulduğuna ilişkin genel tezinin, (bir sanat yapıtı gibi) yönelimsel nesneler ile bu minvalde kurulmayan reel nesneler arasında fundamental bir fark olduğu için, doğru olmadığı-

nı göstermektir. Sanat yapıtının yönelimsel bir nesne olarak bu kavramı Ingarden'a özgüdür. Ingarden daha derin bağlantılardan, genel anlamda yönelimlerin ve yorumların neticesinde bir *varlık kavrayışı*na vb. dayandığından söz etmez. Heidegger ise sanat yapıtını, burada anlatmaya gerek yok, bambaşka bir minvalde yorumlamaya çalışır.

Tüm sorularınızın Heidegger ve fenomenoloji etrafında dönmesi ve kimsenin Avrupa hakkında konuşmaması, kimsenin Avrupa'nın gerçekliğinin iki büyük dönüm noktasına, tüm Antikiteyi özetleyen ruha ihtimam göstermeye ve bununla bağlantılı olan şeylere demir atan en özel tezime kimsenin tepki vermemesi beni şaşırttı. Sadece kritik sorular sorarak bu tezleri daha da geliştirmeme yardım edeceğinizi umuyordum. Burada göstermeye çalıştığım şey, belirli bir tarih felsefesini temsil etmek; ben onu biraz da olsa canlandırmayı muhtemel itirazları üretmeye çalışıyorum.

S. – Bu onunla ilgilenmediğimiz anlamına gelmez. Şayet doğru anladıysam, soru her şeyden önce felsefenin mevcut durumda bize ne söyleyebileceğini, her şeyin bitip bitmediğini veya aksine hâlâ bizi harekete geçirebilecek bir şey olup olmadığını bilmektir.

P. – Bugün sözünü ettiğimiz sorun da kesinlikle bu tezlerden bağımsız değildir. Ancak tarihle ilgili açıklamama yapabileceğiniz itirazları bilmek isterim. Bana göre bu tarihî perspektif, yaşamımızın ve çağdaş dünyanın birçok veçhesini aydınlatmaya elverişli gibi görünmektedir. Bununla pek kimsenin ilgilenmemesi, hatta böyle bir incelemeden kaçmak için her şeyin yapılması, mevcut durumumuzun semptomatik bir gerçeğidir. Politik anlamda Avrupa durmadan konuşulur, ancak onun tam olarak ne olduğu ve nereden geldiğini bilme meselesi ihmal edilir. Avrupa'nın entegrasyonu hakkında konuşmayı duydunuz. Ancak Avrupa böyle entegre edilebilecek bir şey midir? Bu coğrafi mi yoksa tamamen politik bir kavram mı? İkisi de değildir ve mevcut durumumuza yaklaşırsak, öncelikle Avrupa'nın *manevi* temellere dayanan bir kavram olduğunu anlamalıyız.

Özetleyelim. Tatilden önce Avrupa tarihi hakkında felsefi düşünümün bir değerlendirmesiyle başladık. Kendi tezimiz Avrupa'nın doğuşuyla, Eskiçağ felsefesinde Platon'un yaşamı felsefede ruhun bakımı olarak sunduğu, Yunan yaşamının özeti arasındaki yakın ilişkiyi ele aldı. Daha sonra ruha ihtimam gösterme ilkesinin Platon'da nasıl üç yönetime ayrıldığını ortaya koymaya çalıştık:

–İlk olarak, ruhu varlığın yapısıyla ilişkilendiren genel felsefi öğretisi;

–İkinci olarak, filozofun toplumdaki ve tarihteki yaşamının öğretisi, ruhun bakımının hem mümkün olduğu hem de tüm politik yaşamın merkezini ve tarihsel sürecin eksenini oluşturan bir devlet öğretisi;

–Son olarak, bireysel insan varoluşunun fundamental deneyimine ve sınanmasına yani ölüme ve onun anlamı sorusuna maruz kalan yaşamın ilkesi olarak bir ruh öğretisi.

Platon tarafından klasik Yunan felsefesinde detaylandırılan bu kavramın neden Avrupa tarihinin temel teması olarak görüldüğünü zaten birkaç defa belirtmiştik. Platon'un kendisi –bu bakımdan onun basit bir kurgu yaratıcısı olduğuna inanmıyorum– ruhun bakımı motifini Yunan yaşamında asıl olan her şeyin bir tekrarı olarak görür. Esasında bu belirleyici rolün Platon'un sitesine denk düştüğü Pers Savaşlarını oluşturan Yunan dünyasıyla Doğu arasındaki büyük çatışmada güçlü bir biçimde kendini gösteren tarihi misyonunda sitenin bir *restitutio in integrum*udur. Bununla birlikte Platon'un kendisi Yunan *polis*inin tarihinin sonundadır, *polis*in felaketinden sonra felsefe yapar. Felaket

sonrası, onun felsefesi kendini somut durumla açıklamak ve sonunda yeni perspektifler açmakla yükümlüdür. Elbette bu yeni perspektif Avrupa tarihinin ne olacağına dair bir işaret göstermez. Yine de Avrupa tarihi Platon'un açtığı perspektif olmasaydı tamamen başka bir veçhaye sahip olurdu.

Tam olarak tarihî açıklamaya geçmeden önce sadece ilk bakışta olsa da, kesinlikle herkesin aklına gelecek olan bir itirazda bulunmak isterim. Yunan yaşamının bir özeti gibi bir şeyi oluşturmaya çalışan tek kişi Platon değildir. Benzer bir girişimi, felsefesi açık bir biçimde ruhun bakımını merkeze almamış ve ortaya koyduğumuz sorular onda sadece ikincil bir rol oynasa da, büyüklük ve önem bakımından filozof olarak daha geri kalmayan Aristoteles'te de buluruz. Aristoteles'in felsefesi büyük ölçüde Platon'un felsefesinin bir dönüşümüdür ancak bu kesinlikle özel bir dönüşümdür; bu bağlamda bizim görevimiz Aristoteles'in Avrupa'nın doğuşu ve tarihî için anlamı üzerine göz atmak ve düşündürmektir. Öyleyse bu oturumu şu konuya ayıracağız: Aristoteles ve Platon'da ruhun bakımı motifinin içinde biçimlenen üç alan:

–*Sistematik bir ontolojinin doğuşu;*

–*Filozofların var olabileceği ve bu nedenle, filozofların yönetmesi gereken bir devlet projesini içeren politik bir öğreti;*

–*Ruhun bireysel yazgısına ilişkin bir öğreti.*

Belki de birileri bu üç alandaki planımızı çok az sistematik, hatta eksik bulacaktır. Aslında ruhun bakımı temasının neden tam olarak bu alanlarla sınırlandırılması gerektiği sorulabilir. Bizim için bu üçünün vazgeçilmez ve fundamental momentler olduğunu, bunlar olmadan Avrupa'nın manevi tarihinin bile düşünülemeyeceğini ve aralarında ruhun özünde, ontolojik statüsünde ve olanaklarında bulunan içsel ve sistematik bir bağ olduğunu düşünüyorum.

İlk başta en önemli olanı ele alalım: ruhun bakımı ve ontolojik sistem. Aristoteles burada Platoncu ontolojinin yıkılmasına ve farklı bir kavramın inşasına başlamaktadır. Ontoloji gibi kavramlar elbette modern adlandırmalardır. *Sofist*'te filozofların *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* [gigantomakhia peri tes ousias], varlık hakkında devlerin savaşın-

dan söz eden Platon birbirleriyle aynı düzeyde olmasa da belirli bir hiyerarşik ilişki içinde olan farklı varlık moduslarını birbirinden ayıran sistematik bir öğreti kurmaya çalışır. Platoncu diyaloglar bu kavramı sadece eksik bir minvalde ele alsa da Platon'un öğretisini, böyle bir formülasyonun zamansız, muğlak, felsefeyi olduğu hâliyle kavramaya uygun olmadığını göz önünde bulundurarak asla yazılı olarak oluşturmayan filozof olmasını devam ettirmeye yönelik düşüncesi vardır; sadece bugün içinde bulunduğu durumda, *quot capita, tot sensus* düsturuyla karakterize edilen bir durumda, yani doğrudan konuya gitmek yerine tali soruların, ilgisiz düşüncelerin tartışılması –sadece tartışmada değil de görmede de yatan– nedeniyle kılavuz ipliğin kaybedilmesine neden olduğu bir durumda bu öğretiyi yeniden inşa etmeye yönelik girişimler vardır. En önemli Platoncu öğreti filozofun düşünme tekniğine güvenmemesini buyurur. Platon'un diyalektiği de mantığı da icat ettiğini bilinir, yine de bütün bunlar Platon'a göre *felsefe değildir*. Platon'a göre felsefe bir şeyi görmeye başladığımız yerde, tutarlı bir söylemin bizi görmemiz ve idrak etmemiz için varolan şeye götürdüğü yerde başlar; [ancak] beden gözümüzle değil. Beden gözüyle görmenin son derece önemli olduğu doğrudur ama bu sadece idrakin bir biçimidir. İdrak etmenin *iki* modusu olduğundan, felsefe üzerine tüm söylemler iki anlamlıdır. Filozofun konuşmaya bağlı kalma serbestliği yoktur. O hâlde Platon'da hangi anlamda bir ontolojiden söz edilebilir? Hepsinden önce, *Sofist*'te 'olmak' [*être*] fiilinin anlamını sorgulama gereksinimini açıkça biçimlendirmesi anlamında. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da öne çıkardığı şu pasajı düşünüyorum: "Açıkça anlaşılıyor ki '*varolan*' ifadesini kullanırken biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddüte düşmüş durumdayız."^{1 2}

Platoncu düşüncenin kendine özgülüğü, Platon'un 'ol-

¹ Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki epigrafından, s. I, R. Boehm ve A. de Waelhens çevirisinden aldık. [Türkçesi: Heidegger, *Varlık ve Zaman* (2018), çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayıncılık. (Çev)]

² 244a.

mak' sözcüğünün anlamına ilişkin bu soruyu yanıtlama minvalinde bulunabilir. Platon varlık sorununu hakikat sorunu, *hakikaten* [*véritablement*] ne olduğu sorunu olarak görür. 'Hakikaten'; bu ne anlama gelir?

Platon öğretisinin yorumcuları genellikle iki dünyadan söz ederler; bir tarafta İdeler, öteki tarafta çevreleyen dünya. Herkesin sağduyusuna karşı gelen böyle çılgın bir düşünce nasıl oldu da Platon'dan çıktı: Yaygın biçimde varolan olarak adlandırdığımız şeyin yanı sıra –zira bizi çevreleyen şeylerin olduğu reddedilmez!– tamamen farklı, ölçülemez bir şeyin var olacağı ve 'olmak' fiilinin anlamı sorununun yanıtını bize tek başına verebilecek olan bu düşünce? Platon'un bu sorun için önerdiği başlangıç, temel olarak felsefenin *ikinci doğuşudur*, düşünce tarihindeki en etkileyici şeylerden biridir: Olmak açık bir düşünce değildir, ancak ölçülenden esas olarak farklı bir *ölçü* gerektirir. Bu tüm ölçülerin kendi içinde kapsadığı bir özelliktir. Şeyleri ancak kesin olmadıkları ve ölçüler kesin olduğu için ölçebiliriz. Bu yüzden ölçüler, ölçmek için kullanıldıkları temelden farklı bir şeydir. Bu bizi Platon'un düşüncesini anlama yoluna koyabilecek temalardan biridir.

Çağdaş bakış açımızdan bu ölçüler bizim işimiz, kendi kurgumuzdur. Husserl'in ölçü sorununu, deneyimlerimizde ortaya çıkan bazı ayrıcalıklı biçimler temelinde, bir idealleştirme olarak açıkladığı bilinir.³ İdealleştirme nedir? Bir kesinleştirmeye izin verilmesi ve ona atıfta bulunan deneyimlerde sınıra belirli kurgusal yaklaşımların yaratılması anlamına gelir. Platon'un varlığı veya varlık-değil'i, daha çok veya daha az varlığını ölçtüğümüz şu veya bu şeyin, tam olarak en üstün varolan olduğunu öne süren, bu tersine dönmüş bakış biçimi nereden gelir? Bu sadece naif bir hata mı? Aramızdan kimse bu konuda Platon'u takip edecek

³ Bkz. E. Husserl, "Science de la réalité et idéalisation. La mathématisation de la nature", *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

cesarete sahip değildir, ancak kimse Platon'u hayalperest olarak nitelendirmeye de kalkışmaz. Büyük düşünürler, elbette *tekil* [*singulières*] hakikatler ve hatalar alanında, hem hakikatlerin hem de hataların habercileridir; oysa sadece bu tikel [*individuelles*] hakikatlerin veya daha doğrusu, bu doğrulukların [*rectitudes*] ve doğruluk-olmayanların arkasında, gerçek hakikat, gerçek belirginlik vardır. Platon'un düşüncesini belirli bir noktaya kadar aydınlatabilecek şeylerden biri, olanın ölçülerini, şeylerin kendilerini nasıl gösterdiklerini ölçen şeyin, ölçülenden daha doğru, daha açık olması gerekliliğidir. Ölçen şey olarak daha doğru olan İde, kendisiyle özdeşdir, sabittir. İdenin değişmezliği onun özdeşliğinde bulunur. İde her zaman ona geri dönebileceğimiz minvalde tasarlanmıştır. Herhangi bir ân ona geri dönebileceğimiz minvalde görmedikçe, onu açık olarak göremeyiz.

Kuşatan dünyaya ait şeylerin kendi varlıkları içinde ölçülen şeylerle aynı seviyede konumlanmayan bir şey tarafından ölçülmesi hakkındaki bu temel düşüncenin dışında; Platon'un büyük sistematik düşüncesi, *matematiği* ölçü ve ölçülenler sistemi projesini yapmaya olanak veren bir *model* olarak sunmaktadır. Neden?

Platon'un etkisi altında sistematik geometrinin henüz inşa edildiği dönemde, matematik öncelikle düzlem şekillerinin geometrisiydi. *Devlet*'te Platon'un kendisi uzamsal temsillerin ve daha sonra aynı model hakkında başka disiplinlerin geometrisini de sistematik olarak oluşturmanın gerekli olacağını ifade etti. Platon için matematik öncelikle geometridir ve temel sorunları geometrinin boyutluluğu, nesnesinin boyutluluğuyla bağlantılıdır. Matematik ya boyutu olmayan bir şeyle yani sayılarla –Yunan kavrayışında sayılar birimlerdir, birimler noktalar; sonraki matematikçilerde bile nokta *μονάς θέσιν ἔχουσα* [*monas thesin ekhousa*] olarak tanımlanır, konumu olan bir birimdir– ya da bir, iki veya üç boyutlu oluşumlar (matematiksel anlamda çizgiler, yüzeyler ve katı cisimler) ile ilgilenir.

Temel düşünce $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ 'lardan [*monas*] –sayı anlamında birimlerden– çizgilere, yüzeylere ve katılara ilerleyişin, farklı varlık düzenlerinin ilişkilerini kavramaya olanak tanıyan bir model olduğudur. Modern bakış açımızdan katının yüzeyden, yüzeyin çizgiden, çizginin de noktadan daha fazlası olduğunu söyleyebiliriz. Platon'da matematiksel nedenlerden, bunun tersi doğrudur. Daha yüksek olan bir ilke anlamına gelen bu boyutluluk içinde, ilke bir kez kaldırıldığında ona dayanan her şeyi ortadan kaldıran şeydir. Noktayı kaldırırsak, çizgi ortadan kalkar; çizgiyi kaldırırsak, yüzey ortadan kalkar; yüzeyi kaldırırsak katı ortadan kalkar. Daha da önemlisi sayı çizgiden daha anlaşılırdır, çizgi düzlem şeklinden daha anlaşılırdır. Şayet elimde bir kare ve onun bir köşegeni varsa, bu beni irrasyonel nicelikler sorununun önüne, yani Platon'a göre, sadece çizgileri düşündüğümde olduğu gibi ortaya çıkmayan bir sorunun önüne koyar. Platon'un, Aristoteles'in çok eleştireceği, atomik-olmayan bir çizginin varoluşunu desteklemesinin nedenlerinden biri de budur.

Sayıdan çizgiye, çizgiden katı cisme ilerleyiş *her zaman farklı bir anlaşılabilirlik* şekline doğru yapılan bir ilerlemedir. Örneğin irrasyonel niceliklerin ortaya çıktığı yerde köşegen ve kenar arasındaki ilişki gibi bir şeyi matematiksel olarak anlayabilirim, ancak bu anlayış bana böyle bir sorunun aritmetik sorunlardan daha basit ve şeffaf bir minvalde çözülemeyeceğini gösterir. Burada matematik anlaşılabilirliğin *farklılaşmasını*, şeylerin *açıkta-olmalarındaki* ve matematik varolanın boyutlarındaki farkı gösterir. Bir doğru parçasının, bir düzlem şeklinin veya bir katının varlık minvali arasındaki farkı (kesin olarak düzlem şeklinin, başka yerde, daha yüksek birincil düzlemde ortaya çıkmayan irrasyonellik sorununu ortaya koymasıyla ifade edilen fark), *varlık moduslarının farklılaşması* gösterir. Matematik *genelde varlığın bir modeli* olduğu için varlığın dallanmasına ve derecelenmesine işaret eder. Platon'da matematiğin felsefe için –veya istenirse ontoloji için denilsin– kendine özgü anlamı budur.

Platoncu varolan bu analogiye göre kendini nasıl sunar? Peki ya varlığın hiyerarşisi?

En yüksek ölçekte noktaların veya sayıların bulunduğu matematik dünyasında, *ilk ilkeler* vardır, ilk ve en temel olan ise Bir'dir. Varolan her şey *bir* olmalıdır. Sadece kendi içinde yakalanabilen veya modernitenin dilini konuşmak gerekirse, tanımlanabilen şey kendini gösterir. Bunların hepsi bire ait bir şey olmalıdır; Bir, bir şey hususunda *varolan* diye ifade etme olanağının ilk koşuludur. O zaman Bir'in biliminin varlık biliminin üstüne çıktığı söylenebilir; gerçekten Platon'un ontolojisinin henolojiye tabi olduğunu ileri sürenler dahi vardır. Öyleyse bile, Bir'in dışında hâlâ karşıt bir ilke, tüm çokluğun ilkesi, bir olanı çoğaltarak veya bölerek çoğaltan bir ilke olmalıdır. İki katına çıktığından –herhangi bir *çoğaltma*, kendi ilkesince bir yineleme olması anlamında, çoğulluk her zaman ikiliğe dönüşebilir– Platon bu ikinci ilkeye, *belirsiz ikilik* [*Dyade*] adını verir. Nasıl ki bir her zaman belirlenir, ikilik de esas olarak öyle belirsizdir.

