

**MATERYALİST TEOLOJİ VE PRESOKRATİK FELSEFE:  
ALAIN BADIOU VE GIORGIO AGAMBEN ÖRNEKLERİNİN BİR  
DEĞERLENDİRMESİ**

**MATERIALIST THEOLOGY AND PRESOCRATIC PHILOSOPHY:  
AN EVALUATION OF THE WORKS OF ALAIN BADIOU AND GIORGIO  
AGAMBEN**

**GÖKHAN DUMAN  
114679002**

**İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**DOÇ. DR. FERDA KESKİN**

**HAZİRAN 2016**

**MATERYALİST TEOLOJİ VE PRESOKRATİK FELSEFE:  
ALAIN BADIOU VE GIORGIO AGAMBEN ÖRNEKLERİNİN BİR  
DEĞERLENDİRMESİ**

**MATERIALIST THEOLOGY AND PRESOCRATIC PHILOSOPHY:  
AN EVALUATION OF THE WORKS OF ALAIN BADIOU AND GIORGIO  
AGAMBEN**

**Gökhan Duman**

**114679002**

**TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. FERDA KESKİN** .....  
**JÜRİ ÜYESİ: YRD. DOÇ. DR. BÜLENT SOMAY** .....  
**JÜRİ ÜYESİ: DR. ÖMER BEHİÇ ALBAYRAK** .....

**ONAY TARİHİ: 23.06.2016**

**SAYFA SAYISI: 225**

**ANAHTAR KELİMELER:** ateizm, materyalist teoloji, Alain Badiou, Giorgio Agamben, presokratik felsefe, kutsalın aşılması, doğruluk formalizasyonu, doğrulama modelleri

**KEYWORDS:** atheism, materialist theology, Alain Badiou, Giorgio Agamben, presocratic philosophy, overcoming of the divine, formalization of vericity, models of verification

## **ABSTRACT**

This study offers an elaboration of the presocratic philosophy through recommending the authentic fragments and testimonies in order to arrive at an understanding of how the materialist theology, which is an ongoing debate and effort among several contemporary philosophers concerning the ontological validity of the religious, reacts against the return of the religious. As a result, this study aims to highlight and criticize the deficiencies in Alain Badiou's and Giorgio Agamben's works that penetrate the issue of materialist theology. To do so, firstly, the works of Alain Badiou and Giorgio Agamben are examined in detail. Secondly, to contextualize the presocratic philosophy correctly and to comprehend in what ways it contributes to the general tendencies and efforts of this era of philosophy, Ancient Greek's political and cultural history is examined. Lastly, the presocratic philosophers' fragments and testimonies are commented in light of their effort of overcoming the sacred and the religious.

## **ÖZET**

Bu çalışma, kimi çağdaş filozofların dinsel ontolojik statüsüne ilişkin olarak geliştirdiği materyalist teoloji tartışmasının ve etkinliğinin dinsel dönüşüne karşı tepki verme biçimini anlamak üzere, orijinal fragmanların ve göndermelerin yeniden yorumlanması yoluyla presokratik felsefenin bir değerlendirmesini sunmaktadır. Bu kapsamda bu metin, Alain Badiou ve Giorgio Agamben'in materyalist teoloji konusunu irdeleyen çalışmalarının çeşitli problemlerini gün yüzüne çıkarıp eleştirmeyi hedeflemektedir. Söz konusu amaç doğrultusunda ilk olarak Badiou ve Agamben'in ilgili çalışmaları detayla ele alınmaktadır. İkinci olarak, presokratik felsefeyi doğru bir biçimde konumlandırıp felsefenin bu evresine hangi genel eğilimler ve hedefler açısından katkılar sunduğunu anlamak üzere Eski Yunan'ın

siyasi ve kültürel tarihi incelenmektedir. Son olarak, kutsalın ve dinselini aşılması çerçevesinde presokratik filozofların fragmanları ve göndermeleri yeniden yorumlanmaktadır.



## İÇİNDEKİLER

Abstract - Özet.....	3-4
GİRİŞ.....	6
I. ATEİZM SORUSUNA BİR ALTERNATİF OLARAK MATERYALİST TEOLOJİ.....	23
A) Alain Badiou : Aziz Pavlus ve Evrenselciliğin İnşası.....	29
B) Giorgio Agamben : Geriye Kalan Zaman.....	44
C) Genel Değerlendirme.....	67
II. FELSEFENİN TOPLUMSAL KOŞULU OLARAK ESKİ YUNAN TARİHİ.....	75
A) Eski Yunan Uygarlığının Siyasi ve Ekonomik Tarihi.....	75
i. Eski Yunan Medeniyetinin Genel Karakteristikleri.....	75
ii. Minos Uygarlığından Karanlık Çağ'a Eski Yunan Tarihi (M.Ö. 2500-1000)..	78
iii. Karanlık Çağ'dan Klasik Çağ'a Eski Yunan Tarihi (M.Ö. 1000-480).....	85
B) Eski Yunan Uygarlığının Sanat Tarihi.....	95
i. Karanlık Çağ ve Sonrasında Eski Yunan'ın Edebiyat Tarihi.....	95
ii. Karanlık Çağ ve Sonrasında Eski Yunan'ın Plastik Sanatlar Tarihi.....	98
a. Geometrik Sanat (M.Ö. 1100-700).....	98
b. Arkaik Sanat (M.Ö. 700-480).....	101
C) Genel Değerlendirme.....	106
III. KUTSALIN AŞINDIRILMASI OLARAK PRESOKRATİK FELSEFE.....	113
A) İyonya Okulu.....	113
i. Thales.....	114
ii. Anaksimander.....	140
iii. Anaximenes.....	148
iv. Xenophanes.....	154
v. Herakleitus.....	161
B) İtalya Okulu.....	171
i. Pythagoras ve Çevresi.....	172
ii. Parmenides ve Zeno.....	183
C) Parmenides Sonrası Sistemler.....	191
i. Anaxagoras.....	191
ii. Empedokles.....	200
D) Genel Değerlendirme.....	214
SONUÇ.....	220
BİBLİYOGRAFYA.....	222

## GİRİŞ

Amerikan Arkeoloji Enstitüsü tarafından bildirilen bir habere göre Irak'taki Şanidar Mağarası kazı alanında elde edilen bulgular dinin kökenine ilişkin kavrayışımızda bir değişikliğe sebep olacak denli önemli sayılmaktadır. 1950'li yıllarda yaklaşık 60.000 yıllık bir Homo neanderthalis yerleşimi mağarada ölümlerin çiçeklerle birlikte gömüldüğünü gören Fransız antropolog Josette Leroi-Gourhon, yakın tarihe dek doğru kabul edilmiş bir tez ileri sürerek dinsel ritüelin ve genel olarak dini davranışın ölüyü çiçeklerle birlikte gömme örneği nedeniyle Homo sapiens sapiens öncesinde de varolduğunu belirtmiştir. Ancak Şanidar Mağarası'ndan elde edilen bulgular rüzgarın ve böceklerin etkisiyle polen oluşumunun kendiliğinden gerçekleşebileceğini ve ölümlerin mezardan çıkan polen tabakasıyla alakalı bir biçimde defnedilmemiş olabileceğini göstermiştir.<sup>1</sup> Bu durumda öte dünyaya geçişte bir hazırlık niteliğindeki bu tarz bir dinsel ritüelin Homo neanderthalis'in dünyasında sanıldığı gibi aksine yeri olmayabilir. Dolayısıyla dinin kökeninin nerede bulunduğu sorusu açıkta kalmış gibi görünmektedir. Bu haberin de dikkat çektiği üzere, Homo neanderthalis'in yaşam dünyası ve kapasitelerine ilişkin son dönemde elde edilen çeşitli bulgular ile birlikte değerlendirildiğinde bu haber "bizim", yani biyolojik bir tür olarak modern insan Homo sapiens sapiens'in sınırlarının yeniden anlaşılması ve tanımlanmasına yönelik ortaya çıkan itkinin bir yönünü oluşturur. Bu alanda ortaya koyulan yakın tarihli çalışmalar örneğin Homo neanderthalis'in alet kullanma, matematiksel temsil, toplumsal organizasyon ve dil kapasitelerine yönelik Homo sapiens sapiens ile kıyaslanabilecek karmaşıklıkta etkinliklerine dikkat çekmektedir.<sup>2</sup> Bu itkinin ve zorunluluğun diğer yönünü ise çağdaş uygarlığın içinde bulunduğu yaşam kavramına

---

<sup>1</sup><http://www.archaeology.org/news/3788-151008-iraq-shanidar-cave>, Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2016.

<sup>2</sup><http://www.archaeology.org/news/3211-150416-stone-tool-cognition>,  
<http://www.archaeology.org/news/3220-150420-neanderthal-cooking-herbs>, Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2016.

dair kriz oluşturmaktadır. Bu kriz temelde genomik düzeydeki bir metalaştırma ve politikanın doğmasından ve küresel ölçekli ekolojik krizin bir bütün olarak dünyadaki yaşamın geleceğini tehdidinden ileri gelmektedir. Yaşam aynı anda hem melez türlerin ve ürünlerin fabrikasyonu üzerinden yeniden yaratılmakta hem de ekolojik krizin etkisiyle kitlesel olarak yok olmaktadır. Birtakım yeni teorik aygıtlar bu sıradışı gerçeği anlamlandırmak üzere yakın zamanda sosyal teori ve felsefe bünyesinde geliştirilmiştir. Nekro-politika, biyo-sermaye, bir sermaye olarak yaşam ve dünya ekolojisi olarak kapitalizm vb. teorik yaratımlar bunların örnekleri olarak sıralanabilir. Biri insanın karanlık çağı, diğeryise şimdinden ileri gelen bu iki baskı “biz’in” anlamının ve içeriğinin radikal biçimde dönüştüğüne işaret etmektedirler.

Uluslararası politika sahnesinde dolaşımda olan iki başat söylem ve tavır devletler ve diğer makro karar alıcılar nezdindeki bu dönüşüme dair sahip olunan farkındalığın ve yapıcılığın genel çerçevesini sunar. Bu söylemlerden ilki apokaliptik, öteki ise yenilikçi olarak isimlendirilebilir. Apokaliptik söylem bir çağın sona erdiği ve insanlık için artık geri dönülemez yeni bir çağın başladığını ifade eder. Dolayısıyla hepimiz bu yeni çağda geride kalmış otantik bir hayatın hayaline tutunarak yaşayabileceğizdir artık. Yenilikçi söylem ise bu kapanan çağı bir fırsat olarak görmektedir ve temelde bilim çevrelerinden yükselen bu ses, ilk defa olarak insanın yaşama dahi sahip olacak ve onu yeniden kuracak kadar güçlü ve muzaffer olduğunu ileri sürerek yeni açılan çağı coşkuyla karşılamaktadır. Bundan dolayı aslında iki söylem de mevcut krizin sonuna kadar devam ettirilmesinden yanadır denilebilir. Ancak farklı politik görüşlerden gelme birtakım araştırmacıların ortak bir çıkarım ekseninde giderek daha çok dile getirdiği üzere, yaşamakta olduğumuz krizler çağı aslında ekonomik ve toplumsal olanın yeniden örgütlenmesine ve kapitalizmin kapitalist-olmayan bir düzenek yönünde değişimine tanıklık etmektedir. Immanuel Wallerstein ve