Alt düzeyde, ilkelerin sonucu olan şeyler gelir. Bir'in ve çoğaltan ilkenin karşılıklı nüfuzunun sonucu *sayılardır*. Bunlar matematik işlemleri gerçekleştirdiğimiz sayılar değildir, tüm sayıların *modelleri*, sadece tek bir kopyada varolan ve bu yüzden Platon'un *ἀσύμβλητοι* [*asumbletoi*] olarak nitelediği modellerdir. Bunlardan on tane vardır ve bunlar *İdeler*dir. İdeler sayılardır. Neden? Çünkü bu birleşik çokluğun ilk modellerinde, bize *her boyutluluktan arketipler* verilir. Matematik bakımdan konuşursak buradan yüzey ve katı, kaynaklarını alacaktır. Örneğin en basit katı tetrahedron [dört yüzlü] 'dört'ü içerir ve bu temel katıyı sadece 'dört'ü düşünerek düşünebiliriz. Varolanın oluşum sürecinin prototipleri Bir'in ve çokluğun bu ilk buluşmasında aranmalıdır.

Platon tüm çeşitliliğin, şekle sahip olan her şeyin bu prototiplerinin doğuşunu düşünmeye uğraşır. Onlarda ilk iki ilkeyi görürüz: Birlik *form* anlamına gelirken, birliği çoğaltan, zayıflatan ve incelten anlamı taşıyan başka [bir] ilke bir anlamda onun karşıtıdır. Böylece karşılıklı gerilim ilişkisinde

üstünlük sahibi olan unsur bu birliktir, zira tipler olarak sayılar da birliğin türleridir. Birlik çokluğu içerir ancak sadece çokluk birleştiği zaman önümüzde bir sayı gibi bir şey olur, zira tip belirli bir şeydir, bir formu olan bir şeydir. Bu *form*, İdedir. İdeler *özgün formlardır*, her şeyin özgün formlarıdır.

Sonra varolanda, çizgiye benzer olan şey gelir: İrrasyyonel ilişkilere benzer bir şeyi kapsayan İdelerdir. Platon matematiksel benzerliğin İdelerin kendi aralarındaki ilişkisini, İdelerin birbirine katılımını kavramamızı sağlayabileceğini göstermeye çalışır.

Bir sonraki düzeyi işgal eden *ruh*, yüzeye benzer olarak düşünülür. Ruh tüm varolanın merkezinde yer alır. Buraya kadar konuştuğumuz her şey; ilkeler, sayılar ve lineer ilişkiler olarak İdeler, ruhun da ait olduğu görünmezin alanına aittir, ancak ruhun görünen ve görünmeyen arasındaki *sınırın* yakınında durması şartıyla.

Ruh, hareketi varolana [*étant*] getirmesiyle özel bir ayrıcalığa sahiptir. Ruh tüm varoluşun [*existe*] hareketini karşılayan şeydir. Bu bireyin ruhu değil ama dünyanın ruhudur. Burada ruh, bir bireyin bedenini değil evrenin bedenini hareket ettirir, varolan hiyerarşisinin tüm üst aşamalarını varsayar ve bu hiyerarşiyi kendi içinde toplar. Bu temaşanın [*recueillement*] somut bir biçimi vardır, bu varolanın *kavranışıdır*. Ruh, anlayış yoluyla kendisini hareket ettirir. Bu nasıl anlaşılır? Ruh düşünür. Düşünce yargılarda oluşturulur. Yargıda bulunmak bir şey hakkında, söz konusu şeye yabancı kalamayacak başka bir şey söylemektir. Bir konudan yola çıkıyoruz, ona bir yüklem veriyoruz ancak sonra bu ikisini bir araya getirmemiz gerekiyor, konuya geri dönmeliyiz. Bu minvalde, bir terimden başkasına geçmek, sonra ilkine geri dönmek, bir hareket gibi bir şeydir, hatta dairesel bir hareket vardır.

Ruhta olan her şey, onun kavradığı her şey –kavradığı ölçüde– akıl edilebilir ilişkilerdir. Aynı zamanda ruh İdelerden-sayılarından ve *ἀνάλογα*'dan [*analogia*] farklı matematiksel konfigürasyonların, varlığın, çizginin vb. etki alanıdır.

İdelerden-Sayılardan farklı olarak matematiksel kavramların çok sayıda örneği vardır. Sınırsız miktarda 'iki' vardır, herhangi bir doğal sayının sonsuz bir çoklukta örneği vardır. Kesin matematiği olanaklı kılan aritmetik işlemleri gerçekleştirmemizi olanaklı kılan budur.

Ruhun bu küresinin altında görünür şeyler hareket, sürekli dönüşüm ve eksik bir kimlikle karakterize edilen maddi dünya vardır. Biz onu akıl edilebilir dünyada alıştığımız ölçülerle ölçtüğümüzde, görünür dünyanın hiçbir kesin, kavranabilir, tam olarak ölçülebilir olmayan, hiçbirisi terimin tam anlamıyla belirlenemeyen ve tanımlanamayan yönlerin sürekli dönüşümü olarak, zorlayıcı karakterine rağmen bize son derece belirsiz ve kavranılamaz bir şey olarak yaşayan bir şey olarak görünür. Bu nedenle bu dünya bir öncekinden daha aşağıda olan bir düzeni temsil eder.

Aristoteles'in Platon eleştirisinin önemini anlamak istersek, bu muazzam sistemi açıkça idrak etmek gerekir. Aristoteles'in yazılarını okurken genellikle Platoncu öğretilerin yankılarını duyduğumuzu izlemine kapılırız: Platon'daki gibi Aristoteles'te de tek bilim, evrenselin bilimidir; Platon gibi Aristoteles de sürekli olarak *εἶδος*'tan [*eidos*], formdan, her şeyde esas olan şey olarak bahseder; Aristoteles hareket teorisinde Platon'dan ortak bir dayanak üzerinde yer değiştiren biçim kavramını, madde ve biçimin karşıtlığını ödünç almaktadır. Eninde sonunda Aristoteles, biz onun Platon'daki sistemin kılavuz ipi olan varlık modusunun temel modelini ortadan kaldırdığını anlayana kadar, bize bir Platoncu etkisi vermektedir.

Aristoteles için matematik, varlık modusları hiyerarşisi hakkında bir projeye olanak veren bir model değildir. Onu ustasına karşı böyle cüretkâr bir isyana götüren şey nedir? Böyle bir şeye nasıl cüret edebilir? *Sofist*'teki Elealı Yabancı'nın varlık-olmayan kavramı hakkındaki tartışması sırasında dinleyicilerine sözleri şöyledir: Şimdi babamız Parmenides'i katletmek zorunda kalacağız [241d]. Aristoteles, Platon için benzer bir şiddet kullanır.

Bu ontolojinin altında yatan yaşamsal dürtü, doğal olarak Platoncu ruhun bakımıdır. Kendi kendine hareket eden bir şey olarak ruh, ya düşünce aracılığıyla kendisiyle birliğe ulaşma dürtüsüyle varlığa ya da irrasyonelliğe teslim olma ve varlık-olmayana düşme eğilimiyle sürekli olarak canlanır. Platon'un felsefesinin en özgün boyutu olan ruhun yaşamı burada konuşlanır. Platoncu felsefenin kanıtı dış kanıtlamalarla değil, kendi kendine hareket eden ruhun praksisinde, başka tarafta, orada varlık-olmama olarak *görünmesine* yol açan ayırt edici deneyimi oluşturan bir harekette aranmalıdır. Ruh ya yukarıda olana yönelir ve varlığın birliğine göre ölçülür, ya da... Ruhun bakımı ne anlama gelir? Kendinde birlik içinde olmayı istemek. İnsan başlangıçta kendisiyle birlik içinde değildir, buna ancak yaşamın tamamı boyunca çalışmakla erişilir. Bu çalışmanın arkasında birlik dürtüsü vardır. Peki, bu çalışma neyi hedefler? Ontoloji bunu bize söyler.

Aristoteles bu deneyimi bilmemektedir. Aristoteles'in felsefesi *mağaranın içine* bir *geri dönüş*tür. Platoncu mağara, varolan içinde yönlendiren ölçüleri kullanarak birlik ve özdeşliğe yönelen ruhun kaygısıdır. Ölçülenden ayrılan ölçüler yardımıyla ruh varlık hiyerarşisinde yükselir. Aristoteles için felsefe bütünüyle Platoncu mağarada yatar. Platon'un, filozofu mağaraya inmeye zorladığını biliyoruz. Filozoflar istemeseler de görev icabı mağaraya geri dönmek zorundadırlar, zira sadece bu şartla ruhun bakımının olanaklı olduğu insan yaşamı gerçekleşebilecektir. Mağaraya dönmek bir görevdir ve bunu reddedenlere karşı zor kullanılmalıdır.

Aristoteles mağaraya zorlanmadan geri döner. Onun gerçekleştirdiği felsefi hareket belirli bir minvalde paradoksaldır. Her ne kadar Aristoteles ölçü ve ölçülen, varolan ve varolanın varlığını oluşturan arasındaki farkı görse de, varlığın ikileşmesini önlemek için varlık ile varolanı birleştirmeye çalışır. Bu derin, zor ve paradoksal düşünce, Aristoteles'in felsefi ediminin ayırt edici kısmıdır. Platoncu anlamda görünür olmayan dünya yıkıldığından, bu ontolojik kavram zayıflamış görünmektedir. Artık özerk veya

daha sonra söyleneceği gibi ayrık İdeler yoktur. İdeler vardır ancak insan ideası insanın kendisinde aranmalıdır. Bize bir şeyin olup olmadığını söyleyen bir ölçü vardır ancak bu ölçü artık tekil şeyden bütünüyle ayrı değildir. Aristoteles'e göre varlığı şeyleri olduğu gibi gösterme, ortaya çıkma işlevine sahip varolanlara yansıtmadan aşkın özellikleri varlıkla ölçmek olanaklıdır. Bir şeyin *ne olduğunu ve ne olduğu gerçeğini* anlama, görme, kavrama yetisine sahip olmam gerekir.

Aristoteles'in keşfettiği bu olanak dâhice bir sezgidir. Platon bazı yönlerden Aristoteles'ten daha derini görebilir ancak Aristoteles Platon'un göremediği bir olanağı görmektedir. Bu olanak Sokrates ve Platon'un geliştirdiği sorun temelinde, ölçü sorunu temelindedir. Verili bir şey hakkında, onun olduğunu ve iyi olduğunu neye göre belirlerim? Ölçme sorunu budur, genel olarak uyanık ve bilinçli yaşamımız olan ölçüm sürecinde kendi kendisiyle uyuşma sorunudur. Aristoteles bu Sokratik-Platonik soruna kendine özgü çözümü getirir ancak onun eleştirdiği ve terk ettiği Platoncu düşünce, soruna yeniden dönüş için gerekli koşul olmaya devam etmektedir.

Aristoteles'in varolanın ilkeleri sorununda Platon'u çıkış noktası olarak alması anlaşılır bir durumdur. Madde ve form karışıklığını Platon'dan aldığına daha önce konuşmuştuk. Platon'a göre görünür dünyada biçimlenen madde, esasında kaotik bir hareketle dolu boşluktur [*espace*].⁴ Orada hareket ettiren şeyin ne olduğunu bilmek ve bunu söylemek kolay değildir. Bu hazne [*réceptacle*], geometrik oluşumların sınırlandırılmasının koşuludur. Platoncu unsurların, fundamental katıların kendilerine bağlı biçimiyle birbirinden ayrıldığını hatırlayalım; küpü yeryüzüne, dört yüzlüyü ateşe vb. Bu yüzden Platon'da madde gerçekte hazneyi varsayan geometrik olarak biçimlendirilmiş boşluk ve biçimlenmemiş boşluktur ancak hiçbir sınırı da kapsamaz.

⁴ *Timaios*, 52c.

Aristoteles'te benzer biçimde madde ve form çifti vardır ancak biraz farklı bir anlamı vardır. Aristoteles Platon için geçerli olan varlık moduslarının yükselen hiyerarşisinde maddeyi ve formu bütünleştirmez. Aksine her şeyi kendi içsel özgünlüğünde görmeye çalışır ve öncelikle o şeyin doğru formuyla ortaya çıktığı yeri bulmaya inanır. Şeyin sahici şekliyle ortaya çıkması, mevcudiyetinin doluluğu içinde açığa çıkması ve yeniden yokluğa gömülmesi için geri çekilmesinden çıkan şeye uygun harekettir. Onun için *varlığın* tezahürü, *şeyin* kendi tezahürüdür. Şey olduğu yerde kendini gösterir, tezahürü bir harekettir. Şeyleri hareketleri içerisinde anlamak gerekir. Şeyleri kendi hareketlerinde kavramak mümkündür.

Platon'da bu olanak sadece belirli bir noktaya kadar mevcuttur. İlk ilkelerden İdelerin oluşumu, sonra İdelerin yardımıyla ruhun oluşumu, ruhun yardımıyla kozmosun oluşumu ve kozmosta tekil unsurların ve unsurlardan oluşan şeylerin oluşumuna giden ilerleme hareketi olarak nitelendirilebilir. Yine de bu gözlerimizin önündeki şeylerin gerçekleştirdiği hareket değil, bir *ontogenetik* harekettir. Oysa Aristoteles için önemli olan şeylerin önümüzde olduğu, kendilerini bize gösterdikleri ve ortaya çıktıkları harekettir. Aristoteles'in anlamak istediği hareket budur.

Platon'a göre şayet ontolojik hareket akılla kavranabilirse, onu kuşatan dünyanın hareketi buna karşılık mitolojinin konusudur. Görünür dünya bir bilgi konusu olamaz sadece basit sınırın konusu olabilir.

Aristoteles bilim, bilgi, kendi hareketinde kuşatan dünyadaki şeylerin kesin olarak kavranmasını istemektedir. Bu yüzden kendini bambaşka bir ontolojik kavram geliştirmek zorunda hissetmektedir. Aristotelesçi ontolojik kavram matematiksel değildir, Aristoteles'i bir varlık modusları hiyerarşisi projesi yapmaya iten şey matematik değildir. Bununla birlikte Aristoteles'te de daha yüksek ve daha aşağı varlık derecesi arasında bir ayrım vardır... Bazı şeyler, başka şeylerden daha fazladır. Bu ayrım 19. yüzyılın tüm pozitivist

tini tarafından teşhir edildi; şuna bundan daha fazla varlık atfeden anlayışı delilik olarak itham eden eleştirmenler bugün bile eksik olmaz; çünkü varlık bir sözcükten başka bir şey değildir! Yine de bu Aristoteles ve Platon için gerçekten önemli bir sorundur.

Biz bu sorunun Platon'da ne olduğunu ve neden kaynaklandığını zaten gördük. Aristoteles'te de daha fazla-varlık ve daha az-varlık vardır. Tanrılar bizden daha fazladır. Nasıl ki Platon'da İdeler kendilerinde daha fazla varlık saklamaları, daha fazla mevcut olmaları, tüm olumsuzlukları dışlayan varlıkla dolu olmaları anlamında şeylerden daha fazladır, Aristoteles'te de tanrılar arketipler olmasalar bile, insanlardan daha fazladır. Aristoteles'te tanrılar tikel varolanlardır. Bu Avrupa'nın manevi tarihi için fevkalade önemli bir ândır. Aristoteles'te görünür olmayan varolandan (Platon *Devlet*'in VI. kitabında, varlık bölgelerini iki parçaya bölünmüş bir çizgiyle karşılaştırarak, öncelikle görünür ve görünür olmayan arasında ayrım yapar) geriye kalan tek şey tanrılardır çünkü ruh, kısımlarından sadece biri dışında, ayrılmaz biçimde bedene bağlıdır. İlahi varlıklar, cisimli olmayan olarak nitelendirilmesi gereken görünür olmayan varolanlardır; bunun nedeni ilahi varlıkların olan her şeyin hareketinin kaynağı olmalarıdır, yoksa Platon'daki gibi varlığın veya iyinin ölçüsü oldukları için değil.

Platon'dan yola çıkarak Aristoteles'in ontolojik ilkelerini karakterize etmeye çalışalım. Platon'da aktif bir ilke yani Bir ve belirsiz ikilik olan ikinci bir ilke arasında bir karşıtlığa sahibiz. Birincisi form, ikincisi madde ve form ile madde aktiftir; form birleştirir, madde çoğaltır, ayırır, çokluğu işletir. Her ikisinin de etkili bir edimi vardır. Form, birlik, belirli bir minvalde İyi ile özdeşleşir. Biçim, sınır, şekil iyidir. Bunun tersi belirsizlik, bozulma, kötü sonsuzluktur. Yaşamımızda kaos üreten her şeyi bu ilkeye yansıtmak gerekmektedir: Tutku, şehvet ve nedensizce, kesin sınırları olmadan kendini sonsuza kadar artırmak veya yinelemek isteyen

her şeyi. Yaşamımız bu iki ilke arasında hareket eder; bir uçta iyi, öteki uçta kötü vardır ve her ikisi de etkindir.

Aristoteles'te madde artık etkin varlık değildir. Madde basit bir olanaktır, bir biçim almak için gereken bir dayanaktır. Ruhun iyi ve kötü kutbu arasındaki hareketine dair Platoncu kavrayış bu yüzden uygulanabilir değildir. Aristoteles'in ontolojisi ve kozmolojisini burada detaylıca çözümleyemeyiz. Şeylere, tikel varolanlara yönelen Aristotelesçi ontolojinin, Platoncu ontolojideki gibi temaşaya dayalı bir düşünce ontolojisi olduğunu anlamamız yeterli olacaktır. Platoncu ontoloji gibi, şeylerin sadece olduklarını değil, aynı zamanda kendilerini gösteren, görünen şeyler olduklarını da aydınlatmayı isteyen bir ontolojidir. Ontoloji bu görünüşü, bu tezahürü, temaşa edici bakış için mevcut olanın tezahürü olarak tasarlamaktadır. Elbette Aristoteles, bu bakışın bambaşka bir vehesini vurgulamaktadır. Onun için bedenın başka organlarının yanı sıra gözler önemlidir. Aristoteles'in bakışı kozmosta, mağarada yerleştirilmiş olan hemen her şeyin bakışıdır.