Jeremy Rifkin'in çalışmaları bu tahlilin örnekleri olarak gösterilebilir. Wallerstein yaklaşık olarak 1980'lerden başlayarak Amerikan gücünün gerileyişi ve kapitalist karın sınırsız birikim imkanının sona doğru yaklaştığı tezini savunmuş ve post-kapitalist bir dünya sisteminin gelişmekte olduğunun özellikle de 21. yüzyılın ilk on yılında tam anlamıyla görülür hale geldiğini söylemiştir.<sup>3</sup> Bu nedenle özünde ikisi de apokaliptik olan bu söylemlerin perdelemesinden uzaklaşıldığında bir son değil, aslında bir devamlılık görülür. Bir devamlılık içinde, büyük çapta dahi olsa, mevcut dünya sistemi kendi içinde dönüşmekte ve bu dönüşüme içkin bir çelişki olarak "bizim" eylemlerimizin kurmakta olduğu yeni bağlam "biz", yani insan kategorisinin kendisini krize sokmaktadır.

Oluşum nedeninin bir yönünü giderek şiddetlenen iktisadi ve toplumsal eşitsizliklerde bulan söz konusu krize verilen aşağıdan gelme siyasal yanıtlar günümüzde üç genel biçime ayrılmış görünmektedir. Bunların ilki farklı formlarda ifade edilen hak ve özgürlüklerin korunması ve genişletilmesine yönelik toplumsal ve siyasal hareketler iken, ikincisi, radikal İslam hareketleri olarak isimlendirilen siyasal fenomen ve muadilleri ve üçüncüsü de radikal sol hareketlerdir. Genel olarak 15. yüzyıldan başlayarak günümüze dek süren toplumsal ve düşünsel plandaki girift değişimlerin bütünü modernlik olarak tanımlandığında, modernliğin kendi değişimine içkin önemli bir çelişkiyi sürekli yeniden ürettiği ve bu aşağıdan gelme siyasal yanıtların da aslında bu ekseninde değerlendirilebileceği görülebilir. Söz konusu çelişki modernliğin belirli bir aşamasının bağlamında sürekli yeniden tanımlanan aktif-reaktif güçler çatışmasıdır. Bu çatışma eski-yeni, geleneksel-modern, din-bilim vb. biçimleri alabilse de temelde modernlik zorunlu olarak bu çiftlerden biri yönünde nihai bir tavır almamakta, kendi tarihinin belirli anlarında aktif ve reaktif güçleri yeniden tanımlayarak reaktif karşısında aktif güçlerin tarafını

---

<sup>3</sup>Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian ve Craig Calhoun, **Does Capitalism Have a Future?**, (New York: Oxford University Press, 2013), s. 82-100.



tutmaktadır. Bu nedenle bir dönem aktif sayılan bir unsur ileride reaktif duruma düşebilmektedir. Modernliğe has bir tavır olarak bu konumlandırma muammasının çerçevesinde söz konusu aşağıdan gelme siyasi hareketler de kesin bir tanıma kavuşmamakta ve ilerencilik-gericilik kavram çiftinin hangi yönüne uygun düştükleri belirsiz kalabilmektedir. Bu nedenle bu üç siyasal yanıtın tümü de kendi açılarından ilerici bir tavırla “biz’in” krizine nihai bir çözümü önerse de aralarındaki uzlaşmaz uyumsuzluklar böylesi bir durumu aslında geçersiz kılmaktadır.

Bu çalışma, insan ve yaşam kategorilerinin krizine karşı olarak ileri sürülen bahsi geçen çözüm stratejilerinden ikincisinin, yani örneğin siyasal planda radikal İslam hareketleri olarak ortaya çıkan fenomenin temsil ettiği ve modernliğin aktif-reaktif güçler ilişkisi tarihinde özel bir anını yaşayan dinsel dönüşü ve yeniden değerlendirilmesine dair geliştirilen felsefi yanıtlara odaklanmaktadır. Çalışmanın amacı herhangi bir siyasal hareketin değerini tartmak değil, bunun yerine, dinsel bir süredir yaşamakta olduğu yeni momentin ontolojik ve epistemolojik değerine yönelik geliştirilen felsefi itirazları değerlendirmektir. Böylece yaşamakta olduğumuz krize karşı ileri sürülebilecek teorik başlangıç noktalarına dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda, odaklanılacak felsefi çalışmaları tanıtmadan önce, dinsel dönüşü olarak isimlendirilen sürecin teorideki ve toplumsal pratikteki tarihine genel hatlarıyla bakmak gerekmektedir.