İnsan gibi bir varlığın kendini bütünlüğünde dünya ile açıklamasını sağlayan, ona kendini bir bütün olarak görme, kavrama, anlama ve çözümleme olanağı veren şey nedir? Bu, diğer her şey gibi insanın da hareket eden bir varlık olması olgusundan başka hiçbir şey değildir; insan varlığının doğal hareketi, onu sadece başkaları için biçim olmaya değil, aynı zamanda başka şeylerin yanı sıra kendisini de kendi yaşamının hareketi içinde ortaya çıkarmaya iten bir harekettir. Kendi yaşamımız harekettir. Başağın hareketi buğday tanesinden çiçeklenen, döllen ve yine buğday taneleri üreten olgun bitkiye kadar gider ve sonra bu hareket yinelenir. Bu hareket bir bakıma tohumun ardında saklı olanın ortaya çıkışıdır. İnsan varlığının –insan olarak– hareketi, insanın diğer tüm varlıkların hareketlerini kavrayabilmesi, onları kendinde toplaması ve doldurması, onlara kendi düşüncesinde, kendine özgü varoluşunda bir yer ayırmasında yatmaktadır. Böylece Aristoteles varlığımızın yani *psykhê*mizin, ruhumuzun kendine özgü

doğasının şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁵ Ruh maddi anlamda değil, onda şeylerin oldukları gibi kendilerini göstermeleri anlamında *şeylerin yeridir*. Ruh *εἶδος εἶδων* [*eidos eidon*], tüm biçimlerin biçimidir ve tüm biçimlerin yeridir.⁶

Modern bir filozoftan esinlenerek, insanın hareketinin kendisi hakkında belirginlik kazanmayı amaçladığı ve onu ancak çevreleyen şeylerin bütünü hakkında belirginlik kazanarak elde edebileceği için, insan varlığının ayrıcalığı burada yani onun hareketinde yattığı söylenebilir; şeyler kendi bakış açılarına kayıtsızken, ruh kendisiyle içsel olarak ilişkilidir. İnsan varlığının diğer şeylerden daha fazla *olduğunu* söylememize olanak tanıyan şey, onun bu özgün yanıdır. Başka şeylerin de kendilerini ortaya çıkardığı doğrudur ancak bu ortaya çıkış kendilerine gizli, yabancı kalır. Sadece insan, insan *ψυχή*'si [*psukhe*, ruh] onları ortaya çıkardığında, onların gerçek [*vrai*] ortaya çıkışları, terimin güçlü anlamıyla kendilerini göstermeleri gündeme gelir. İnsan *psukhesi* bu güce sahiptir. Yaşamımızın hareketi aynı zamanda şeylerin varlığa gelmelerini sağlayan şeydir. İnsan varlığının büyük gücü, tinin gücü şeyleri karşılayabilmesine dayanır. Bu bizim kendi ayrıcalığımızdır: Biz, diğer her şeyden daha fazla *olanız* ve geri kalan her şeyin kendi varlığı bizdedir, *psukhemizdedir*. Bu bir öznelleştirme değildir. Şeyler gerçekten orada, bizim dışımızdadır ama varlıkları daha azdır.

Bütün bunların hemen mevcut olmadıklarını söylemeye gerek yok. Kozmosun ortaya çıkışı aşamalı bir biçimde olur, bu bir harekettir. Hem bireyde hem de tarihte bir harekettir. Kozmosun önce mitosta, sonra felsefede keşfi büyük bir tarihî harekettir.

⁵ İngilizce çeviride bu cümle için verilen dipnotta Aristoteles'in *Ruh Üzerine* metninin 431b21. satırına işaret edilmektedir. Bu satır şöyledir: "[...] ruh *bir anlamda* bütün varolanlardır." [Türkçesi: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün & Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019. (Çev.)]

⁶ İngilizce çeviride bu cümle için verilen dipnotta Aristoteles'in *Ruh Üzerine* metninin 432a2. satırına işaret edilmektedir. (Çev.)

II

İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜNÜ VE SORUNSALLIĞINI ANLAMAK

Aristoteles'i bize göre ruhun bakımını temsil eden odaktan yola çıkarak kavramaya çalıştığımız Platoncu öğreti hakkındaki çözümlememizdekine karşılık gelen üç açıdan incelemeyi öneriyoruz. Aristoteles'in felsefesi için de benzer bir inceleme yapılabilir. Neden her iki düşünürde de ruhun bakımı veçhesinde ısrarcıyız? Aristoteles'te ondan doğrudan hiç söz edilmez, bu kavram Platoncudur. Bunun nedeni bize göre basitçe, her ikisinde de felsefelerinin yayılım göstereceği zemini oluşturan, filozofun *iyi yaşam* hasreti olmasıdır. Platon ve Aristoteles'in öğretmen olmaktan başka, filozofun sosyolojik bir bakışla sadece bir öğretmen olarak varoluşunun imkânsız hâle geldiği veya modern zamanlarda bu terimin kazandığı resmi anlamda, onların mesleki anlamda filozof olduklarını düşünülemez. Modernitenin en büyük filozofları –Kant, Hegel vb.– gerçekten öğretmenken, Antikitenin büyük filozofları ilk olarak *insan praxisinin* düşünürleridir. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles felsefe için şeyin ne olduğunu, ahlaki değerlerin ne olduğunu bilmenin veya bunları teorik olarak çözümlemenin söz konusu olmadığını ancak *iyi insan* olmak için felsefe yapmanın iyi olduğunu söyler. Bu belirgin bir özelliktir. Hiçbir modern profesör dinleyicilerini iyi insanlara dönüştürme iddiasıyla kürsüye çıkmayacaktır; çıkarsa da bu komik olurdu. Ancak Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik filozoflar için iyi, doğru ve –bugün artık modern olmayan bir felsefenin eskiden yaygın olan ifadesini kullanılırsa– ‘sahih’ bir yaşam ara-

yışı olarak düşünölebilecek bu motif, felsefi hareketin en uygun zeminidir. Sokrates, Platon için –hatta Aristoteles için!– saf *θεωρία* [*theoria*], saf temaşa olarak felsefe kavrayışının, felsefenin teorik kavrayışının mucidi olarak gösterilse de, gerçekte sadece ruhun bakımı olan iyi yaşam istemi, Aristotelesçi *theoriayı* anlamamıza olanak tanır. Aristoteles’te düzenli olarak etik veya ahlak olarak adlandırılan şey, ahlaki edim ve ahlaki değerler etiketiyle sınıflandırılacak olan belirli bir gerçeklik bölgesinin çözümlemesi olacağına göre, teoriden kaynaklanmaz ve saf bir biçimde teorik bir etik kavrayışı temelinde anlaşılamaz. Aksine, daha sonra göreceğimiz gibi, Aristoteles’in teorik yaşam, temaşa yaşamı, evrenin genel özellikleri açısından yaşam, bütünlüğünde varolan hakkında, gerçekliği ve varolanı birleştiren özellikler dediğı şey *iyi yaşamın* bakımından kaynaklanır. Bu fundamental tema özellikle Aristoteles’te çoğı kez ihmal edilir. Aristoteles modern filozoflar tarafından modern, ‘teorik’ bir perspektiften, ilkece büyük bir bilge ve öğretmen olarak anlaşılır, oysa aslında Sokrates tarafından başlatılan ve Platon tarafından düşünülen felsefi hareketin, ruha ihtimam gösterme ve ruhun bakımı olarak adlandırdığımız hareketin bir parçasıdır. Platon’da bu öncelikle ve çoğunlukla bulunduğumuz yerden, varolanın yüzeyinden doruklara doğru, bütünlüğünde varolana doğru ilerleyen ve konuşlandığı yerden Platoncu anlamda ilkelere doğru yolunu bulmak için yola çıkan *dikey* bir *harekettir*. Bu hareketin olanaklı olması bize *λόγος*, anlamla donatılmış söylem alanında, varoluşun alçalan modalitesinin çöküşünde tutarsızlık olarak kendini bize duyurmasından, öte yandan *λόγος*’ta uygulanan ruhun bakımının ise insanı birleştirmesinden ve onu ilkelere yaklaştırmamasından kaynaklanmaktadır. Ruhun bakımının incelenmesine direnen kişi, kendinde yoğunlaştığı kadar, kendisiyle çelişmediğı, yaşama getirdiğı genel görünümün bir olduğu yerde aşağıdaki dünyanın tüm gerçeklerini ölçen birleştirici ölçüyle bir yakınlığa ulaşır. Bu birleştirici ölçü İdedir. Aynı

zamanda ruha ihtimam gösterme veya ruhun bakımı içinde gerçekleştirdiği hareket *İdelerin* varoluşunun ayırt edici veya ontolojik de denilebilir, deneyimini temsil eder.

Aristoteles kendi minvalinde Platon'un bu çalışmasını sürdürür; o da ruhun bakımıyla ilgilenir, onda da ruha ihtimam gösterme hem bireysel hem de toplulukla ilişkilidir ve iyi yaşam hasretinin bu iki yönelimi –kişisel düzlemde ve topluluk içinde– birlikte ve paralel olarak yayılır. Bunların hepsinde biçimsel bir uyum vardır. Platon'da ise ruhun bakımının ilk amacı, tasvir etmiş olduğumuz hareketi yapanın çoklu, dağılmış, olumsal olandan ebedî, durağan ve bir olana, ölçülenden ölçüye ulaşmasıdır. Onun için bu, sadece iyi-yi anlamamanın bir sonraki adımı atmamı sağlayacağı, beni iyi anlamda harekete geçireceği açılmış gibi, neyin iyi olduğuna dair bir değerlendirme, bir kavrayıştır. Aristoteles, insanın *edimini* temalaştıran ilk filozoftur. Bu ân, Aristoteles'in dışsal bir şey olarak değil ama ruhta yerleşen iyi yaşama yönelik bir karar olarak gördüğü ve bütünlüğünde insan yaşamına bir etki eden insan ediminin çözümlemesidir; bu gerçek anlamda somut edim Aristoteles'i, Platoncu filozof tarafından gerçekleştiren dikey hareketi *yataya* doğru bükten bir harekete götüren deneyimdir. Onu Platon'a göre, genellikle basit bir teorik fark olarak kabul edilen şeye götüren, burada ruhun bakımı olan, yaşam deneyimidir. Aristoteles'in felsefi dönüşümü, felsefe kavramını olanla, devletle olduğu kadar ruhun kendi kendisiyle olan ilişkisi içinde tabi tuttuğu toplu dönüşüm, nihayetinde felsefi düşünümün büyük işi olan, felsefenin dayandığı egzistensiyel [*existentielle*] deneyim olan yaşamın hareketinin bu dönüştürülmüş deneyimine demirlenir. Peki, edim gibi bir şey bu düşünüm hareketinin yöneliminde bir değişikliğe nasıl yol açabilir?

Hareket metaforunun gelişigüzel kullanılmadığına dikkat ediniz. Bu belki de sadece basit bir metafor değildir. Platon'un ruhun yükselip alçaldığını söylemesi tesadüfi değildir; bu bir metafor yardımı dışında ifade edilemeyecek bir

deneyimdir. Aynısı Aristoteles için de geçerlidir. Felsefenin düşündüğü en temel deneyim sorusunu özünde taşıyan modern filozoflar aynı zamanda hareket terimleriyle konuşurlar, bu metaforlar sadece metafor değildir; belki bunlar insanın yapabileceği en temel hareket deneyimleridir.

Aristoteles'e dönelim. Neden dikeylikten yataylığa geçiş olsun? Platon'a göre filozofun etkinliği ebedî ve zorunlu olanla ilgilidir; insan edimi olmayabilecek olanla da ilgilidir. Temel fark işte budur. Ancak bu yeterli değildir. Bilme, sonuç olarak olumsal şeylerle de ilgili olabilir. Elbette o zaman terimin uygun olmayan anlamında bir bilme olacaktır: Bilme *ἐπιστήμη* [*episteme*] değil ancak *δόξα* [*doksa*] olacaktır, tam anlamıyla söylersek bilme olmayacaktır. Bununla birlikte, dünyada bilme nesnesi olarak genel özlerinde bilinen yani zorunlu ve ebedî olan şeylerin olduğunu söyleyebiliriz. *phusis*, doğa değişkendir; *phusis* sürekli olarak hareket hâlinindedir, unsurlar, yıldızlar, gezegenler, hayvanlar ve tarih hareket hâlinindedir, ama yine de onun *ilkeleri*, temelleri, esas iskeleti oluşturan şeyi *sabit* ve *ebedî* olduğu için *phusis*in kendisi bilinebilirdir. Ancak insan ediminin sonsuz hiçbir şeyi, ilkeleri bile yoktur! İnsan edimi ebedî olmayan, *olumsal* olan, bireyler arasında, hatta tek bir aynı kişide bile değişen ilkeler tarafından yönlendirilen bu edimle karakterize edilir. Mecazi olarak edimin ilkeleri primatlarda ve insan-çocuğunda özdeş değildir. Edimin ilkesi nedir? Edimin ilkesi, edimin amaçladığı şeydir. Edimi gerçekleştiren, onu ilgilendiren şeydir. Bir bakıma, hepimizin aynı şeyle ilgilendiğini söyleyebiliriz. Bir bakıma, Platon'un dediği gibi, hepimiz iyi olanla ilgileniriz. İnsan iyiye olana yönelmesiyle karakterize edilir. Ancak iyiyi hedeflerken, başkaları için ama çoğunlukla da kendimiz için kötülüğe ulaşmamız paradoksu da beraberinde getirir: Biri için iyi, başkası için kötüdür. Bu nasıl olanaklı olabilir? İyinin, kişinin yöneldiği şeyin, nasılsa öyle olan insan ediminin nihai amacı hakkındaki Platoncu kavrayış, son kertede bir İde, *İyi İdesi*, tüm amaçların İyi'ye katılması gerektiği anla-

mına gelmelidir, bir minvalde tüm beyaz şeylerin Beyazlık'a katılarak bir ve aynı şeyi ifade etmesi gibi, kesin olarak iyi olmaları gerekir. İnsan edimi için de bu böyle midir? Aynıısı insan ediminin hedeflediği şey için de böyle midir?

Hepimizin mutlu olmak istediğini, mutluluğun insan edimin nihai hedefi olduğunu söylemek kolaydır. Mutlu olmak istediğimizi söylemek edimimizin varlık minvalinin tarzıyla ilgili olduğunu, aynı zamanda edimimizin kendimize, ne olduğumuza ve ne istediğimize dair bir kavrayış, *sui generis* bir kavrayış olduğunu ima etmektedir. Edimimiz için henüz olmayan bir şey vardır. Yöneldiğimiz ve henüz olmayanı gerçekleştirmemize rehberlik eden ilkelerin kendisi, kendilerinde ebedî hiçbir şeyin olmadığı, bir olan hiçbir şeyin olmadığı ilkelerdir. En azından burada doğada olan her zaman değişmez, her zaman aynı cinsten bir tek anlamlılık yoktur; bir taş hep aynı minvalde düşer, ateş yukarıya yönelir, yıldızlar her zaman aynı minvalde döner... İnsan edimi, insanın amaçladığı şeyin gerçekleşmesi, bu karakterde değildir. Başka bir deyişle: İnsan özgürdür. Tarihte ilk kez Aristoteles bu ayrımlar aracılığıyla insanın özgürlüğünü kavramaya çalışır.

Elbette özgürlük sorunu belirli bir minvalde Platon'da da mevcuttur. Ruhun bakımında, *ἐξέτασις*'te [*eksetasis*], Sokratik kendini incelemede ve bu kendi birleşik özünün oluşumunu inceleme yoluyla, insan kendini özgürce neyse o yapar: İster sağlam, kendi içinde birleşik, katı bir biçimde varolan filozof olur, isterse de itaatsiz, sınırı-olmayan, düşkün, sonsuz kötülüğün, açgözlülüğün kurbanı, yönetilemez basit varolan olur. Neden sonsuz kötülüğün kurbanı? Çünkü arzular, zevkler ve acılar sonu olmayan ölçüde artabilir, insanı olası biçiminden uzaklaştırır, onu katı şekilden yoksun bırakır. Böylece insan ya yaşamına sağlam bir biçim verme ya da kendini biçimsizliğe bırakma olanağına sahiptir. Bu anlamda Platon da özgürlük sorununu göz önünde bulundurur: Bu seçim kendi içindeki her ruhun kendine özgü yapıtıdır. Bununla birlikte, Aristoteles sorunu

farklı bir biçimde görmektedir. Aristoteles için sorun sadece insanın kendini ölçtüğü ölçüt değil, aynı zamanda insanın kendi kararını vermesi ve kararını gerçekleştirmesi gereken etkin edim sorunudur. Şayet insan henüz var olmayanı kendi edimiyle gerçekleştiriyorsa, henüz var olmayan bir şeyle ilgilendiği için kendini katı olmayan ilkelere göre gerçekleştiriyorsa, o zaman iyilik sorunuyla ilgili ne olacak? Peki, Platoncu İdeye ne olacak? Aynı zamanda *sui generis* bir kavrayış, kendi kendinin kavrayışı olan insan ediminde Platoncu İde bize hiç yardımcı olmayacaktır; çünkü Platoncu İde her zaman olanla, *hâlihazırda olanla* ilgilidir, oysa *henüz olmayan*, mevcut olmayan bir şeyi gerçekleştirme ilkelerine ihtiyacımız vardır. Aristoteles'in Platoncu İdeden vazgeçmesinin, Aristoteles'in Platon'un izinden gitmemesinin başlıca ve esas nedeni kuşkusuz budur.

Bu özet açıklamayı Aristotelesçi düşünümün somut şeklini vermek için, *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabından iyi yaşam ve insanın yöneldiği iyi ile ilgilenen parçayı inceleyelim. Sorunun başından itibaren ortaya konulduğu gibi, Adeimantos ve Glaukon'un Sokrates'in Thrasymakhos'tan nasıl kurtulduğuna ilişkin memnuniyetsizliklerini ifade ettikleri Platon'un *Devlet*'inin II. Kitabın başındaki sorunla aynı olduğunu hemen göreceğiz. Sokrates'in adaleti yani kendisinin gördüğü gibi iyi yaşamı övmesini isterler, ancak onun sürüklediği sonuçlar bakımından değil daha çok ruhumuzda nasıl yer ettiği, adaletin bizde gerçekleştirdiği edimle ilişkili olarak adaleti övmesini isterler. Platon'un kardeşlerinin bu itirazları dile getirdikleri zaman Sokrates'in şöyle dediğini biliyoruz: Benden az şey istemiyorsunuz, size adaletin ruhta nasıl bir edimde bulunduğunu göstermemi istiyorsunuz. Oysa ruh görünür olmayan şeylerden ortaya çıktığına göre, iyiliğin ruhtaki etkin edimi nasıl gösterilir? Sokrates'in ruh ve topluluk arasında geometrik anlamda bir benzerlik gibi bir şeyin olduğuna dair düşüncesi, bu güçlüğü aşmasına olanak tanıyan şeydir. Adaletin etkin edimini toplulukta

göstererek, onun ruhtaki davranış minvali hakkında daha incelikli bir düşünümü olanaklı kılacağız. Ruhun bakımı, Platon'un *Devlet*'i ile Aristoteles'in bizi burada getirdiği durum arasında ortak olan şeydir.

“Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler. Gene de amaçlar etkinliklerin kendileridir, kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir. Amaçları eylemlerden ayrı eserler olanlarda, eserler doğal olarak etkinliklerden daha iyidirler. Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir.”¹ Daha doğrusu iyi-olma diyelim.