Modernliğin aktif-reaktif güçler çatışması tarihinde dinsel hem felsefi teoride hem de toplumsal pratikte kesin olarak dışarı atılması yönündeki ilk güçlü itki 18. yüzyılın Avrupa deneyiminde ortaya çıkmıştır. Avrupa’da dahi bu dönemin öncesinde modernlik dinsel düşünsel ve toplumsal değerine yönelik belirgin bir karşı tavrı almamış ve dinsel, her ne kadar Avrupa düşünce tarihinde önemli karşı örnekler bulunsa da, toplumsal kurumlar ve

felsefi yaratım nezdinde temel bir referans çerçevesi olabilmeyi sürdürmüştür. Buna karşılık 18. yüzyıl deneyimi belirgin bir tavır değişimini yansıtır. En temel örnekleri Fransız ve İngiliz Aydınlanmacıları, Amerikan ve Fransız devrimci kadrolarının önemli bir bölümü ve yeni yetişen bilim insanları kuşağı olan bir entelektüel kitle ateist bir materyalizmi ısrarla savunarak modernliğin o ana kadarki deneyiminde bir sapmayı bilinçli bir şekilde üretirler ve temel hedeflerini dine bir son vermek olarak belirginleştirirler. Dinsel, bu tarihten önce karşılaşmadığı bir tutuma 18. yüzyıldan başlayarak artık hep bu “son” deneyimini göğüsleme ekseninde yanıt verme zorunda kalır. 18. yüzyıl düşüncesinin ürettiği dinsel ile ilişki konusundaki en kalıcı miras, dinsel kendisinin sonuna ve bu sondan sonra kendini yeniden kurmaya zorlamak olduğu söylenebilir. Bu nedenle Aydınlanma yüzyılından itibaren dinsel, teoride ve toplumsal pratikte ancak “geri dönen” bir konumda güncelleşebilmiştir. Bu geri dönüşü önlemek ise felsefi ve siyasal insanın o tarihten başlayarak önemli motorlarından biri olagelmektedir.

Tarihsel bir döküm içerisinde bu önleme ve geri dönme dinamiğinin felsefedeki ve toplumsal pratikteki genel bir listesi verilebilir. Aydınlanma yüzyılı ve Fransız Devrimi deneyimlerinin ardından bu süreçlere verilen ve dinsel bir geri dönüşe çağıran tepkiler 19. yüzyılda Bourbon Hanedanlığı’nın kurulması, yeni Katolik misyon, Oryantalizm çalışmalarının başlangıcı, İncil arkeolojisinde atılım, liberal teolojinin gelişimi, Yahudi Hasidizminin gelişimi, Kierkegaard’ın imana vurgusu, Victor Cousin’in mistisizmi vd. olarak sıralanabilir. Buna karşılık dinsel bir sona zorlayan gelişmeler sanayileşme merkezli kapitalizmin yeni değerleri, sosyalist hareketin içkinciliği, Bismarck’ın pragmatizmi, evrimci biyoloji ile Planck fiziğinin gelişimi, Marx ve Engels’in diyalektik materyalizmi ve sosyal bilimlerin ampirist metodolojisinin doğuşu olarak kısaca sunulabilir.

Yüzyıl dönümü süreci bu ilişkideki önemli bir evreye tanıklık eder çünkü 20. yüzyılın izleyeceği teorik ve pratik güzergahların kaynağı olan temel problemleri barındırması nedeniyle dikkate değer bir değişimi içerir. Toplumsal pratik açısından bakıldığında yüzyıl dönümünün en belirgin özelliği kapitalizmin emperyalist olan yeni bir aşamaya girmesiyle sanayileşen merkez ülkelerin Osmanlı, Rus ve Çin imparatorlukları başta olmak üzere temelde tarımsal olan devletleri dünya sisteminin çeperleri olarak iktisadi örgütlenme alanında yeniden düzenlenmeye zorlamasıdır. Bu gelişme ekseninde zaman içerisinde oluşan yeni toplumsal gruplar, sosyal statülerinin kazanımında dinsel sermayenin herhangi bir rolü olmadığına dair bilinçleri nedeniyle çıkarlarını günümüze dek sürecek şekilde toplumsal ilişkilerin bütününe referansla tanımlayabilmişlerdir. Böylece modernliğin ve kapitalizmin yeni coğrafyalarının tecrübe ettikleri sermayenin hareketinin dolayımında gerçekleşen toplumsal hareketlilik, kendi deneyimini pratikte sürdürmek ve düşünsel planda anlamlandırmak amacıyla kendi yeni yaşam tecrübesine yatırım yapmak zorunda kalmıştır. Bu yatırım, gerek sanayileşmenin doğurduğu teknik ihtiyaca karşılık olarak yapılan sermaye akışının sonucu ortaya çıkan bilimci tutumun gerekse temelde 18. ve 19. yüzyıl materyalizmlerinin daha önce girmedikleri coğrafyalarda dünya ölçeğinde genelleşmeleri sonucunu doğurmuştur. Hint, Çin, Japon, Rus ve Osmanlı düşünce tarihlerinde bu nedenle tam anlamıyla belirginliğini 19. yüzyılın son çeyreğinde kazanmış bir karmaşa ve yeni sentez mücadelesi ortaya çıkar. Başta Kant, Comte ve Marx'ın eserleri olmak üzere Avrupa düşüncesinin çeşitli önemli simaları bu coğrafyalara asıl dillerinde ya da çeviriler üzerinden girerek kendi dönüşümü içerisinde devinen geleneksel mirasları bugüne dek sürecek ölçüde bir melezleşmeye zorlar. Bu şekilde modernliğin aktif-reaktif güçler çelişmesi emperyalizm yoluyla yeni coğrafyalarda küreselleşir ve dinsel yeni tarzlarda kendi sonu ile hesaplaşmaya iter. 20. yüzyıl düşüncesi, yüzyıl dönümündeki söz

konusu dinamik nedeniyle Japon ve İran Heideggerciliği, Taoist Marksizm, Nietzsche'nin Budist yorumu ve Kemalist Rousseausculuk benzeri sentezlere açılabilmiş ve dinsel dünya ölçeğinde sorunsallaştırmıştır. Aynı dönemde yüzyıl dönümü dinamikleri Avrupa'nın önceki iki yüz yıla yakın süredir yaşamakta olduğu ve genel hatları belirtilen değişimi derinleştirerek sürdürmüştür. Emperyalizmin gelişiminin yanı sıra Fransa'daki 1905 kanunu gibi kilise ile devletin ayrılığına yönelik ilk yasaların hazırlanması da bu döneme rastlar. Sömürge imparatorluklarının inşası gerek ulus devlet gerekse sömürge yönetimlerinde bürokratik aygıtın genişlemesine neden olur. Bu yolla Avrupa devletleri iktidar kullanımını alanındaki rasyonelleşme süreçlerini tamamlar ve dinsel referansından arınmış siyasal örgütlenmelerini pekiştirirler. 20. yüzyılın siyasi tarihi bu inşanın üzerinde sürecektir.

Öte yandan felsefe sahnesinde Avrupa'nın yüzyıl dönümü deneyimi bu çalışmanın problematiği açısından büyük önemdeki bir başlangıcı barındırır. Mantık ve matematiğin krizi ile Nietzsche, Husserl ve Bergson'un felsefi yaratımları bu kapsamda ele alınması gereken temel konulardır. Mantık ve matematik 19. yüzyılın son çeyreğinde bir temellendirme krizine girmiştir. Matematik açısından bu temellendirme krizi başta geometrinin klasik biçimi olan Öklid geometrisinin evreni temsilinin zorunlu olarak doğru olmadığını açığa çıkartan Öklidçi olmayan pek çok geometrinin bu yüzyılda geliştirilmesiyle alakalıyken, sayılar teorisine de aynı zamanda yansıyan bir eleştiri baştan başlamak üzere matematiği kendini yeniden temellendirmeye zorlamıştır. Mantık bilimi ise matematikteki bu krizin paralelinde Gottlob Frege gibi isimlerin elinde matematiğin yeniden temellendirilmesine katkı sunan bir başlangıç noktası olarak işlev üstlenmiş fakat günümüzde modern mantık olarak bilinen sembolik-lojistik mantığın bu ilk kurulma sürecinde mantığın da zorunlu olarak Aristotelesçi birlik idealini sürdüremeyeceği açığa

çıkıştır. Dolayısıyla bu evrede mantık da matematik gibi kendi içinde bölünür ve düşüncenin ve evrenin dolaysız temsilini sunabildiği ileri sürülen mantık ve matematik dillerinin bir saçılması yaşanır. 20. yüzyıl bünyesinde Kurt Gödel'in tamamlanmamışlık teoremi bu saçılmanın aşılmasının imkansızlığını sergilemesi itibariyle mantık ve matematiğin krizinin boyutlarını ortaya koymuştur. Mantıktaki ve matematikteki birlik idealinin çöküşü felsefi faaliyeti bu dönemde ontolojinin ve epistemolojinin imkanını baştan düşünmeye zorlamıştır gerek Nietzsche gerekse Husserl ve Bergson kendi tarzlarında felsefeyi bu baştan kurma çabasına katkılar yapmışlardır. Nietzsche felsefenin Platon'dan başlayan ve yaşamı kavramın, yani İdea'nın dolayımında düşünen geleneğine ısrarla karşı çıkararak yaşamın doğrudan deneyimini düşünmeyi dener. Bu çaba aynı zamanda yaşama set çeken ahlakçılığın da aşılmasını gerektirdiğinden dolayı Hıristiyanlık ve Platon ile başlayan felsefe geleneği onun aşmayı denediği iki düşünme güzergahı olmaktadır. Nietzsche yaşamın doğrudan deneyimini üstlenen ve Hıristiyan ahlakçılığının, yani iyinin ve kötünün ötesinde eyleyen insanı günümüzdeki dekadansın karşısına koyarak ölüm figürleri olarak gördüğü İsa ve Pavlus'a karşı yaşam figürleri olarak gördüğü Dionyssos ve Spinoza'yı geçirir. Bu yolla Nietzsche tanrının ve İsa'nın yerine Üst-İnsanın etkinliğinde tecrübe edilen bir varlık deneyimini temellendirir ve yüzyıl dönümünün dinsele karşı işleyen felsefi pratiğinin köşe taşı olarak 20. yüzyıl ateizmine temel izleğini sunar.<sup>4</sup> Husserl ise mantığın ve matematiğin krizine doğrudan duyarlı biri olarak fenomenolojik yöntemi bu kriz sebebiyle krize düşen felsefeyi ıslah etmek ve yeniden kurmak üzere geliştirir. Fenomenoloji varlığın bilince dolaysız görünme anı içindeki yakalanmasını ve bu yakalamanın biçimsel birliğinin açığa çıkartılmasını hedefler. Dinsel bu şemada belirleyici etkinliğinden tamamen arındırılmış ve varlığın bilinçteki deneyimi herhangi bir dış belirlemenin yerine geçirilmiştir. Bu eksende Husserl felsefeyi kesin bir

---

<sup>4</sup>Michel Haar, "Nietzsche and the Metamorphosis of the Divine", **Post-Secular Philosophy**, (New York: Routledge, 1998), s. 82-93.