O hâlde, insan ediminin amaçlarının çokluğuyla başlar ve *amaç* iyunin doğru tanımıdır. Neden farklı faaliyet biçimlerinden, bir hedefe ulaşmanın farklı minvallerinden söz edilir? Faaliyetin bazen kendi içinde bir amacı vardır, bazen bir yapıt yaratır, bazı faaliyetler başkalarına tabidir, böyle faaliyetler kendisi için değil, başka bir şey için yapılır, faaliyet sadece bir araçtır. Araçlar her zaman amaca tabi olduğundan, amaçların vb. hiyerarşik bir düzeni oluşturulur. Elbette bu sadece tek bir hiyerarşinin, tek bir eğilimin olduğu anlamına gelmez ve soru tam olarak diğer her şeyin tabi olduğu yüce bir amaç olup olmadığı ve tam tersine, buna benzer bir hiyerarşiler çoğulluğu olup olmadığıdır.

“O hâlde bunun bilgisi yaşam için büyük bir önem taşımaz mı ve okçular gibi hedefimiz olunca, gerekene daha çok isabet ettirmez miyiz? Bu böyle ise, onun ne olduğunu, hangi bilim ya da uğraş alanının işi olduğunu biçimsel olarak dile getirmeyi denemeli. En önemli olanın ve en başta geleninkinin olsa gerek. Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor...”² –Etik

¹ *Ethique à Nicomaque*. I, I, 1094a, 1-9, çev. Tricot. [Türkçesi: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009. (Çev.)]

² 1094a, 21-28.

olarak adlandırılan bu kitap kendisini açıkça devlet, toplum hakkında bir araştırma alanına yerleştirir. “Çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen uğraşların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer [pratik] bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amaçlarını da kapsamalı, öyle ki bu amaç ‘insan için iyi’ olan olsa gerek. Bu bir kişi için ve bir kent için aynı şeyse, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun gibi görünüyor.”³ –Burada Platon’un *Devlet*’inin ilk kitaplarının temasını, devlet ile ruh arasındaki büyük benzerliği, paralelliği buluruz.– “Çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun için ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur.”⁴ İşte, giriş böyle. Aristoteles baştan itibaren kendi düşünumünü, Platon için ruhun bakımının somut hâlini temsil eden şeye konumlandırır. Aristoteles’in edim üzerine araştırmasının, insan yaşamını iyiliğe göre incelemesinin, ruhun Platoncu bakımının uzantısında yer aldığını en baştan görüyoruz. Aristoteles 2. Kısımın başında şöyle devam eder:

“Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre...”⁵ Neden her bilgi ve her kasıtlı tercih der? Bilgi aynı zamanda bir faaliyet olduğundan bilginin de belirli bir hedefi vardır. Bilgi aracılığıyla neyin peşindeyiz? Bu elbette sadece olumsal bir şey değildir. Kuşkusuz, yöntemli olarak ve bir sonuca ulaşmak amacıyla biliriz. Bilgi bir başarıdır, bilmek için kişinin gözlerini açması yeterli değildir, bu yönlendirilmiş bir faaliyetdir. Böyle yönlendirilmiş bir faaliyetin doğal olarak kendimize özgü doğamızla, *psukhemizle*, tam olarak ne olduğumuzla bağlantılı bir hedefi olmalıdır. Aynı biçimde

³ 1094a, 29-1094b, 10.

⁴ Age.

⁵ 1095a, 14.

karar da bir hedefe yönelir, içimizde bir şeyi tatmin etmek ister, kendimize dair belirli bir cinsten kavrayışa, terimin tam anlamıyla istediğimiz şey olduğumuz anlamında, ne istediğimize dair kavrayışa demirlenir. “Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir?”⁶ –Burada bilgi edime tabidir, bilgi de bir cins edimdir.– “Adı konusunda pek çok kişi anlaşıyor, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona *mutluluk* diyorlar, *iyi yaşamayı* ve *iyi durumda olmayı* da mutlu olmakla bir tutuyorlar.”⁷

Aristoteles burada *εὐπράττειν* [*euprattein*] yani ‘iyi yapmak’ın [*bien faire*], aynı zamanda ‘mutlu olmak’ anlamına geldiği Yunan dilinin bir özelliğini kastetmektedir. Birinin işleri iyi gittiğinde, Yunan dilinde *euprattein* denilir ve en iyi dilekler de *eupratteindir* (yani böyle anlaşılmasa da sözcüğün tam anlamıyla ‘iyilik yapmak’ [*faire le bien*] anlamına gelir).

Demek ki herkes onu benzer şekilde adlandırıyor ancak mutluluğun asıl doğası nedir? Burada Yunan dilinde *εὐδαιμονία* [*eudaimonia*] deniliyor. Pek çok kişi onu kutluluk⁸ olarak çevirmektedir ancak bu yanlıştır, çünkü ‘kutluluk’ sözcüğü bizim için öteki dünyada veya her durumda, özellikle mükemmel varlıkların mesut olmasını temsil etmektedir. Oysa Aristoteles burada tam tersiyle ilgilenmektedir; herkesin, en sıradan insanların bile aynı terimi kullanmalarına rağmen, bu temel sorunlarda insanlar arasında tam olarak bir anlaşmazlık olduğuna işaret etmektedir. Farklı bireyler arasında anlaşmazlık ve bir tekin yaşamın farklı ânlarında kendisiyle olan anlaşmazlığı söz konusudur.

⁶ 1095a, 15.

⁷ 1095a, 16-19. –Vurgular Fransızca metne ait. (Çev.)

⁸ Bu sözcük için kullanılan Fr. ‘béatitude’ ve İng. ‘bliss’ sözcükleri, kutsal anlamda bir mutluluk, saadet gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Patočka da burada Yunan dilindeki ‘eudaimonia’ sözcüğünün, kafa karıştırıcı bir biçimde, sıradan anlamıyla ‘mutluluk’ sözcüğüne denk düşmediğine işaret etmektedir. (Çev.)

Başka bir ifadeyle, insan ediminin ilkeleri değişkendir ve ayırdır. Kant’a göre hakkında herhangi bir kavram olmayan ancak son derece belirsiz bir şey olan nötr ‘mutluluk’ [*bonheur*] sözcüğü hiçbir minvalde tanımlanamaz ve bir kavramın sınırları içine alınması imkânsızdır; Aristoteles’in çıkış noktası buradakine benzer. –“Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur, çoğunluğun ondan anladığı da bilge kişilerinkiyle aynı değil. Kimi apaçık, belli şeyleri, sözgelisi haz, zenginlik, onuru anlıyor, kimi de bir başka şeyi; çok kez aynı kişi bile başka başka şeyleri anlıyor, örneğin hasta olunca sağlığı, yoksul düşünce zenginliği; kendi bilgisizliklerini bilenlerse, büyük ve onları aşan şeyler söyleyenlere hayran kalıyorlar.”⁹ –Yani mutlu oluyorlar.

“Kimi, pek çok olan bu iyi şeyler yanında kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu, bunun da bunların iyi olmasının nedeni olduğunu düşünmüştür. Öyleyse bu kanıların tümünü sınamak belki boşuna olur, en yaygın olanları ya da bir temeli var gibi görünenleri sınamak yeterlidir.”¹⁰ –Bunu takip eden kısımda Aristoteles, henüz Platoncu öğretinin eleştirisine başlamasa da, bu meseleyi Platon’a geri götüren bir ara söze yer vermektedir. Bu pasaj sadece insanların kararlarını düzenledikleri ilkelerin çeşitliliğini vurgulamayı, yani henüz olmayanı gerçekleştirmeyi, bu fundamental şeylerde hâkim olan değişkenliği, ikircikliği, kafa karışıklılığını göstermeyi hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda Aristoteles önce çoğunluğun, *οἱ πολλοί* [*oi polloi*], sonra da talihsizlik ve yaşamdaki kader [*destinée*] değişimi durumlarını ve son olarak da filozofların öğretilerini aktarır.

Bu çeşitliliğin, bu ilke çokluğunun sonsuz olmadığını söylemeye gerek yoktur. İnsanın mutluluk olarak gördüğü alanda bile yasalar vardır. Mutluluk görüşlerimiz temel tiplere göre ayırt edilir. Aristoteles bu tipleri çözümlerken yeniden

⁹ 1095a. 20-25.

¹⁰ 1095a. 26-30.

Platon’a, *Devlet*’teki devlet içindeki temel işlevlerin paylaşımını inceleyen pasaja, Platon’un yaşamımızın işlevleriyle paralel olarak koyduğu işlevlere, *psukhemizin* temel işlevlerine dayanmaktadır. Platon’un yasakoyucu-filozoflar, gözcüler ve nihayetinde üreticiler arasında ayırım yaptığını biliriz. Bu üç işlev, her biri üç temel işlevden biriyle, ruhun üç ayrı olanağından biriyle ilgili olarak üç farklı yaşam modusuna karşılık gelmektedir. Öncelikle anlama yetisine başvuran filozofların ve yasakoyucuların işlevi, tinin saf alanındaki yaşama ve ruhun muhakeme yetisine karşılık gelir; gözcülerin işlevi, onur ve politik risk alanındaki yaşama ve ruhun aracılık işlevine karşılık gelir; üreticilerin yaşamıysa, bireysel ruhun arzu işlevine karşılık gelen iştah alanında hareket eder.

Aristoteles bu Platoncu üçlü ayırımdan yola çıkar ancak üç farklı temel yaşam tipini veya türünü sunma sırasını ters çevirerek ona özel bir biçim verir. Önce haz arayışını ilke edinen yaşam, sonra toplum hizmetindeki yaşam ve son olarak kendini felsefeye adan yaşam vardır.

Oí πολλοί, çoğunluk, kitle tamamen hayvani bir yaşam türü, insanın hayvandan ayırt edilemediği, insanın saf ve basit bir biçimde hayvan masumiyetine sahip bir hayvan olmasının imkânsız olması anlamında, hayvanın da altına düştüğü bir yaşam türü aradığından, kendi görme biçiminin özgür-olmayan [veçhesini] sergilerler. Yine de bu kaba yaradılışlı kimselerin, yönetici sınıfta bulunanların birçoğunun Sardanaḡallos’unkiyle benzer zevklere sahip olmasından “ileri gelir”.¹¹ Bu, Aristoteles’in *βίος ἀπολαυστικός* [*bios apolaustikos*] dediği zevk dolu bir yaşamdır. Bu yaşam çoğunlukla elde edilmesi çok kolay, herkesin erişebileceği düzeyde olmasına rağmen bütünüyle dışsal şeylerde ortaya çıkmaktadır. Oysa Aristoteles açısından mutlu olduğu düşünülen yaşamın, bizi dışsal bir şeye terk etmemesi bakımından, mutlu olması önemlidir. Zevk yaşamına karşı argüman,

¹¹ 1095b, 21.

ikinci biçim gibi elde edilmesi güç ve büyük uğraş gerektiren bir şey olan onurlu yaşamın peşinden gitmesiyle değil, insanın kendini hayvan seviyesine indirgemesinden ibaret olmasını temel almaktadır.

Ardından tutkuluların yaşamı, kendilerini toplumun hizmetine adayanların yaşamı gelir. Aristoteles, bu yaşamın amacının da bir ölçüye kadar dışsal olduğunu söyler, zira onur, onur bahşedilenlerden çok onuru bahşedenlerdedir. “Aklı başında kişilerden tarafından, hem de onları tanıyanların önünde ve erdemleri için onurlandırılmayı isterler.”¹² Pasajın tamamını okumayacağım çünkü daha fazla açıklama gerektiren bir sürü nokta var. İncelememizin ihtiyaçları için şu kısa tanımlama zaten yeterlidir: Zevk yaşamından uzak duran onur ve risk yaşamı, artık yaşamın cazibelerine hemen teslim olan pasif bir yaşam değil, aktif bir yaşamdır.

Üçüncü yaşam biçimine gelince, Aristoteles burada çok kısa bir tasvir vermektedir. Şöyle der: “Üçüncü yaşam şekli *teoria* yaşamıdır, bunu da daha ileride ele alacağız.”¹³

Mutluluğun, kişinin kendini anlamasının kapsamında bir şey olduğunu söylemiştik. Bir hedef belirleyerek, yaşamımız bir anlamda kendi üzerine döner, etkinliği kendi üzerine yönelir, kendi kendini anlar ve yaşamın bu üç biçiminin karakterizasyonunu bu açıdan düşünmeliyiz. Sonraki soru şudur: *Bíos ἀπολαυστικός*, zevklerin yaşamı, insanı sahih anlamda gerçek kendiliğin temeline ulaştırır mı? Yaşamın ulaştığı temel, onur ve riskte vb. midir? Aristoteles’in, herkesin kılavuz kitaplardan bildiği, herkesin yüzlerce kez duyduğu ve genellikle kılavuz kitaplarda söylenenden fazlasını içeren, sözlerinin yorumuna işte bu düşünceyle yaklaşmalıyız. Yaşamın bu türlerinden her biri, bir bakıma henüz gerçekleşmemiş olanın gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Bu yönelimlerin her birinde yaşamımıza, aralarından seçim

¹² 1095b, 27.

¹³ 1096a, 5.

yapılabilecek temel olanaklardan belirli bir biçim verilmektedir. Bu her özgür varlığın karakteristik bir özelliğidir. Bu pozitif özgürlük ilkesi, insan ediminin ilkelerinin olumsuzluğunda saklıdır. İnsan özgürlüğüne ait olan nedir? İnsan kendi yaşamının seçiminde ve bu seçimin sonucunun gerçekleşmesinde, kendini kavrama veya kendini kaçırma olanağına sahiptir; onun kavrama olanağı vardır, ama neyi? Bu soru, özgürlük sorununu, özgür olma sorununu, hiçbir şeyin ve hiç kimsenin insandan alamayacağı bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Platon insanı bu sorundan mahrum bırakır. Platon için iyi olan zaten oradadır. İyi, şeylerin arkasındaki özde kayıtlıdır; iyi, tüm varolanın kendisinden ortaya çıktığı ve ona bağlı olduğu ilk ilkedir. Ona yoğunlaşmak ve yönelmek, kişinin kendini daima mutlak bir ölçüte göre ölçmesidir. Bu mutlak ölçüt neyin iyi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte insan yaşamı daha sorunludur. Aristoteles bunu çok daha sorunlu görmektedir ve onun ruhun bakımı sorununa yaklaştığı yeni temel deneyim budur. Ruhun ne olduğu ancak şimdi anlaşılır.

Kararın kendisi bir anlayıştır. Kendi kendine karar vermek, kendi minvalinden bilgi demek zordur, çünkü zaten varolan bir şeyi biliriz. Burada bir bilme, bir anlama edimi gibi, aynı zamanda henüz olmayanı oluşturan ve insan olarak, kendine özgü olarak insan *psukhesini* oluşturan –veya kaçır– bir şeyin karşısındayız. Bu yüzden onurlu yaşam, kendisinin çok büyük değerine karşın yetersiz kalır. Onurlu yaşam gerilim içinde, riskli, faaliyet içinde bir yaşamdır, tüm zevk yaşamından başka olduğunu savlayan dolaysızlıktan uzaklaşan bir yaşamdır. Yunan sitesindeki gözcülerin yaşamını yaşamak, politikacıların yaşamını yaşamak hem içteki uyumsuzluklarda hem de sitenin kaçınamayacağı dış çatışmalarda her ân yaşamını riske atmaktır. Yunan site devleti gibi oluşturulmuş bir topluluk sadece tüm yurttaşların tüm güçlerinin en uç gayretiyle var olabilir. Böyle muazzam bir tarihî misyondan sorumlu olan böyle küçük bir topluluk başka türlü var

olamaz. Aristoteles politik yaşamın, politikanın en yüksek [şey] olduğunu söyler çünkü o, insanlar için bir bütün olarak, herkes için neye izin verilip verilmediğine, yaşam amaçlarının nasıl uyumlu hâle getirileceğine vb. karar vermektedir. Buna sadece politika, devlet adamının bilimi karar verebilir. Ancak toplum için yaşam Aristoteles'in gözünde en yüksek yaşam biçimi değildir. Bu, Platon'un mirasından çok özsel bir noktayı muhafaza etmiştir. Aristoteles bir filozof-kraldan söz etmeden ama yine de devlet adamının felsefi yaşamı da dik-kate alması gerektiğini, bunu görmezden gelemeyeceğine dair Platoncu öğretiye atıfta bulunmaya devam etmektedir.

Neden toplum için yaşam, cesurların ve yaşamlarını riske atanların yaşamı, en yüksek yaşam biçimi değildir? Aristoteles şöyle der: “*θύμη* [*thume*, onur], onurlandırılardan çok onurlandırılanlara bağlı.”¹⁴ Bu nasıl anlaşılmalıdır? Bu tür bir yaşamda öncekinden çok daha temel bir şeyin olduğu doğrudur. Politik riskin ve gayretin bizi, dolaysız maddiliğinin diğer her şeyi gizleyen cazibesinde yaşatan *βίος ἀπολαυστικός*'a dolaysızlıktan, edilgenlikten, kayıtsızlıktan daha fazla insan *psukhesinin* merkezine yaklaştırdığı doğrudur: Bu, henüz var olmayandan sadece insanın yaratabileceği, insan güçlerinin en uç gayretini, cesur edimleri, büyük politik işleri vb. şeyleri gerektirmektedir. Bununla birlikte, tüm bunlar sadece aşağı dünyanın tüm varlıkları arasında insanın yetenekli olduğu en esaslı şey değildir.

Aristoteles için en esaslı, odağı en sağlam olan yaşam, felsefi yaşamdır. Elbette o, Platon gibi filozofların başkalarını yönettiğini ileri sürmez. Aristoteles'e göre rasyonel olarak yaşanan politik yaşam, filozofun yaşamıyla neredeyse aynı düzeydedir. Ancak filozofun yaşamı sadece insani değil, ilahidir. Neden? Çünkü filozof ilahi olanla meşguldür.

Politik yaşamın en yüksek yaşam olduğunu savlamak, insanı dünyanın en yüksek, en üstün varolanı yapmak an-

¹⁴ 1095b, 24-25.

lamına gelir ki, bu da imkânsızdır. Dünyada çok daha mükemmel, çok daha yüksek varolanlar vardır –tanrılar vardır. Tanrılar ne yapar? Tanrılar terimin güçlü anlamıyla *εὐδαιμονες*’tir [*eudaimones*]; bu, sadece onlara aittir ve tanrılar ebedîdir, kutsanmıştır –burada ‘kutluluk’ sözcüğünün yeri vardır. Onların faaliyetlerinde veya yaşamlarında bozucu bir unsur yoktur, yüksek ve alçak olana, kendini bulma veya kaçırma olanağına işaret eden hiçbir şey yoktur. İnsanı bu dünyadaki başka sonlu canlı varlıklardan ayıran şey –özgürlük– ilahi yaşam için eksik olan bir şeydir. Bunun kapsamındaki olumsuzluk yani kişinin kendini kaçırma olanağı bir kusurdur: Bir tanrı kendini kaçırmaz. Bir tanrı kendinde her zaman ilahidir. Özgürlük onu eksik yapardı. Bu yüzden tanrılar her zaman aynıdır. Her zaman gözlerimizin önünde ilahi yaşamdan örnek vardır. Yıldızlar bize ilahi yaşamı gösterirler: Onlar tanrılardır veya daha doğrusu tanrılarının bedenleridir. Tanrılar kendilerinde sadece ilahi, duragan, ebedî olanı yapabilirler. Hangi anlamda ‘yapmak’? Yaşamları bir faaliyet olmalı ancak zaten amacına ulaşmış bir faaliyet olmalıdır. İnsan, kendini aralarında oluşturmak için keşfetmesi gereken, ilkeler doğrultusunda yaşadığı için; tanrılarının faaliyeti, amacına ulaşamayan insan faaliyetinden farklıdır. İnsan yaşamı, ilahi yaşamın bir belirtisini saklar. İlahi yaşamın ne anlama geldiğini bu belirti zemininde anlarız. Bu daimi bir tinsel temaşa yaşamıdır.