bilim olarak yeniden kurduğunu ileri sürmektedir.<sup>5</sup> Aynı krize doğrudan duyarlı olan Bergson ise metafiziğin aşılmasına yönelik Nietzsche ve Husserl'dan gelen momente karşılık olarak metafiziğin yeniden düşünülmesini önerir. Ona göre metafizik bilimlerin bir eleştirisini de içerecek şekilde zorunlu bir etkinliktir çünkü ne bilimler ne de insanın dünya ile kurduğu ilişkinin aracı olarak dil, varlığı bütünlüğü içinde temsil edemez. Metafizik ise dilin sınırları içinde bu sınırları da aşacak biçimde bizi bir süre olarak varlığın tam deneyimine taşır. Sezgi bu deneyime girişin yöntemidir ve Bergson'un düşüncesinin temel direğini oluşturur. Dinsel deneyimi de bu sezginin ekseninde düşünen Bergson için yüzyıl dönümü mirasının dinsel bir dönüşe çağırın orijinal sesidir denilebilir.<sup>6</sup>

20. yüzyılın toplumsal pratik ve felsefi düşünce açısından yaşadığı deneyimler bu bağlamda serpilmiştir ve dinsel, geri çekilişi ve geri dönüşü içindeki salınımını tarihin bu diliminde de kendine has bir biçimde sürdürmüştür. Siyasi tarih açısından bakıldığında bu yüzyılın en dikkat çekici gelişmesi emperyal aygıtın sınırlandırılmasına yönelik yüzyılın ilk yarısındaki paylaşım savaşları, yani iki dünya savaşlarıdır. Bu savaşlar Fransız Devrimi'nden başlayarak savaşın büyük kitle ordularıyla süren bir etkinliğe dönüşümünün nihai tamamlanmasını sahneler ve savaş genel bir seferberliğe dönüşerek asker ile sivil ayrımını ortadan kaldırır. Bir kategori olarak askerin farkı savaşın teknolojisine sahip oluşudur yalnızca ve bu sayede o saldırabilir ve savunabilir. Sivil ise saldırı kapasitesinden mahrumdur. Parlamenter demokrasinin dünya ölçeğinde bir karar alma rejimi olarak yaygınlaştığı bir yüzyılda vatandaş figürü kamusal hayatın her türlü alanına ve faaliyetine dahil ediliyorken siviller savaşı da bu kamusal hayatın bir açılımı olarak tecrübe eder artık. Savaşın genelleşmesi ayrımın da genelleşmesini beraberinde getirir ve yüzyıl bundan dolayı ayrımın/farkın üzerinde çeşitlenen ideolojilere dağılmış bir siyaseti üretir ve onda

---

<sup>5</sup>Kasım Küçükalp, **Husserl**, (İstanbul: Say Yayınları, 2006), s. 44-53.

<sup>6</sup>Henri Bergson, **Metafiziğe Giriş**, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), s. 39-90.

ürer. Savaşın genelleşmesi kurtuluş talebinin, yani en geniş anlamıyla çatışmanın sonuna yönelik talebin de genelleşmesini sağlar, ancak kurtuluş ayırımın üzerinden düşünüldüğü ve hayata geçirildiği için kurtuluş pratiğinin de fragmente oluşu bu yüzyıla has bir gelişmedir. İtalyan, Alman ve İspanyol faşizmlerinin paralelinde gelişen sovyetik ideal gibi örnekler nedensel farklı bir ayırım hattında kurtuluş pratiklerinin tasarlandığını ve canlandırıldığını göstermektedir. Asya ve Afrika sosyalizmleri ve dolayısıyla Üçüncü Dünyacı ve Bağlantısızlık Hareketi menşeli siyasal pratikler yerel ve uluslararası düzeyde toplumsal ayırımın genelleşmesi sonucu kurtuluş siyasetine yönelik ortaya çıkan talebin bu yüzyılda dünya ölçeğinde bir karşılık bulduğunu belgelemektedir. Bu ekseninde 20. yüzyıl temelde üç ideoloji üzerinden siyasetini kurmuştur. Bunlar radikalizm, muhafazakarlık ve liberalizm olarak sıralanabilir ve her biri dinsel ile kurduğu ilişki açısından da ayrı bir karakteristik sergiler.<sup>7</sup> Radikalizm sol siyasetin genel adıdır ve kendi çeşitliliği içindeki bu siyasetin 20. yüzyıl bünyesindeki devletli ve devletsiz tüm biçimlerini ifade eder. Bu yüzyıl radikalizme devlet formunu kazandırabilmesi açısından eşsizdir ve Sovyetler Birliği ile Çin gibi devasa karasal devletlerin bir yeni insan ve toplum deneyimi tasarımına yönelik genel seferberliklerinden Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Mayıs 68 olaylarının dillendirdiği eşitlikçi bir kamusal talebine kadar geniş bir yelpazedeki arzuya karşılık gelir. Radikalizm genel olarak dinsele yönelik tüm referansı yok sayarak dünyayı ve toplumsal biraradallığı düşünmeye çalışır. Hatta Sovyetler Birliği örneğinde olduğu gibi ateizm resmi devlet dini olarak kabul görerek zorunlu bir etik ve ontolojik bağlanım biçimine dönüştürülmeye çalışılmıştır. Muhafazakarlık modernliğe has aktif-reaktif güçler çatışmasının bu yüzyılda en yoğun yaşandığı toplumsal pratik alanlarından birisidir çünkü muhafazakarlık kendi nesnesini ve hedefini tanımlarken her daim bir bağlama bağımlılığa çakılıdır ve bundan dolayı evrensele yönelik tüm ilgiyi askıya alma üzerinden kendini

---

<sup>7</sup>Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), s.75-76.