Aristoteles ilahi olan hakkındaki bu düşüncesini birden çok defa, anlamlı biçimde ifade etmeye çalışır. Bunun en yoğun ifadesini *Metafizik*’in [7, 1072b] Λ kitabının bölümlerinden birinde bulmaktayız; Aristoteles burada yaşamın, *ζωή* [*zoe*], ilahi olana ait olduğundan söz etmektedir. Oysa bu sözcüğün anlamını zaten biliriz. Aristoteles insan yaşamının biçimlerinden söz ederken, *βίος* [*bios*] yani ‘yaşam tarzı’ terimini kullanmaktadır; oysa *zoe* yalın bir tarz değil ancak bu tarzın üzerinde durduğu, insanda bu tarz tarafından biçimlendirilen dayanaktır. Öyleyse ilahi olan *bios*’a değil,

zoe'ye sahiptir. Bize sadece önemsiz bir ölçüde verilen bir karaktere, bir ömre¹⁵ (*διαγωγή* [*diagoge*]) sahip olan zoe, ilahi olana aittir. Oysa şayet ilahi yaşam bize, evrendeki en esas, en temel şeyle temas içinde sadece istisnai olarak verilenlerde bulunuyorsa; şayet ilahi yaşam daimi olarak evrenin ana muhtevasıyla, evrendeki bütün varolanların varlığını oluşturan şeyle temaştaysa, bu bizi kesinlikle hayret uyandırıcı bir şeye sahiptir. Şayet ilahi olan daha yüksek bir şeyse, bu daha da hayret uyandırıcıdır. Bu sahiden böyle, *ἐπεὶ δὴ ὧδε*. İlahi yaşam, bizler felsefe yaptığımız, kendimizi düşüncemizin yettiği ölçüde bütünlüğünde evren hakkındaki tasarıya açtığımız sürece kısa bir ân için yaşamımıza verilenin üstündedir. Her şeyin bütünlükte anlarız: Detayıyla değil, her bir şeyi ayrı ayrı değil ancak dünyada olmaklığımızı biliriz, dünyanın belirli bir minvalde bir bütün olduğunu biliriz. Bu anlayışı temel alarak daha fazla nüfuz edebiliriz, daha derine inebiliriz. Bu doğası gereği varlığımızın esasına ait bir şeydir. Çünkü böyle bir şey içsel ve esas olarak bize aittir ve sadece bize, sadece bu hayvan cinsine (başka hiçbir hayvanda yoktur, dünyada başka kimse yoktur, başka kimse bütünü anlamaz) ait olduğuna göre, özümüzde kendimizi anladığımız yerde bu bütünlük anlayışı kusurlu olamaz. Bu esas anlamdaki insan mutluluğu, insanın kendi özü için açıklığının bu veçhesinden mahrum olamaz.

Şimdi, bu üç yaşam türünü incelemiş olan Aristoteles Platon'un eleştirisine gelmektedir. Felsefi yaşamdan söz ederken, kendisiyle ustası arasındaki ortak olan noktalara değinmiştir. İnsanın felsefe yaptığında ve ilahi olanla temasa geçtiğinde yaptığı, zaten varolan ve ebedî olan şeyle ilgilidir, bu Platon'un keşfidir. Ancak bunu, insana özgü çift anlam-

¹⁵ Metnin Fransızca çevirisinde 'dérroulement', İngilizce çevirisinde ise 'course' olarak yazılmış olan *διαγωγή* sözcüğü, *Metafizik* kitabının sonundaki sözlükte 'ömür, gündelik hayat' olarak karşılanmıştır, bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015. Metinde Eski Yunanca'daki karşılığı verildiği için, bu sözcük kullanılmıştır. (Çev.)

lılığında ele almamız gerekir: Bir taraftan insanın özü ebedî olana bir yakınlıkta tutulur, öteki taraftan insan ilahi olanın yanında hayret uyandırıcı bir özerklikte bulundurulur; çünkü insan “sonlu [bir] yaratıcı”dır, insan henüz var olmayanı kuran ve bunu kendisinin oluşturması gereken ebedî olmayan ilkeler doğrultusunda yapan sonlu bir varlıktır. Yaşamın gücü ve özgünlüğü, insanın yaşamında kendini keşfetmesi ve kendine bir biçim vermesinde yatmaktadır. Kendini oluşturma ve kendini keşfetme tek ve aynı bir şeydir. Hâlihazırda orada olan bir şeyle ilgili olmayan ahlaki bir hakikat mevcuttur. Ahlak dünyasında bizler ‘yaratıcıyız’dır. Bu, hakikati kendi hayalimize göre yarattığımız anlamına gelmez. Aksine, ahlaki hakikat aynı zamanda insan için en özel ve onun için en zor olandır. Bu eserin en derin ve en zor sorununu oluşturan şey de budur.

Öyleyse şimdi, felsefi yaşamdan konuştuktan ve Platon ile ortaklıklarına değindikten sonra, Aristoteles eleştirisine gelmektedir: “Geneli araştırmak ve nasıl anlaşıldığını sormak belki daha iyi olacak; her ne kadar böyle bir araştırma yapmak dostlarımız türler dediklerini ileri sürdükleri için güçleşmişse de. Hakikati korumak için alışkın olduklarımızı bir yana bırakmak daha iyi, hatta gerekli görünüyor, filozof olduğumuza göre; her ikisini de sevsek bile, *πρωτιμῶν τὴν ἀλήθειαν*¹⁶ [*protiman ten aletheian*], hakikate öncelik tanımak yerinde olur.”¹⁷

Aristoteles’te böyle duygu yüklü sözler nadiren bulunur. Aristoteles ile Platon arasındaki gerilimin önemi azımsanmamalı ancak düşmanca bir alçaklık gibi de görülmemelidir. Aristoteles’in felsefe yapma kavrayışı bütünüyle farklı olmasına rağmen, ustasıyla diyalogunu koparmamıştır. Her zaman Platon’un kendisine sağladığı materyalle çalışmaktadır. Asıl kopuş, gerçekten kaçınılmazdır, ancak Aristoteles’in

¹⁶ Alıntıya Patočka tarafından eklenmiştir. (Çev.)

¹⁷ 1096a, 10-15.

Akademi'den ayrılmasına yol açan şeyin sadece bu felsefi çekişme olduğuna inanmamak gerekir. Büyük olasılıkla, bu kopuştan çok sonra bile Akademi'de kaldı. Platon'un okulu, İdeler öğretisini desteklemeyen düşünürleri de barındırmaktaydı. Aristoteles'in ayrılışı daha çok, tüm felsefeyi yeni biçimlerle yapmaya başladığı, araştırmacı olarak özerkliğini ortaya koyduğu zaman önemli bir hâle geldi.

İşte, eleştiri şöyle: "Bu savı ileri sürmüş olanlar önce ve sonra geldiklerini söyledikleri idealar ortaya koymadılar, bu nedenle sayı ideasını da kuramadılar,..."¹⁸ –Yani sayıları kavrayan ve kapsayan İdeler. Sayı İdesi yoktur. Bu, İdelerin sayı olmasıyla ilgili değildir. Platon'a göre en temel on İde sayılardır ancak bu bir Sayı İdesinin mevcut olması anlamına gelmez.– "...iyi ise hem nelik hem nitelik hem de görelilik bakımından dile getirilir, oysa bir şeyin kendisi ve varlığı doğal olarak göreliliğinden öncedir (çünkü görelilik bir filize benzer, varlık için rastlantısaldır); o hâlde bunların üstünde ortak bir idea olamaz."¹⁹

Bu argüman ilk bakışta çetin görünse de daha önce söylediklerimizle bir noktaya kadar ilgili olan temel, esas bir argümandır. Bir kez daha tekrarlayalım: İdeler öğretisinin kurucuları, bir 'önce' ve bir 'sonra'nın olduğu yerde, birincinin, ikincinin, üçüncünün, vb. olduğu yerde İdelerin varolduğunu söylemeye yeltenmediler. Bu 'önce' ve bu 'sonra'yı zaman anlamında almamalıyız. Aristoteles varlık,²⁰ nitelik, bağıntı, yeri örnek olarak vermektedir. Bir anlamda bir 'öncelik' ve bir 'sonralık'ın olduğu yerde, Platoncular İdeleri ortaya koymadılar. Aristoteles, Sayı İdesi olmadığını da söyler. Neden? Sayılar söz konusu olduğunda, sadece varsayım seviyesine inmiş oluruz. Platoncular için Sayı İdesi yoktur.

¹⁸ 1096a, 16-19.

¹⁹ 1096a, 20-21.

²⁰ Alıntıların yapıldığı *Nikomakhos'a Etik*'te, ilgili satırda geçen 'ousia; οὐσία' [substance] sözcüğü, metnin çevirmeni Saffet Babür tarafından 'varlık' olarak karşılanmıştır. (Çev.)

O zaman, kendimizi matematiksel sayılarla sınırlandıralım. Matematiksel sayılar için durum nedir? Onların ortak noktaları nedir? İçlerinde evrensel olan nedir? Matematiksel sayıların oluşturulduğu şey, birimler nedir? Matematiksel sayılar belirli bir minvalde sentezlenmiş birimlerden başka bir şey değildir. O hâlde, ortak olan şey bu sayıların üstünde değil, onların içindedir. Birlik ikiden öncedir; ikilik, iki birimden başka bir şey değildir vb. Platoncular ikili, üçlü, üçlülük vb. gibi bir şeyin kökeni sorusunu sorarlar ancak tüm sayılar için ortak bir sayı yoktur.

Aristoteles bunu gerçekleştirir ve bir İde olmayan ortak bir şeyin varolduğunu söylemektedir.²¹ Ortak olanı İdeden başka bir biçimde açıkladığımızda, İde ne işe yaramaktadır? Argümantasyonun devamında, aynı eleştiri daha derin ve daha güçlü bir biçimde yeniden gündeme gelir.

Platoncu İdeler türlerdir [*genre*]. Platoncu İde önce tekilliklerde, sonra cinslerde [*espèce*], cinslerin cinsinde ve en üst cins kadar ortak olan şeydir. Ancak Aristoteles'e göre şayet bu üstün türleri alırsak, kendimizi on kategorinin karşısında buluruz. (Üstün türler kategorilerdir: Bunlar varlık [*substance*], nitelik, nicelik, bağıntı vb.) Oysa kategoriler içerik belirlenimleri olarak kalır. Şayet yaşayan varlık [*substance*], yaşamayan varlık vb. gibi tekil belirlenimlerden soyutlayarak ilerlersek, nihayetinde tastamam varlığa ulaşacağımızı biliriz; varlık nitelik veya bağıntıdan başka bir şeydir. Nitelik görsel nitelik, işitsel nitelik vb. için ortak olan bir içerik belirlenimi olarak kalmaya devam eder.

Bununla birlikte, genellik²² sorununu bitirdik mi? İde için *genus* ve *genus maximum*, en yaygın olan, olabilir diyelim. Peki, genellik sorununun sonu bu mu? Hayır, zira hâlâ bu türlerin hepsi hakkında şunu söyleyebiliriz: O ...*dır*. Bun-

²¹ Krş. 1096b, 25: "Öyleyse iyi bir tek ideaya göre olan ortak bir şey değildir."

²² 'Genellik' [*généralité*] ve 'genel' [*général*] olarak karşılanan sözcükler 'katholou' sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır ve yaygın olarak 'tümel' olarak da karşılanır. (Çev.)

ların hepsi ...dır: Varlıktır [*substance*], niteliktir vb. Oysa hem varlıktır [*substance*] hem niteliktir ise, türden çok genel olan vardır: Belirleyici ‘dır’. Tò ôv türden daha geneldir. Tür, genellik sorununu çözmez. Ama genel olanın sorununu çözmüyorsa, bize ne yararı vardır?

Neden Aristoteles töze, niteliğe, bağıntıya sahip olduğumuzda bire, ikiye, üçe, bir önceliğe ve bir sonralığa benzer bir şeye sahip olduğumuzu söylemektedir? Buradaki analogi, ortak olan şey nedir?

Niteliğin olması için önce varlık [*substance*] olmalıdır. Önce varlık sonra nitelik gelir, ardından niceliğin doğrudan varlıkla mı yoksa nitelikle mi ilişkili olduğunu ölçebilirim. Nicelik hem nitelik hem de varlıkla ilişkili olabilir, varlık ve niteliğin kendisinden önce geldiğini varsayar. Böylece bir silsile düzeni gibi bir şeyim oldu, birinciye, ikinciye vb. sahip oldum. Aristoteles şöyle devam etmektedir: “Ayrıca varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim ne olduğu olarak, ... nitelik olarak, ... nicelik olarak, ... görelilik olarak, ... zaman olarak, ... yer olarak ... ve bu gibi...).”²³ İyi, kategorilerin üzerinde duran ve kendi genelliklerinde *summa generanın* ötesine geçen genelliklerden ortaya çıkar. Genellikler öteye geçer; Skolasitikler bunların *transcendere* olduğunu söyler ve böyle yüklemeleri aşkın olanlar [*transcendants*] olarak adlandırırlar. Aşkın olanlar sorunu, Platon ve Aristoteles arasındaki tartışmanın doğasıyla bağlantılıdır. Platonculuğa, İdelerin mevcudiyetine karşı en temel argümanlardan bazıları, aşkın olanların alanından elde edilmiştir.

Bununla birlikte, öncelikle kesinlikle cüretkâr olan iyi yaşamın bu felsefenin ayırt edici zemini olduğu yönündeki varsayımını öne sürerek bu eleştiriyi, bu oturumun başında sorduğumuz soruyla bağlantılı olarak ele almak bizi ilgilen-

²³ 1096a. 23. –Buradaki alıntı için kullanılan S. Babür çevirisinde ‘ne olduğu’ ifadesi ‘substance’ın, ‘görelilik’ ifadesi ise bu metinde ‘bağıntı’ olarak karşıladığım ‘relation’ sözcüğüne karşılık gelmektedir. (Çev.)

dirmektedir. Aristoteles'in Platon eleştirisi, İdeler hakkındaki eleştirisinin bir sonucu mu; yoksa İdeler hakkındaki eleştirisi, Aristoteles'in pratik alanı, insan yaşamı alanını Platon'dan farklı olarak görmesinin bir sonucu mudur?

Yataylığa geçişin temeli, insanın henüz burada olmayan bir şeyi yaratan, olumsal şeyleri özgür olarak yaratan ve bunlarda kendisini yaratan ve bilen bir varlık olduğu gerçeğinde aranmalıdır. Aristoteles'in düşündüğü insan varoluşunun hareketi farklıdır; *βίος ἀπολαυστικός*'un [*bios apolaustikos*] sığılıklarından yola çıkarak sadece alçalmak için, yeryüzüne ve gerçekleşmeye, edime, tekil ve olumsal şeylere doğru yeniden dönmek için *βίος θεωρητικός*'un [*bios theoretikos*] tepelerine kadar yükselen bir harekettir. Ve iyinin çok sesliliği –iyinin insanın yöneldiği hedefin, hâlihazırda orada olacak olan zorunlu ve ebedî bir İde değil ancak mutluluğun ne olduğu hakkında birbirine benzemeyen kavrayışlar arasında dağılmış bir şey olduğu– asla bir İde'de toplanamayacak bir genelliği saklar. Bu farklı yaşam hareketi kavrayışını farklı bir felsefe, farklı bir ontoloji ve de elbette Platon'ununkinden farklı bir politika izler.

Bu şeyler neden bu kadar ayrıntılı incelenmektedir? En başından kendimize koyduğumuz görev, tarihin başlangıcı üzerine düşünmektir. Oysa tarih Avrupa tarihidir, başka bir yerin değil. Dünyanın geri kalanı yıllıkları, tarihyazımını bilmekte ancak evrenselleşmeye açık birleştirici bir misyonun sürekliliğini bilmemektedir. O hâlde Avrupa tarihinin kaynağında ne vardır? Avrupa'nın şimdiye kadarki hasretinin tamamını düşünüm olarak değerlendiren bir düşünce yani ruhun bakımı düşüncesi olduğundan söz etmiştik.

Ruhun bakımı düşüncesi, ilk biçimini Platoncu öğretilerde almaktadır. Aristoteles'in düşüncesi ise ikinciye temsil etmektedir. Bu, Avrupa geleneğinin dayandığı, bin yıldan uzun bir süre beslendiği şeyin Aristotelesçi düşünce olduğu ölçüde bizi ilgilendirmektedir.

Anlattığımız her şeyin sadece ideologların yanılsaması

olduğuna, gerçekte felsefenin sadece uyum içinde zayıf bir destek sağladığı içkin yasalar tarafından yönetilen bazı ekonomik süreçlerin ortaya çıkışına tanık olduğuna itiraz edilebilir.

Yine de bana, tarihin insan edimleriyle ilgili olduğu yadsınamaz gibi geliyor. Oysa insan edimleri, ekonomik olarak veya başka bir minvalde yönlendirilmiş bir eylem biçimini almaktadır. Bu anlaşılabilir bir etkinliktir. Kendini bütünüyle anlayamayabilir, kendilik anlayışından kaçabilir veya bundan uzaklaşmaya gayret edebilir ancak bu davranışların tümü anlamının moduslarıdır. Bizim için, en başından beri filozoflar için olan şey birbirini anlayan varlıkların eylemi olarak insan eyleminin yerleştiği zemini çözümlemektir –ek-sik moduslarda bile olsa.

[TARTIŞMA]

Aristoteles'in İdeler hakkındaki eleştirisinden sadece bir noktayı çözümledik. Bu konu hakkında Aristoteles'in bir dizi eleştirisi vardır ancak saat ilerlediğinden ve sizler için de yeterli olduğunu düşündüğümünden, geri kalanını bir dahaki sefere bırakmak daha iyi olacaktır. Şayet herhangi bir sorunuz varsa yine de sizden duymak isterim; muhtemelen kendimi yeterince açık ifade edemedim.²⁴

Soru. – Aristoteles'in düşüncesinin etkisinin Avrupa'da bin yıldır kendini hissettirdiğini söylemek gerçekten doğru mu? Şayet hesaplarsak, Aristoteles'in Ortaçağdaki yükselişi, Sorbonne'a girmesine izin verildiği anda başlar ve Rönesans ile sona erer; ki bu da en fazla iki yüz veya iki yüz elli yıl eder. Elbette bu, hâlihazırda ideolojikleştirilmiş, zorunlu, akademik [bir] öğreti olarak Aristotelesçilikten söz etmektedir ve sizin bunu böyle anlamadığınıza kuşku yok. Ancak Ortaçağdan önceki her şey, daha çok Aziz Augustine aracılığıyla, Platonculuktan kaynaklanmaktadır.

Patočka. – Aristoteles'in doğrudan etkisinin, alımlanışının 13. yüzyıla kadar ortalıkta olmadığı doğrudur. Ancak Yüksek Ortaçağda Platonculuktan anlaşılan Yeni Platonculuktur ve bu Platon'dan olduğu kadar, Aristoteles'ten de beslenmektedir. Ayrıca Geç Antikitedeki Helenistik felsefe Aristoteles'e dayanmaktadır. Posidonius'ta veya Panaetius'ta, Cicero'da ve bütün bu gelenekte Aristoteles her zaman kendini göstermektedir. Sadece onun açıkça ne

²⁴ Bu paragraf İng. çeviride yer almakta ancak Fr. çeviride yer almamaktadır. (Çev.)

düşündüğü değil ama o atmosfere ne kattığı da önemlidir. Hepsi bu kadar da değil. Sonrasında Aristoteles hasımlarında, onu aşmaya çalışanlarda yaşamaya devam etmektedir; öncelikle doğa bilimlerinde. Daha sonra politik öğretisinin, poetikasının ve ahlakının yaşamı da devam etmektedir; Hristiyan *ethos*u ve Hristiyan içselleştirmesinin dönüşümlerine uğramış bir biçimde. Özgür varlık ve pratik akıl hakkında modern düşüncemiz bile Aristoteles'e borçlu olduğumuzu şeyi anlamalıyız. Aristoteles'in doğa bilimlerinin temel kavramı anlamında sadece *phusis* olmadığını; onun etkisinde belirleyici olanın sadece Aristoteles'in fiziği olmadığını anlamalıyız. Bu *phusis* düşüncesinin Aristoteles'in etik düşüncesini de belirlediğine kuşku yoktur. Bu, onun tasarladığı insan özgürlüğü kavrayışının en hassas noktalarından biridir.

Ancak Aristoteles sadece bir çözüm değil, öncelikle bir sorundur. Gotik bir katedralin Antik unsurları Antik peristil unsurlara göre ne anlama geliyorsa, Aristoteles'in Skolastik kavranışı da tarihin tortularından azade, gerçek, tarihî Aristoteles'e göre öyledir. Skolastik kavrayış, sorunun bastırıldığı kavramsal bir sistemleştirmedir. Modern filolojinin veya filolojik yönelimli tarihyazımının tarihselliği anlaması anlamında, tarihî olarak yönlendirilmemiş olan Ortaçağ her yorumu sistematik biçimde kavramıştır. Ortaçağ yorumcuları bizzat, Aristoteles'in yapıtlarını, Aristoteles'in düşünce çalışmalarının sadece tortusunu temsil eden bu belgeler bütünü –zira bunların çoğu tamamlanmış yapıtlar değil, dersler için alınan notlar, sürekli gözden geçirilen ve tamamlanan notlar ve okulun ihtiyacına göre, dış bakış açılarına göre sınıflandırılmış mevcut birkaç tamamlanmış yapıt– zorunlu olarak sistematik bir bütün yapmak için birleştirir. Ortaçağ yorumlarının çoğu takdire şayandır. Bunlardan sadece birkaç tanesi, Aristotelesçi kavramlarla ilgili bazen sabırlı ve uygun bir çalışma ortaya koyar; söz konusu olan kavramlar çoğunlukla yeniden yorumlanan veya anlamı kayan kavramlardır. Bugün gördüğümüz gibi, modern filoloji

bilimi tarafından görüldüğü gibi tarihî Aristoteles öyleyse Skolastiklerin savladığından çok uzaktadır.

Elbette tek başına filoloji, felsefi anlamda Aristoteles'i bize açmaya yeterli değildir; materyali inceleme yöntemlerinde bilgi olmadan kullanılan anahtarlar, birden fazla açıdan eleştiriye gerektirmektedir. Örneğin Aristoteles'in bir Platoncu olarak başlayıp, sonunda İskenderiye bilgeliğine model teşkil edebilecek empirik bir bilge hâline geleceği yönündeki evrimci yoruma, bir zamanlar modern Aristoteles anlayışının billurlaşması olarak kabul edilen Jaeger'in çalışmasının²⁵ kılavuz ipini sağlayan bu yorumun kendisine, çok kritik mesafeleri muhafaza etmenin gerekli olduğu, insan düşüncesinin (speküasyondan yola çıkarak, soyutlama yoluyla pozitif olgulara kadar giden) evrimi hakkındaki pozitivist bir şema tarafından yol gösterilmektedir.

S. – Hâlihazırda bahsetmiş olduğunuz için, *Metafizik* Λ hâlâ Aristoteles'in erken dönem çalışması olarak kabul görüyor mu, yoksa bu görüş zaten terk edildi mi?²⁶

P. – Bildiğim kadarıyla, Λ hiçbir zaman onun erken dönem çalışması olarak görülmedi. Lambda'da daha geç bir döneme ait astronomik şeylerle ilgili işaretler mevcuttur. Ayrıca *Fizik*'ten alıntılanan parçalara sahiptir ve böylelikle *Fizik*'i (esasinda *Fizik* muhtemelen Akademi'den gelmektedir) varsayar ve o zaman orada teoloji de vardır. Λ aslında tamamen bağımsız bir çalışmadır ve bugün sahip olduğumuz biçimiyle kesinlikle Aristoteles'in geç dönemine ait bir çalışmadır.

S. – Son oturumda Aristoteles'in felsefesinin *de facto* mağaraya geri dönüşü temsil ettiğini ve bu açıdan Platoncu olmadığını söylediniz. Bana kalırsa, tam tersine, mağaraya geri dönüş bu felsefenin tam olarak Platoncu veçhesidir.

²⁵ W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seine Entwicklung*, Berlin, 1923.

²⁶ Bu soru ve bu soruya verilen yanıt İng. çeviride yer almakta ancak Fr. çeviride yer almamaktadır. (Çev.)

P. – Sizi anlamadım. Bugün Aristoteles'te mağaraya geri dönüşün ne olduğunu açıklamaya çalıştım. Her şey mağaranın içindedir. Bu mağara Platon'un düşündüğünden çok daha zengindir. En azından mağaranın kısmen dışında ilahi olanın da olduğu doğrudur; her ne kadar Aristoteles'te bu ilahi sorun çok tartışmalı olsa da. Ancak mağaraya geri dönüş Platoncu geri dönüş değildir. Platon filozofu mağaraya geri indirmeye zorlamaktadır, çünkü o kendini ilahi yaşama adamasına rağmen, herkesin, toplumun iyi yaşamından sorumlu olmaya da devam etmektedir. Aristoteles bu nedenle mağaraya dönmemektedir, onunki zorunlu bir geri dönüş değildir. Kimse filozofu toplumla ilgilenmek için geri indirmeye zorlayamaz. Bir yurttaş olarak değil, bir filozof olarak mağaraya geri dönmelidir.

S. – Felsefi yaşamın ilahi şeylerle meşgul olmasına rağmen mi?

P. – Evet, buna rağmen ve bununla birlikte.

S. – Ancak bu geri dönüşün nedeni Platon'da da nesnel bakımdan ontolojik değil midir? Yani kendimizi en yükseğe vakfedebilmek için bu dört şeyi muhafaza etmemiz ve böylece bu aşamalı oluşu da elde tutmamız gerekmektedir ve bunu ancak bu yolla yapabiliriz...

P. – Evet, ancak tüm aşamalarıyla birlikte felsefi hareket aşağıdan yukarıya dikey olarak yönlendirilir, Aristoteles'te ise böyle değildir.

S. – Aristoteles'te yukarı yönlü hareket kuşkusuz bu nedenle bir varsayımdır.

P. – Kuşkusuz, sadece Aristoteles Platon'da ruhun bakımıyla gerçekleştirilen yukarı yönlü hareketin, filozofun üzerine düşünmesi gereken somut hareketin sadece bir parçası olduğunu, henüz orada olmayan, olumsal bir şey yaratan özgür varoluşun somut hareketinin sadece bir parçası olduğunu düşünür. Biz 'henüz olmayan' şeyden söz ettiğimizde, zamanı iştiririz. Platon ve Aristoteles zamanında ise sonsuzluğa istinaden sadece olumsuzlama işitilmektedir.

S. – Platon’da hâlihazırda orada olana, ebedî olana dikey yönelimin insanı kendi özgürlüğünden yoksun bıraktığını söylediniz. Bu yönelimin kendisi zorunlu mudur? Platon’a göre insanın onu seçmeme, ebedî olana yönelmeme olanağı var mıdır?

P. – Elbette bu olanak var.

S. – Öyleyse özgür-olmayan değil mi?

P. – Hayır. Platon’un da özgürlük sorununu bildiğini bu yüzden söylemiştim. İnsan her zaman şu iki fundamental olanak içindedir: ya yukarı doğru ya da aşağı doğru gidecek. Ya yoğunlaşacak ve bir hâline gelecek, tıpkı *Gorgias*’ta Sokrates’in kendisiyle çelişmektense, her türlü [sıkıntıya] katlanmayı tercih ettiğini, böylece bir olmamasını veya bir olmanın kendisiyle çelişme olmadığını söylemesi gibi. Bu ilk harekettir: yoğunlaşmak, etkili bir birim hâline gelmek. Oysa gerçek anlamda bir hâline gelirim, her bir *λόγος*’mi, her bir görme biçimimi, esas görüşlerimi ne zaman istersem savunabilmeliyim. *Λόγος* kıpırdamayacak, kaçmayacak, benim için neyin bir son, iyi vb. olduğu hakkında tartışmalar sırasında kendini değiştirmeyecek. Bu konuda, ruhun bir biçim alıp almadığını veya tam tersine bozulup bozulmadığını ortaya çıkaran, *ἐξέτασις* pratiği yapılmaktadır.

İnsanın kendini ‘kötü sonsuz’a teslim ettiği bozulma, [bir] başka harekettir. Her arzu, her zevk her zaman daha fazlasını ister ve sınır tanımaz. *Gorgias*’taki Kallikles figürü bunun bir örneğidir. Sokrates’e şunu söyleyen kişidir: Zavallım, böyle yaptığın gibi davranmaya devam edersen seninle alay etmek isteyecek olanların kaprislerine maruz kalacaksın, mahkeme önüne sürükleneceksin ve sonun fena olacak vb. Sokrates ona aslında, gerçekçi bir politikacı olmaktan çok, bir tiran, başıbozuk, kendisini kontrol edemeyen; yaşamı, içine koyulan her şeyin döküldüğü Danaos Kızlarının delik kabına benzeyen sefih bir adam olduğunu göstermektedir.

Yaşamın bu iki tür karşıtlığı, Platon’da zaten ortaya konmuş olan *βίος* [yaşam] sorunudur. Bu, *βίος*’nin [yaşamların] her biri özgürlüğün yapıtıdır, her birinde ben ne isem onu

yapan benim. Şayet yoğunlaşırsam gerçekten sağlam, karşıt durumdakinden daha fazla bir şey olurum.

S. – Aristotelesçi kavrayışta bizim yaptığımız [bir şey] olarak gördüğü iyiliğin, bu hakiki iynin bilinmemesinden, ona olan yabancılaşmadan kaynaklandığı, bu Platoncu bakış açısından söylenebilir mi?

P. – Aristotelesçi kavrayış zevk, hususi [bir] hırs ve topluma hizmet gibi iyiliklerin en yüksek iyiyle aynı seviyede olduğunu da hiçbir zaman ileri sürmemektedir. Aristoteles sadece bunun henüz orada olmadığını, insana önce olmadığını ancak yaşamının hareketiyle iyiyi keşfedenin insan olduğunu, hiçbir İdenin onu bu arayıştan ayrı tutamayacağını söylemektedir. İde iynin ne olduğunu bilmek için ihtiyaç duyduğumuz bir ölçü olmaktadır. Platon'un tüm sorunu, alttaki dünyanın geometrik olmayan şeylerini ölçme olanağımızın koşulu olan geometrik ölçülere benzer yaşamın bir ölçüsüne ihtiyaç duyacağımız tezinden kaynaklanmaktadır. Geometrik şekiller çevreleyen dünyadaki nesnelerin biçimlerini her zamankinden daha belirli tanımlamaya olanak verir. Geometrik şekiller her ölçü gibi kesindir ancak ölçümle ölçülen şey kesin değildir. Eylemimiz için buna benzer bir şeye ihtiyacımız vardır. Aristoteles şöyle demektedir: Benzer bir şeye ihtiyacımız olduğu doğrudur ancak bunu bize İde vermemektedir. Bu bizim kendi görevimizdir.

S. – Bu gerçekten de Platoncu bir çerçevede kalmaktadır. Bu görev, Platon'da ya yukarı doğru bir çaba ya da bozulmayı tercih etme olanağıyla işaret edilenle aynıdır. Bu seçim aslında İde tarafından belirlenmiştir.

P. – İde tarafından değil, İde'ye meyilli hareket tarafından belirlenmiştir. Aristoteles bu hareketi reddetmemektedir ancak Platoncu hareketi onun sadece bir parçası olarak yorumlamaktadır.

S. – Doğal olarak, Platon insanın konumu bakımından bunu başka türlü yorumlayamaz. Ancak insanın içinde bulunduğu olanaklardan oluşan çerçeve düşünülürse, Platon-

cu sınırlama çizgisi Aristoteles için de belirleyici olarak kalmaktadır.

P. – Kuşkusuz, tarihî olarak haklısınız ancak bu, felsefi olarak ihtilaflı bir nokta.

S. – Ama ben bunun sadece tarihî bakımdan olmadığını düşünüyorum.²⁷

P. – Her hâlükârda Aristoteles, Platon’un görmediği bir şeyi görmektedir. Düşünce tarihinde insan eylemi sorunu- nu göz önünde bulunduran ilk kişi Aristoteles’tir! Burada en önemli olan, Aristoteles’in insan eyleminin kör bir nedensellik olmadığını görmesidir. Bu modern bir kavrayıştır. Aristoteles, [bir şey] yaptığımızda, eylemimizin hakikat sorusunu getirdiğini bilmektedir. Aristoteles, Platon ve eski çağ düşünürleri için hakikat nedir? Hakikat onlarda, bizim için olduğu gibi, bir beyan değildir. Beyan, Yunanlar’ın *ἀληθεύειν* [*aletheuein*] dedikleri şeyin sadece bir cinsidir. Aristoteles *ἀπόφανσις*’in bir *λόγος*, anlam yüklü bir söylem, *ἐν ᾧ ἀληθεύειν καὶ ψεύδεσθαι*, doğru konuşma veya olduğundan başka türlü konuşma özelliğine sahip bir söylem olduğunu ifade etmektedir. ‘Doğru konuşma’, *ἀληθεύειν* ile ne anlaşılmalıdır? Bir şey hakkında bir şey söylediğim zaman, örneğin “Bay X buradadır, kendisi aramızdadır.”, bu şayet hepinizin önünde, bir kuşkuyu gidermek için söylediğim bir şeyse bir anlam kazanacaktır. Yahut biri bana telefon ederse ve ona “Bay X aramızdadır.” dersem; telefondaki Bay Y onu görmez, sadece Bay X’in buraya gelmek için çıktığını bilir ve böylece ben de onun bildiklerine bir şey daha eklerim, ona buradaki durumu açmış olurum. *Ἀληθεύειν* belirli bir bakış açısında belirsiz olan bir şeyi açığa çıkarmak veya belirli bir bağlamda açığa çıkarılmış olana vurgu yapmaktır.

Ahlaki sezginin açtığı şey nedir? Bu, kişinin kendini anlaması, olduğum şeyin örtüsünü kaldırmaktır. Üstelik bu benim en uygun yapıtımdır, bu görevi benden kimse ayrı tutamaz, kimse bu görevin yükünü hafifletemez. Bu örtü-

²⁷ Bu cümle İng. çeviride yer almakta ancak Fr. çeviride yer almamaktadır. (Çev.)

yü kaldırma işi, kendi kendime bakmaktan ibaret değildir. Bunu henüz orada olmayan bir şey yaratacak minvalde hareket ederek gerçekleştiririm. İşte Aristoteles'in düşüncesi budur, eylem hakikatin bir modusudur.

S. – Platoncu alternatif çerçevesinde.

P. – Bu önemli değil.

S. – Aristoteles için değil.

P. – Genel anlamda, bizim için, Platon'da bu olmadığı için.

S. – Bununla birlikte, Platon'da da herkesin kendi yaşamı için uygun gördüğünü yapma olanağı vardır.

P. – Sadece, hâlihazırda olanın çerçevesinde.

S. – Evet ama aslında herkes onu kendinde yeniden açığa çıkarmalıdır.

P. – Gerçekte bu insan eylemi değil, sadece insan eyleminin ölçüsüdür. İşte temel fark budur.

S. – Bunu yadsıyamam. Değişen şey basitçe bakış açısıdır. Aristoteles bütün sorunu eylem açısından görmektedir.

P. – Evet, istediğiniz takdirde Platon'la bir ilişki her zaman bulunur. Başından beri belirtmeye çalıştığım şey buydu. Ortak olan, ruhun bakımındır. Aristoteles'te bu terim kendisini göstermez, terim Platon'undur; ancak Aristoteles bu terimin çizdiği şeyden yola çıkar ve o olmadan, en esas anlamda üzerine kurulu olduğu bu içsel hakikatin aydınlatılmasını anlamak gerçekten imkânsız olurdu.

Elbette, Aristoteles'te daha birçok başka şey vardır ancak bu, daha fazla açıklama gerektiren *phusis* öğretisi tarafından özellikle karmaşık bir hâl almaktadır. Şu ân size yaptığım sunum çok geleneksel değil. Üsluplardaki farklılıklara rağmen her iki durumda da sorunu göstermeye, harekete geçmek zorunda olduğumuzda ve bunu nasıl yapacağımızı bilmediğimizde, kimsenin bizi bu sorumluluktan uzaklaştıramadığı ve görevimizin yükünü hafifletmek için kendimizi bundan kurtarmamızın meşru olmadığı durumda felsefenin başlangıcını varoluş [*existence*] hareketi açısından görmeye, onların modern anlamda filozoflar-teorisyenler yani bir yı-

ğın bilgi ve düşünce biriktirmiş bilgeler olmadıklarını, daha çok *πῶς βιοτεύον* sorusu tarafından, yaşamın temel sıkıntısıyla kendilerini ifade etmeye yönelik yaşamsal zorunluluk tarafından gırtlaklanmış insanlar oldukları gerçeğini gözden kaçırmadan görmeye çalışıyorum. Bu insanlar bu konumdan felsefe yapmaktadır. Bizim ‘akademik’, üniversitedeki felsefe ile Akademidekiler’in felsefesi arasındaki benzerlik de tamamen yüzeyseldir.