düşünmek ve kurmak zorundadır. Muhafazakarlık bu nedenle dünya ölçeğinde her coğrafyada özel biçimler yaratarak genişlemiş ve dinsel toplumsal pratik açısından geri dönüşünü sağlamıştır. Ortadoğu'daki batılılaşma hareketlerine 1910/20'lerden başlayarak siyasi İslam denilen bir proje üzerinden geliştirilen yanıt, Avrupa siyasetinde İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan Hıristiyan Demokrat partiler ve ABD evangelizmi gibi iktidar aygıtını ele geçirmeye yönelik arayışlardan Katolik Kilisesi'nin bir aktif güç olarak kendini yenilemek üzere giriştiği doktrin reformları ile Rusya Federasyonu'nun kuruluşundan itibaren Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rus idari mekanizmaları ile arasında kurduğu ittifaka kadar pek çok toplumsal pratik muhafazakar ideolojinin dinsel bir geri dönüşe zorlayan etkisini örneklendirmektedir. Liberalizm ise bu yüzyılın başat aktörüdür denilebilir çünkü 20. yüzyılın ilerlemeci söyleminin ana damarını ideolojik söylem ve toplumsal pratik açısından tam anlamıyla kendinde barındırır. Liberalizm aslında modernliğin toplum nezdindeki inşasının ve bekasının ideolojisidir ve bu yüzyılda girdiği her coğrafyada devletin örgütlenme biçiminden kişilerin yaşam tarzlarına dek genişleyen şekilde hayatın tecrübe ve idare edilme biçimlerini etkilemiş ve dönüştürmüştür. Modernlik her ne kadar zorunlu olarak kapitalizm ile eşgüdüm olmasa dahi bu yüzyılın tecrübesi modernliğin kapitalist bir temeldeki pekiştirilmesine dayalıdır ve bu nedenle liberalizm ile kapitalizm arasındaki işbirliği, ikisinin de bir ötekini koşullandırması üzerinden işleyen bir dinamikle yerleşik toplumsal örgütlenmeleri zorlayarak değiştirmiştir. Bu nedenle liberalizm, devlet pratiğinde her daim bir geliştirici restorasyon, devletsiz pratiğinde ise bu ilerlemeye inanan kitlelerin savunduğu bir toplumsal talep hareketi olarak görülmüştür. Alman Weimer, İtalyan Birinci Cumhuriyeti ve Fransız Beşinci cumhuriyetleri gibi Avrupa'daki örnekler kadar Türkiye Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu ve Bağımsız Devletler Topluluğu gibi Asyalı örnekler bu liberalizm temelli restorasyon projelerini örneklendirmeye yeter. Liberalizm özünde sekülerleştirici bir itkiye



sahip olmasına rağmen bunun zorunlu bir nitelik olmadığı söylenebilir çünkü, daha önce belirtildiği gibi, modernlik dinsel iptal etmek yerine ona ilişkin herhangi bir referansa dayalı olmayan bir toplumsal düzenlemeyi varederek kendi aktif-reaktif güçler ilişkisinde her daim dinsel güncellenmesine kapıyı açık bırakmıştır. Bu nedenle özünde sekülerleştirici olan liberalizmin Türkiye Cumhuriyeti ve ABD örneklerinde olduğu gibi dinsel ile belirli bir ittifaka dayalı olarak işleyebildiği söylenebilir.

20. yüzyılın felsefi güzergahları yüzyılın siyasi pratiğindeki ayrımın genelleşmesi ve yeniden üretimi ekseninde yaşanan süreçleri doğrudan onlara dönüşlü olarak düşünerek açılmışlar ve bu durumun sorduğu sorulara yanıt olarak varolmuşlardır denilebilir. Bunun sebebi felsefenin, daha önce anlatılan şekliyle, yüzyıl dönümünde karşısına çıkan sorunlara acilen cevap verme arayışındır fakat bu cevap felsefenin bu yüzyılda tanıklık ettiği toplumsal süreçlerin üzerinden gidilerek geliştirilmiştir. Dolayısıyla felsefe hemen olarak bu ayrımı düşünmeye koyulur ve bu ayrımın ekseninde dinsel problematize ederek ateizm sorusunu günceller. Felsefe hakikate yönelik bir etkinlik olduğundan dolayı o ayrımın gerisindeki şeyle ilgilenir. Başka deyişle felsefe, ayrımın kurduğu ideolojik yarılmanın perdesinden kurtularak bir Gerçek'i görmeyi dener. Bundan dolayı 20. yüzyıldaki felsefenin temel kavgası Gerçek'i üretecek olan yöntemin ve bu yöntemden itibaren kurulan bir varlık, bilgi ve siyaset kavrayışının arayışındır denilebilir.<sup>8</sup> Ancak felsefe de bu ayrımın gerisine gitmeye çalışırken ona yakalanır ve o da ayrımdan itibaren tam anlamıyla ideolojize olarak etkinliğini sürdürür. Bu nedenle felsefenin bu yüzyılda dinsel dönüşünün ve geri çekilişinin aynı anda bir sahnesi olabildiği gözlemlenebilir. Felsefe ABD'de ve İngiltere'de 1930'lardan başlayarak yaklaşık 1980'e kadar tam anlamıyla analitik felsefenin güdümünde işler ve sonra da analitik felsefe bu coğrafyalardaki

---

<sup>8</sup>Alain Badiou, **Yüzyıl**, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010), s. 57-69.