S. – Şayet sizi doğru anlıyorsam bu noktada Aristoteles’i Platon’un karşısına koyan şey, Platon’da bu hareketin hâlihazırda verilmiş olanın, hâlihazırda varolanın çerçevesinde veya temelinde olmasında aranmalıdır; Aristoteles’te ise henüz olmayan ve onun aracılığıyla kendimizi kendi kendimize bulduğumuz bir şeyin yaratıcı bir keşfini oluşturmaktadır. Öyleyse, Aristoteles genel doğruluk [*rectitude*] ölçütünü nerede bulmaktadır?

P. – Gördüğünüz gibi, sorun tam da burada.

S. – Bu problem Platon tarafından çözülmüştü mi?

P. – Evet ama Aristoteles’e göre kötü [bir çözümdür] bu. Böyle bir çözüm, kendi ayaklarımızın üzerinde durmak demektir. Platon’un öğretisi, ruhun hareketi deneyimine, ruhun *τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν* olarak, kendi kendine hareket eden bir şey olarak deneyimine dayanmaktadır. Gerçekleştirdiği hareket *ἐξέτασις*, kişinin kendini incelemesidir. Bununla ya kendine bir biçim verir ve varlığını yükseltir ya da bu incelemeye dayanamaz ve varlığını aşağı çeker. Sokrates hakkındaki düşünüm bu deneyime kaynaklık etmektedir. İde-ler öğretisinin başlangıcı buradadır; burası, onun temelidir. Bu arada Platon’un Aristotelesçi eleştirisi, diyaloglardaki Sokrates’in tasvir ettiği gibi, bu hareketin tamamlanmamış, yetersiz olduğunu, insanın karakteristiği olan ve onu geri kalan tüm varolanlardan ayıran etkin eyleme yol açmadığını söylemekten ibarettir.

S. – Bu hareket tüm veçheleriyle detaylandırılmamış olmasına karşın, Aristoteles’i meşgul eden şeyi olanaklı kıldığı söylenemez mi?

P. – Tabii, söylenebilir. Sürekli aynı yere geri dönüyoruz. Platon olmadan Aristoteles imkânsız olurdu; her bakımdan. Aristoteles'in öyle veya böyle Platon'dan türetilmemiş tek bir kavramı yoktur. Örneğin burada ebedî olan ve değişime tabi olan arasındaki karşıtlık ile bu sonuncu [değişime tabi olan] alanın içindeki karşıtlık, ebedî ilkelere sahip olsun veya olmasın bu alandaki karşıtlık ve tüm bunların ortasına yer alan insan. Ayrımlar Platoncudur ancak burada Aristoteles Platon'un görmediği bir şey görmektedir.

S. – Bana göre Aristoteles, her bir bireysel insan kararının olanaklarını gerçek anlamda derinlemesine detaylandırmış gibi görünmektedir.

P. – Hiç de değil! Aristoteles'in yaptığı sadece detaylandırma değildi, Platon'un yapacağı projedeki bir şeyin detaylandırılması da değildi. Bu, bir satranç oyuncusunun, rakibinin yapmayı düşündüğü şeyi tahmin etmesi ve aniden tamamen zıt bir sonuç çıkarması gibi, yeni bir vizyondur.

S. – Aristoteles'in bunun bambaşka bir şey olduğunu söylediğini biliyorum, ancak...

P. – Ama bu bir gerçek. Platon'da bu yoktur.

S. – Evet, yoktur. Platon yönelmişti...

P. – Bu, Platon'un yaptığının bir detaylandırılması değildir. Bu bambaşka bir kavram. Platon'un miadı İdeler öğretisiyle birlikte dolmuştur. Bu öğretinin tamamen kullanım dışı kaldığını söylemiyorum. Ancak Aristoteles'in gördüğü sorun bakımından hiç işe yaramaz. Aristoteles bize bambaşka bir felsefe diyarı açmaktadır.

S. – Daha önce söz ettiğiniz bir noktayı tam anlayamadım. Avrupa tarihinden başka bir tarih olmadığını söylemeniz dayanağı nedir?

Bir geçmiş olan, hatta böyle açık bir biçimde anlaşılan bir geçmiş olan başka uygarlıkların da olduğunu söylemeye gerek yok. Örneğin Çin çok eski bir tarihyazıcılığına sahip. Ancak bu uygarlıklardan her biri kendi için bir dünyadır. Çin uygarlığını anlamak için, onun kendine özgü ilkelerine nüfuz etmemiz gerekmektedir ve buraya bir kez girdik mi

onun içinde kilitli kalırız. Avrupa olarak Avrupa'nın karakteristiği, kendine özgü ilkesinin genellik olmasıdır.

Bana göre Husserl, diğer tüm uygarlıklarda insanın kendini, yaşamını, özünü ve alışkanlıklarını bir mitosla, bir gelenekle özdeşleştirmek zorunda olduğunu ileri sürmekte haklıdır. Bu uygarlıkları anlamak için geleneklerinin sürekliliğine dalmak, onda asimile olmamız gerekmektedir. Aynı şey Avrupa için geçerli değildir. Avrupa uygarlığının ilkesi *-grosso modo-* iki kere iki dört olduğu için herkes Avrupa uygarlığını anlar. Bundan belirli [bir] süreklilik ve evrenselleştirme olanağını doğmaktadır. Başka uygarlıkların genelleştirilmesi olana [olan şeye] içe bakışın ilkesini değil, sadece böyle [bir] geleneğin ötekilerin pahasına yayılmasına işaret etmektedir. Gelenek üzerine kurulu öteki uygarlıkların hepsinden farklı olarak Avrupa *vizyonu*, içe bakış anlamında sezgiyi temel almıştır. Elbette bizim burada ilgimizi çeken şeyle ilişkili olarak, bu mutlak olarak değil ancak *a fortiori* veya *a parte potiori* sayılır. Hristiyan geleneği veya klasik edebiyat geleneği sahiden gelenektir. Yine de Avrupa uygarlığının genelleşmesine olanak tanıyan en karakteristik özellik olmaya devam eden içe bakış, belirli sorunların devamlılığının yanı sıra, köken alanının ötesine belirli bir nüfuz etme modusu anlamına gelen teknoloji, teknik vb. gibi sonuçlara olanak tanımaktadır. Yaşamdaki sorunların hepsinin bu içe bakış açısından tanımlanması ve bunu takip eden mantıki gelişme olanağı, Avrupa tarihinin kendine özgü biçimini belirlemektedir. Burada sorun yok demiyorum, ancak bu nedenle Avrupa içe bakış açısından öteki uygarlıkları değerlendirmek olanaklıdır, ancak tersi olanaklı değildir.²⁸

S. – Bunu anlıyorum, yine de sorgusuz sualsiz, tarihselliğin bu açıklık veya evrensellik ile özdeşleştirilebileceğini sanmıyorum.

P. – Tarihsellik, hayır.

S. – Diğer taraftan, bu öteki dünyaların hareketsiz oldu-

²⁸ Bu cümle İng. çeviride yer almakta ancak Fr. çeviride yer almamaktadır. (Çev.)

ğu veya kendilerini tekrarladıkları, mitosun beslendiği tek kaynak olmaya devam ettiği izlenimine sahip değilim.

P. – Evet, kesinlikle haklısınız, benim demek istediğim şey de bu değildi. İnsanın tarihle ilgili bir varlık olduğu, her uygarlığın kendi tarihiyle ilgili olduğu, her birinin geliştiği kesindir. Ancak alışmış olduğumuz minvalde eklenerek süregelen tarih –Antikite, Ortaçağ vb.– başka uygarlıklara yansıttığımız kendine özgü olarak Avrupalı bir şeydir. Biz bunları Avrupa ölçütüne göre ölçeriz, başka türlü yapamayız. Bu nedenle ve bu anlamda tarih bana Avrupa tarihiyle özdeşleşmiş olarak görünmektedir.

Öteki uluslar, Avrupa’nın kendi şemasını ve kendi tarih kavrayışını onlara ‘dayatmış olduğunu’ genellikle fark etmezler. Az çok edilgin olarak kabul ettiler ancak bir anlamda onlara şiddet uygulandığı da gerçektir. Bu uygarlıklarda az önce sözünü ettiğim anlamda tarih başlangıçta ve kendiliğinden mevcut olamaz.

Tezimiz şöyledir: Evrensel tarihin kendi kaynağını bulduğu Avrupa Tarihi –zira modern teknoloji aracılığıyla dünya çapında, gezegen uygarlığının doğduğu Avrupa uygarlığıdır– sadece ruhun bakımı dediğimiz odaktan anlaşılır olabilir. Bu anlamda tarih, Avrupa’nın tarihidir.

S. – Varlık dinamiğinin anlaşılması olarak tarihin Avrupa’ya özgü olduğunu, bu dinamik hakkındaki anlayışımızı bir nevi başkalarına dayatmaya çalıştığımızı söylüyorsunuz...

P. – ‘Varlık dinamiği’ –ben bunun çok fazla olduğunu düşünüyorum. Bunun tarihî sonuçlarını başka uluslara dayatmaya çalıştığımızı söyleyeceğim; bizim geleneğimiz bir içe bakış geleneğidir, saf gelenekçiliğin veya sadece onun tarafından özümсенirsek anlaşılabilir bir şeyin geleneği değildir. Bana göre bu belirgin bir farktır. Avrupa uygarlığı soyuttur. Avrupa tarihinin genelleşmesine olanak tanıyan şey de budur.

Bu çok tartışmalı bir üstünlüktür. İnsan sürekli bir bi-

çimde sorgulayandır, sorunludur. Modern hiperrasyonalist Lévi-Strauss'u düşünelim. Kitaplarında ifade edilen tutum, esaslı bir kuşkuculuktur. İnsan Neolitik dönemde kalsaydı ne olurdu diye soruyor. Bu, uygarlığın yol açtığı tehlikeyi bilmeksizin, insanın kendini doğada yüksek bir manevi seviyede tutmasına olanak tanıyacak bir *ἀκμή* [akme], norm değil miydi? Avrupa yaşamında her zaman bir aciliyet karakteriyle yeniden kendini gösteren Rönesans ve Romantizm gibi nostaljiler, sanki bu soyut uygarlıkta sıra dışı bir şey varmış gibi, sanki saklı, bir nevi 'yara' gizliyormuş gibi hep aynı duyguyla ilişkilidir. Bugün bu sorun geçmişte olduğundan daha az acil değildir, hatta daha acildir, zira soyut olarak dile getirilebilecek, formüleştirebilecek bir biçim almaktadır. Bu aciliyetlerin baskısı, hepimizin somut gündelik yaşamlarımızda bile hissedilmektedir.

DİZİN

A

aciliyet karakteri 257
açıklayıcı akıl 162
açıklık sorunu 55
açıkta-olma 63, 91, 202, 213
adalet 22, 49, 64, 107, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 228; ~ devleti 22, 64, 107, 128; ~in vatanı 107
adaletsizlik 77, 94, 102, 103, 135, 137, 138, 139
Adeimantos 139, 144, 228
adil: ~ devlet 108; ~toplum 108
ahlak 84, 224, 239,
ahlaki: ~ değer 11, 223, 224; ~ dünya-
nın fenomenleri 71; ~ edim 224; ~
sezgi 251
aile 85, 99, 129
akıl yürütmeler 133
algılama 189
algılar 36
algısal: ~ deneyim 113; ~ fenomenin
alanı 45
Alman: ~ İdealizmi 185; ~ spekülative fel-
sefesi 182; ~ anayasası 21
Anaksagoras 83, 97
Anaksimandros 65, 75, 76, 77, 88, 92
analitik akıl 162
analoji 203
anlama 14, 24, 26, 51, 53, 64, 67, 74, 82, 86, 92, 102, 112, 120, 141, 160, 163, 180, 185, 191, 192, 194, 211, 217, 218, 221, 235, 237, 246; ~ yetisi 141, 233
Antik mitoslar 58
Antikçağ 21
Antikite 109, 166, 167, 245, 256
ardışık dünyaların mitik çokluğu 96
Ariadne'nin ipliği 190
aristokrasi 100, 144
aristokratik anayasa 101
Aristoteleşçi ontoloji 221

aritmetik 120, 121, 213, 216
arzuların gerilimleri 16
asli zaman 156
aşkın öznenliğin 53
Atina: ~ demokrasisi 101, 104; ~ gele-
neği 100
Avrupa: ~ geleneği 182; ~nın manevi
tarihi 209, 220; ~ tarihi 19, 21, 50, 208, 209; ~ yaşam projesi 26
ayartılma mitosu 60
ayna 28

B
başkalarının görünme modusları 45
başkayı temsil etme 69
beden 84, 98, 117, 158, 210; ~ yaşamı 139
belirginlik: 39, 63, 70, 71, 72, 73, 74, 80, 86, 131, 157, 163, 164, 174, 212, 222
belirleme 46; ~ nesnesi 15
belirsiz: ~ dolaysızlık 113; ~ ikilik 214, 220
belirsizlik 105, 147; ~ âlemi 148; ~ ilke-
si 123; ~ olasılığı 123
bilgi 4, 14, 15, 24, 27, 29, 31, 32, 37, 38, 41, 43, 51, 52, 56, 63, 71, 92, 95, 98, 103, 110, 137, 141, 148, 166, 170, 219, 230, 231, 235, 247, 253; ~ edimi 15, 170; ~ teorisi 27, 51
bilinç 19, 48, 60, 178, 194
bilinçli: ~ durum 12; ~ etkinlikler 52
bilinmeyende hüküm süren ilişkiler kompleksi 16
bilgin sentetik etkinliği 52
bilme 37, 48, 51, 52, 60, 61, 112, 131, 133, 149, 174, 184, 196, 207, 226, 235; ~ ağacı 48, 60, 61; ~ edimleri 37
bireysel ruh 126; ~un kamudaki yaşamı 126
Birinci Dünya Savaşı 18, 19; ~ felsefesi 18

birleşim paradigmaları 120
 birlik olmayan egemen devletler çokluğu 21
 birlikte-belirleme 46, 47
 boş uzay ve katılık ilkesi 96
 boyutsallık 122
 Brentano 181, 182
 Březina, Otokar 65
 Brocker 60
 bütünlük: ~ün sonsuzluğu düşüncesi 95;
 ~ âlemi 81; ~ varoluşu 31; ~ tezi 32
 büyümenin sınırları teorisi 17

C

Cassirer, Ernst 66
 cehalet 52
 cennetten kovulma mitosu 61
 ceza sistemi 144
 cismani alan 124
 Comte, Auguste 18, 57, 180, 181, 182;
 ~un felsefesi 18, 182
 Comteçuluk etkisi 18
 çağdaş felsefe 26; ~nin sorunları 154
 çağ: ~ın dengesizliği 19; ~ın mizacı 16
 çekirdek 34, 35, 42
 çelişkili ilkeler 128
 çevre kirliliği 17
 çoklu: ~ dünya düşüncesi 96; ~ modus-
 lar 119
 çokluk 119, 147, 215

D

Deccal mitosu 174
 Delphili Apollon 77, 104
 demografik büyüme 17
 demokrasi 18, 100, 131
 demokratikleştirme eğilimi 19
 Demokritos: ~ 65, 82, 83, 84, 85, 86,
 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101,
 104, 110, 112, 137; ~çu bakış 95
 deneyim(ler) 31, 34, 35, 40, 112; ~in
 birliği 35; ~ üslubu 88
 denge hâli 18, 19
 dengesizlik 19; ~ felsefesi 18
 Descartes 185, 191
 despotik iktidar 100
 dışavurumculuk 15
 dil felsefesi 182
 din 22, 96, 100, 145, 150, 151, 156,
 164, 175, 176, 179, 180
 disiplin 16, 128, 140, 142
 diyalektik 210

dogma 164

doğa 14, 15, 17, 24, 38, 42, 44, 46, 48,
 73, 126, 134, 145, 162, 226, 242,
 246; ~ bilimi 14, 15, 24, 38, 162
 doğal talepler 14
 doğru konuşma 251
 doğrudan bilgi 27
 Doğu devletleri 175; ~ otokrasileri 100
 doğum 159, 160, 161; ~ öncesi 160,
 161
 durum duygusu 16
 duyarlı deneyim 33
 duygu(lar) 13, 15, 16, 17, 105, 134,
 157, 178, 197, 239, 257; ~sal geri-
 lim 60
 duygulanım 157, 176, 197; ~ tonalitesi
 157; ~ uzamı 157
 duyulabilir yapılar 154
 dünya: ~ hâkimiyeti 20; ~nın bütünlüğü
 88, 89; ~nın fenomenleştirmesi 48;
 ~nın mitik vizyonu 65; ~ tarihi 175;
 ~ya hükmetme ilgisi 108
 dünyevi gerileme 17
 dürüst insanların ölümü 116
 düşünce: ~ biçimleri 40; ~ fenomeni 28;
 ~ rüyası 156; ~nin kısıtlayıcı karakteri
 111; ~ yapıları 45
 düşünen: ~ bilinç 19; ~ ruh 113
 düşünme durumu 12

E

ebedî: ~ dönüş 109; ~ varlık 158; ~ ol-
 mayan ilkeler 239
 ebedilik 148, 149, 194
 edilgen tahayyül 145
 edilgenlik 236
 edimin ilkeleri 226
 egemen: ~ devlet 21; ~in bakış 78
 egoizm 98
 ekonomi 20, 229, 230
 ekonomik: ~ çöküş 17; ~ gelişme 20
 Elea felsefesi 80
 Eleacılık 81
 eleştirel gerçekçilik öğretisi 51
 empirik-öncesi yapı 35
 entelektüel izolasyonculuk 98
 entelektüelizm 105
 Epikuros 24, 25, 83
 eski ahlak 106
 eşitlik istenci 127
 eşya dünyası 66
 eşzamanlı dünyaların çokluğu 96

etik 223, 228, 229, 240
etkin: ~ bilgi 38; ~ tarihsel eğilim 162
Euripides 145
evren 40, 46, 47, 159, 238
evrensel: ~ durum 14; ~ duygu 15; ~
iktidar 20; ~ imparatorluk 107; ~
bütünlük 32; ~ insan görevleri 107;
~ tarih 256; ~ tezahür 30
evrenselleştirme olanağı 255
evrensellik 255
eylem 11, 66, 229, 244, 252

F

fabllar 71
faktisiyel evren 47
farklı verili olma modusları 41
felsefi: ~ bilgi 103; ~ düşünce 65; ~
düşünüm 11, 179, 180, 181, 225; ~
hakikat 116; ~ olmayan yaşam 107;
~ oluşum 115; ~ politik proje 132; ~
proje 64; ~ sistem 112; ~ sorumluluk
istenci 163; ~ yaşam 239
fenomenal gösterge 187
fenomenalite 52
fenomenolojik: ~ çözümleme 53; ~ fel-
sefe 45; ~ fenomen 191, 194, 200; ~
indirgeme 26
filoloji 56, 246, 247
filozofların devleti 107
fiziki: ~ evren 46; ~ varlık 46
folklorik âdetler 73
form 216
Fransız Devrimi 181
fundamental: ~ ayırım 172; ~ ilişki dü-
şüncesi 25; ~ mitik yapı 56; ~ olgu
185

G

geçici varlık 158
geçmiş 17, 18, 21, 33, 42, 45, 55, 72,
73, 87, 102, 115, 157, 188
gelecek 17, 23, 42, 209, 249
gelenek 72, 90, 93, 101, 102, 107, 115,
126, 127, 149, 153, 255
geleneksel: ~ metafizik öğreti 196; ~ mi-
tos 145; ~ polis sonu 116; ~ toplum
126; ~ varoluş modusu 126
genel: ~ duygu 15; ~ grev mitosu 56
genellik 16, 241, 242, 255
geometri 82, 212
geometrik: ~ büyüme modeli 17; ~ olu-
şumlar 218

gerçek: ~ varlığın dünyası 151; ~ varo-
luşların yapıları 27
gerçeklik 15, 17, 20, 21, 44, 46, 53, 54,
57, 66, 68, 72, 84, 129, 153, 157,
159, 160, 162, 189, 206, 224
gezgin aktörler fenomeni 69
Gılgamış 48, 59, 60, 62
gizli tiranlık 106
Glaukon 133, 135, 139, 228
gnoseoloji 52
görme yetisi 114
görsel deneyim 34
görü 162, 163
görünenin bilgisi 51
görünme 38, 42, 45, 51, 53, 54, 68, 82,
119, 171, 190; ~ modusları 45
görünüm 34, 39, 43, 52, 53, 67, 113,
186, 187
görünür-olmayan evrenin olumsuzluğu
47
görünüş: ~ bilimi 187; ~ sorunu 154,
172
görsel temel 188
göstergenin yeni dünyası 66
gösterim 29, 186, 187
güç 17, 19, 20, 58, 59, 66, 95, 100, 107,
129, 131, 151, 179, 234; ~ istemi 17
güzellik 14

H

hak 126, 166, 182, 202
hakikati bilen tanrı 104
hakiki hakikat dünyası 108
haksızlık 133, 134, 135, 136
Hannah, A. 22, 99
hareket: ~ ilkesi 150; ~ metaforu 225
hata 12, 33, 38, 52, 53, 63, 102, 125,
134, 202, 211
haz 105, 232, 233
Hegel 21, 169, 179, 203, 223
Heidegger 7, 60, 151, 155, 172, 183,
185, 186, 192, 193, 194, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 210
Helenistik dönem 22, 107
Herakleitos 64, 65, 77, 78, 79, 80, 83,
88, 91, 92, 145, 161, 163, 201
Herakles mitosu 48
Hesiodos 136, 144
hiyerarşi 141, 142, 229
Homeros 136, 144, 145, 149
Hristiyan: ~ dogmaları 109, 164; ~ et-

hosu 246; ~ geleneği 109, 164, 255; ~ teolojisi 151; ~ yöntemi 152
 Hristiyanlık 109, 175
 hukuk devleti 22, 64
 hukuki oluşum 54
 Hume 182
 Husserl, Edmund 7, 26, 39, 40, 47, 53, 167, 178, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 199, 201, 202, 206, 211, 255
 Husserlci fenomenoloji ~ 38; ~nin düşünümlü 167; ~ muğlak fenomen 191
 I
 Ionesco, Eugène 16
 İ
 iç: ~ örgütlenme 20; ~ sıkıntısı 11, 16; ~e doğru geri dönüş edimi 168
 içgüdüsel yapı 148
 içsel: ~ deneyimler 75; ~ diyalog 105; ~ eylem 11; ~ tözün mutlak saflığı 85
 içsellik 186
 ide(ler) 114, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 128, 147, 148, 160, 163, 165, 169, 211, 212, 214, 215, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 228, 240, 241, 242, 243, 245, 250, 253, 254; ~ öğretisi 114, 117; ~nin değişmezliği 212;
 idealleştirme 211
 ideologların yanılsaması 243
 ideoloji 56
 iki yaşam modusunun çatışması 116
 ikiliğin bilgisi 61
 iktidar 19, 59, 69, 107, 132; ~ tekeli 20
 ilah düşüncesi 145
 ilahi yaşam 237, 238
 ilke çokluğu 232
 ilksel: ~ sayılar 120, 123; ~ varsayımlar 120
 imaj 17, 27, 28, 66, 72, 85, 121, 142, 149, 158, 186, 187, 189, 190
 inanç(lar) 14, 32, 87, 145, 150, 162, 163, 164, 174
 insan: ~ akıllı 162; ~ edim(ler)i 146, 244, 226, 227, 229; ~ ediminin ilkeleri 232; ~ edimlerinin bilimi 38; ~ faaliyetleri karmaşası 17; ~ gerçekliği 15; ~ın kaderi 39, 62; ~durumumuz 14; ~praksisi 223; ~ toplumu 17
 insanlık: ~ın evrimi 18; ~ın görevi 39;

~ın genel durumu 14; ~ın özgürlüğü 24; ~ın tarihsel durumu 166; ~ın uyumsuzluk hâli 18
 insanlık 14, 18, 19, 24, 39, 63, 67, 70, 73, 131, 166, 181; ~ durumu 12, 14
 irrasyonel nicelikler 213
 iyi durumda olma 231
 iyi yaşam 225, 231
 iyilik 38, 62, 103, 134, 145, 228, 231
 izlenim 66

J

Japon mitosları 69
 jimnastik 144

K

kamu işleri 101
 Kant 35, 185, 203, 223, 232
 Kantçı öğretisi 118
 karşılaşma olanağı 39
 Kartezyen cogito 194
 kavramlar teorisi 117
 kehanet 70, 79, 104
 kendilik bilinci 59
 kendinden sorumlu sorular 168
 kendi: ~ni gösterme 30, 37, 87, 193; ~ni keşfetme 84, 239; kendini arama teorisi 84
 kent medeniyetleri 59
 Kerényi, Karl 71
 kesintisiz ilerleme mitosu 56
 Khairephon 104
 kitle 153, 178, 233
 klasik: ~ felsefe 53; ~ Yunan dönemi 145; ~ felsefesi 208; ~mitolojisi 71
 kozmoloji 146
 kozmos 219
 kötülük 38, 62, 152, 175
 Kreon 70
 kriz dönemleri 18
 Ksenophones 145
 kurucu fenomen 72
 kutluluk 231, 237
 kültür dünyası 73
 kültürel oluşum 54
 küresel devrim 18

L

lanet ve dehşet mitosu 49
 Lévi-Strauss, Claude 17, 72, 73, 257
 Logos 64, 78

M

maddi dünya 124, 216
mağara 55, 146, 164, 199, 208, 217, 221, 247, 248
manevi olasılıkların sonu 178
manevi otorite 151, 152, 180
mantık 35, 121, 157, 194, 210
Marx, Karl 83
Masaryk 18, 19, 178, 179, 180, 181, 182
matematik 40, 82, 113, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 134, 148, 212, 213, 214, 216, 219; ~ bilimleri 113; ~ teoremleri 113
matematikselsel: ~ sayılar 241; ~ yapı 119
medeniyetlerin mitolojisi 48
mekân-zaman yapısı 31
Melissos 23, 95, 96
merkezî güçler 19
merkezî otoriter yönetim ilkesi 99
meşruiyet 44, 53, 67, 167, 169
metafizik 17, 19, 45, 125, 151, 152, 153, 169, 180, 181, 194, 196, 202, 203; ~ gelenek 19
metodolojik: ~ araçlar 15; ~ varsayımlar 15; ~ yaklaşım 14
mevcut-olmaklık 79, 80, 89, 90, 93; ~ dünyası 93
Meyerson 162
Mill, John Stuart 181
Miltiades 126
Mimnermos 146
Mitik dünya 58, 93
mitik nesnelcilik 81
mitos(lar) 48, 56, 57, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 87, 90, 107, 109, 124, 130, 131, 144, 145, 150, 152, 156, 157, 158, 160, 161, 176, 178, 179, 222; ~un etiyolojisi 71; ~ hakikati 156
modası geçmiş teokratik rejimler 18
modern: ~ bilim 24, 166; ~ dünya 57; ~ sanat 113; ~ sosyoloji 68; ~ yöntem 182
modernite 19, 113, 162, 214, 223; ~nin dili 113
modus(lar) 41, 110, 154, 195, 216, 219
moment(ler) 29, 121
Mozart 17
muğlak: ~ fenomen 191, 194; ~ olmayan fenomen 191
muğlaklık 63, 79, 82, 163

mutlak: ~ düşünüm 169, 170, 194; ~ hakikat 108, 117; ~ itaat vaazı 16; ~ sorumluluk 163; ~ varlık bilimi 125
mutluluk 227, 231, 232, 243
mülkiyet 127, 129, 135
müzik 144

N

nedensel ilişki 187
neolitik dönem 257
nesnel: ~ meşruiyet 67; ~ olgu 28; ~ evren 46; ~ olmayan şimdiki zaman 45
nesneleştirme 15
nesnellik 16, 53, 196
Nietzsche 109
Nietzscheci sonsuzluk arayışı 109
nihai hakikat 116
noktalar çokluğu 120
nostaljiler 257

O

Oidipus 48, 60, 62, 63, 64, 68, 70, 71, 77, 102; ~ mitosu 48, 68, 70
oldukları halleriyle tezahür 51
olumsal yapı 34
onto-kozmolojik: ~ felsefe 116; ~ kavrayış 151; ~ modalite 115; ~ proje 115; ~ vizyon 115
ontoloji 127, 128, 181, 186, 210, 213, 221, 243
ontolojik: ~ proje 132, 146; ~ statü 209
onur 159, 232, 234
optik biçimin geometrik hatları 28
organik dönemler 18
orta sınıf 128
Ortaçağ 21, 23, 245, 246, 256
otoritenin yokluğu 21

Ö

ölüm 24, 25, 60, 61, 107, 117, 146, 149, 150, 152, 159, 160, 161, 162, 175, 208; ~ sonrası 150, 160
ölümlülük 49
ölümsüz ruh 24, 159
ölümsüzlük sorunu 117
ön-düşünüm 56
öteki: ~ Avrupa 108; ~ uygarlıklar 255
özdeşlik 124, 162, 217
özel felsefi disiplini 27
özgür üretimler 66
özgürlük 99, 100, 131, 160, 161, 175, 227, 235, 237, 249; ~ ilkesi 99, 100,

235
özne: ~ 17, 52, 167, 168, 185, 191, 194, 206; ~ yüklem sentezi 52; nin öznel-
liği 167
öznel: ~ bakış açısı 78; ~ etkinlikler 190;
~ göndermeler 168
öznellik 75, 204
öznellik 46, 53, 54, 167, 168

P

Parmenides 23, 65, 81, 91, 96, 199, 203, 216
Pascal, Blaise 49, 112
Aziz Pavlus 152
periferi 35
Phaidon 149, 150, 159, 160, 161
Platoncu: ~ düşünüm 105; ~ eğitim 146;
~ İde 228, 241~ öğreti 110, 210, 223;
~ öğretinin eleştirisi 232
poetik yaratım 68
Polemarchos 132
polisın çıkarı 127
politik: ~ sorumluluk 141; ~ değişimler 102; ~ dünya 99; ~ örgüt 20; ~ yaşam 22, 101, 132, 236
pozitivizm 51, 180, 182, 203
praksis 16, 37, 49, 129
psiko-fizik 189
psikoloji 38, 182
psikolojik mekanizm 66
psiko-sosyoloji 146

R

rasyonalist felsefe 156
Roma: ~ İmparatorluğu 21, 22, 108, 153; ~ monarşisi 107
Romantizm 257
Rönesans 245, 257
ruh: ~un erdemi 132; ~un bireysel yazgısı 209; ~un imajı 142; ~un iç yaşamı 117; ~un iyiliği 98, 110; ~un kozmik tasarımı 124; ~un mevcudiyeti 94; ~un ölümsüzlüğü 149; ~un varlığı 146; ~un varoluşu 111; ~a ihtimam gösterme 24, 26, 39, 47, 50, 85, 94, 104, 105, 108, 110, 113, 115, 116, 117, 129, 208, 224, 225

S

saf: ~ ahlaki din 145; ~ durum 12; ~ iyiliğin ilahiliği 109
sanat 14, 15, 16, 113, 114, 136, 145,

178, 179, 205, 206, 207, 229; ~ üretimi 15; ~ yapının özerkliği 145
savaş tutkusu 59
savaşçının bakışı 78
Scheler, Max. 18, 19
seçim 32, 136, 160, 161, 227, 234, 250
sembol dünyası 66
serbest zihinsel eylem 66
sermaye artışı 17
sınırlama 185
sınırsızlık 123, 140
sıradanlıklar 37
sistematik: ~ ontoloji 209; ~ geometri 212
sitelerin özgürlüğü 100
siyasi oluşum 54
Solon 100, 146
somut: ~ bilimler 185; ~ gündelik yaşamlar 257
sonlu varlık(lar) 169, 239; ~ yaratıcı 239; ~ özne 198
sonsuz uzay 96
sonsuzluğun felsefi keşfi 24
Sophokles 63, 70, 77
sorgulayıcı incelemenin ruhu 113
sorumluluk 127; ~ momenti 199
sorunsallık 59, 158
sosyal: ~ bilimler 14, 15; ~ dünya 67; ~ ruh 146; ~yaşam 130
sosyoloji 38, 68
sosyolojik çözümleme 16
soyut: ~ bilimler 185; ~ düşünce 57
soyutlama 13, 14, 15, 36, 57, 247
Sphinks 63
stereometrik katı 122
süreklilik tını 168

Ş

şeylerin: ~ doğası 38; ~ tezahür etmesi 28
şiddet 138
şimdiki: ~ olmayan zamanın şimdisi 42; ~ zaman 42, 44, 45, 167; ~ zamanın durumu 15; ~ zamanın yapıları 42

T

tahayyül etme mecburiyeti 37
tanrı(lar) 25, 61, 62, 63, 70, 73, 91, 102, 104, 136, 220, 237
tarih 16, 19, 21, 50, 56, 64, 71, 98, 109, 130, 131, 139, 152, 175, 181, 207, 208, 209, 220, 222, 226, 235, 243,

244, 246, 247, 251, 254, 256; ~ ideolojileri 19; ~ yazımı 21, 42
tarihî gerçeklik 19
tarihsel: ~ batış eğilimi 162; ~ toplum 138; ~un doğuşu 138
tarihsellik 255
tasavvur 115
tehlike bilinci 60
Teiresias 63, 70
tekil(ler) 155; ~ bilgi 32; ~ imajlar 31; ~in deneyimi 73; ~ şeylerin tezahürü 80; ~ tez 35; ~ yargılar 32
tekillik(ler) 31, 88, 89, 155
tezahür: etme 28, 36, 72; ~nin bilimi 38 etme 28, 36, 72; ~nin bilimi 38 ~ sorunu 55; ~ün yapısı 75; ~ yapılarının çeşitliliği 156
Thebes 71
Themistokles 126
Thrasymakhos 104, 132, 133, 228
Thukydides 131
tinin saf alanı 233
tinsel: ~ dünya 166; ~ temaşa yaşamı 237
tinsellik 14
tiranların yönetimi 103
tiranlık 104
tiranvari zihniyet 127
topluluk 117, 128, 129, 139, 140, 158, 225, 228, 235; ~ projesi 117
toplumsal uzlaş 134
töz 242
tutkuluların yaşamı 234

U
uygarlık(lar) 256, 257; ~ın genelleştirilmesi 255
uzamlı temsiller 120
uzay ve zaman 42
uzmanlaşma ilkesi 140

Ü
üçgenlerin analojisi 137
üstün evren 48

V
varlık: ~ modusu 118; ~ sorunu 156, 158, 183, 185; ~ anlamı 155, 183
varolan sorunu 172
varoluş: ~ düzeni 29; ~ hakkı 70
varoluşumuzun zamansal boyutu 157
verili; ~ moduslar 154; ~ olanın farklı modusları 36, 37; ~ olma modusları 41

Y
yabancılaşma 22; ~ duygusu 17
Yahudi-Hristiyan geleneği 109
yalın: ~ bilinç 36; ~ varlık 161
yansıma nesnesi 28
yapı 33, 34, 36, 45, 56, 67, 72, 79, 119, 147, 197
yaratım 14
yargı 32, 52
yargılama etkinliği 52
yasa(lar) 36, 49
yaşam: ~ ağacı 60, 61; ~ duygusu 15; ~ olarak felsefe ideali 117; ~da kalma deneyimi 180; ~ın felsefi ideali 125
yaşamsal zorunluluk 253
Yeni Kantçı eleştiri 51
Yeni pozitivism 51
yer değiştirme 157
yığın tavrı 106
yokluk 42
yoksunluk 47, 52
yönelimsel: ~ nesne 205, 206, 207; ; ~ düşünce etkinliği 92
yönetim 127
Yunan: ~ dünyası 22, 99, 100, 108; ~ yurttaş(lar) 126, 127, 135, 248
yurttaşlık erdemi 102

Z
zaman 156; ~ın genel duygusu 15
zamansal; ~ üstü 54; ~ yapılar 42
zamansallık yapıları 45
zenginlik 20, 190, 232
Zenon 81

Çağdaş fenomenolojinin en önemli isimlerinden Çek düşünür Jan Patocka bu kitapta, felsefi kökleri ve mirasıyla birlikte Avrupa üzerine bir düşünümüne girişiyor. Avrupa coğrafi veya tamamen politik bir birliktelik midir? Yoksa manevi temellere dayanan bir kavrayış mıdır? Avrupa'nın kökeninde olan şey nedir?

Tüm düşünce mitlerle başlar. Hatta mitos düşüncenin rüyasıdır ve rüya için uyumak ne ise mitos için de felsefe olur. Felsefenin ortaya çıkışı bir dönüşümü temsil eder; onun en uygun tanımı 'hakikatte yaşamak'tır. Bunun içindir ki felsefe ruha, ruhun özüne ihtimam göstermektir. Platon'da köklerini bulan 'ruha ihtimam gösterme' öğretisi, bir bakıma Avrupa'yı yaratan şeydir. Öteki dünya düşüncesi ve saf iyiliğin tanrısallığına ilk kez Platon'da rastlanır. Bu nedenledir ki Nietzsche Hristiyanlığı 'halk için Platonculuk' olarak tanımlar. Heidegger ise tüm metafiziğin Platon'un dilini konuştuğunu söyler.

Ruha ihtimam göstermenin dünyaya hükmetme ilgisine evrildiği bir zamanda Avrupa hâlâ aynı Avrupa mıdır? Bu sonsuza dek Avrupa'nın yitirilmesi değil midir?



FOL	PLATON VE AVRUPA	ISBN 978-625-8411-52-2	
KITAP NO / 180	BASKI / 1	9 786258 411522	
/folkitap	/folkitap	/folkitap	