felsefenin ana akım biçimi olarak kalmayı sürdürür. Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Otto Neurath ve Hans Reichenbach gibi ilk kuşak temsilcilerden A. J. Ayer, Gilbert Ryle ve J. L. Austin gibi ikinci ve Saul Kripke gibi üçüncü kuşak temsilcilerine bu gelenek dilin ve mantığın metafizikten arındırılmasına dayalı bir saflaştırma projesini felsefenin temel meselelerine yeniden yönelmek üzere sürdürürler. Ancak analitik felsefe aynı zamanda en bilindik temsilcileri Alvin Plantinga ve Richard Swinburne olmak üzere bir analitik din felsefesine de yönelir ve tanrı, mucize, iman gibi konuları mantık problemiği üzerinden anlamayı dener. Bu gelenek ayırımın gerisindeki Gerçek'e gidebilmek üzere matematiksel mantığın inşasını ve onun üzerinden doğru düşüncenin yönteminin yeniden tanımlanmasını bir yöntem olarak savunmaktadır. Bu kapsamda dinsel, mantık açısından anlamsız bir metafizik kategori olarak analizden çıkartılır ve ancak analitik din felsefesinin gelişimiyle beraber argüman düzeyinde ele alınarak çürütülmeye çalışılır.<sup>9</sup> Kıta Avrupası'nda gelişen şekliyle felsefe ise çok daha heterojen bir görüntü çizmektedir. Buradaki can alıcı ilk figür olarak Heidegger karşımıza çıkar. Heidegger mantıkçı pozitivistin paralelinde onlarla aynı mücadeleye soyunur ve o da kendisine dek bir metafizik olarak gerçekleştiğini ileri sürdüğü Avrupa felsefesinin bu eğilimini tahrip etmeyi ister. Onun onto-teo-loji eleştirisi insanın "Dasein" olarak tahliliyle bütünlenir ve varlığın hiç'in kendini hiçlemesinden itibaren gerçekleşen açılması içinde varlığı açıklığını dilde açan insanın otantik yaşamının imkanını temellendirmeyi dener. Heidegger tahribat (Detruktion) yöntemiyle kendisine kadarki felsefenin ne şekilde bir onto-teo-lojiyi ürettiğini gözler önüne sermeye ve bu yolla herhangi bir aşkınlık merciinin üretimini önüne geçmeye çalışır.<sup>10</sup> Heidegger Almanya ve Fransa'da 1930'lardan başlayarak yeni bir kuşak filozofun yetişmesinde kritik önemdeki bir sima olmuş ve onun felsefesinin etkisi kısa sürede yayılmıştır. Onun Almanya'daki

---

<sup>9</sup>Taylan Altuğ, **Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi**, (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006), s. 3-10 ve 45-62.

<sup>10</sup>Kasım Küçükalp, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu – Heidegger ve Derrida**, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008), s. 166-178.

öğrencileri Karl Löwith, Hannah Arendt, Otto Appel ve Hans-Georg Gadamer olarak sıralanabilir. Heidegger Fransa’da ise dinsele ilişkin soruyla yakından alakalı bir kuşağı etkilemiştir. Bu kuşak bünyesinde Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, George Bataille ve Maurice Blanchot gibi öncü simalar ile Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Marion gibi 1960 ve sonrasının temsilcileri yer alır. Bu isimlerin her biri ve yanlarına eklenebilecek Louis Althusser ve Gilles Deleuze başta olmak üzere Fransız felsefe sahnesinin başka kimi simaları ve etkisini 1980’den bu yana hissettiren Jean-Yves Lacoste ve Catherine Malabou ayırım üzerine düşünmenin ve dinsel felsefe sahnesindeki geri çekiliş ve dönüşünün ifadesini oluştururlar. Levinas ve Marion kendi tarzlarında biri Yahudi, öbürüyse Katolik Hıristiyan doktrinin onto-teo-loji eleştirisinden itibaren yeniden güncellenmesine soyunurlar ve dinsel tanrı figürünün özelinde biri etiğin imkanının, öbürüyse saf verilmişliğin tahlili için tekrar devreye sokarlar.<sup>11</sup> Geri kalan figürlerin tamamı felsefeyi idealizmin kısılcısından kurtarmaya uğraşırlar ve aşkınlığın herhangi bir figürüne karşı Gerçek’e gitmenin yöntemini tartışarak bir içkinlik düzleminde işleyen bir materyalizmi kurtuluş fikrini anlamak ve felsefenin temel sorularını yanıtlamak üzere kurmayı denerler. Bu gelenekte dikkat çekici bir özellik, başta Sartre’ın felsefesinde karşımıza çıkan, ateizmin biçimine yönelik tavidir. Tıpkı Nietzsche’nin Üst-İnsan’ı ve Heidegger’in otantik insanı gibi, Sartre da tanrıdan boşalttığı yere sorumlu insanı yerleştirerek ikameci bir ateizmin üretimine neden olur.<sup>12</sup> Bu yaklaşım dinsel geri dönüşünü engellemeye yönelik 20. yüzyıl ateist felsefesinin genel tavidir denebilir. Ateizm bu yüzyılda ikameci bir biçimi alarak tanrıdan boşalttığı yere insanı, bir değeri ya da yeni bir ontolojik prensibi yerleştirerek ateizmi tanrıya yüklenen ontolojik ve

---

<sup>11</sup> Phillip Blond, “Emmanuel Levinas: God and Phenomenology” ve Graham Ward, “The Theological Project of Jean-Luc Marion”, **Post-Secular Philosophy**, (London: Routledge, 1998), s. 103-116.

<sup>12</sup>David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), s. 225-237.

epistemolojik yetkiyi devretme usulüne dayalı olarak kurmuştur. Örneğin Derrida için “différance” böyle bir prensibe karşılık gelmektedir.<sup>13</sup> Ancak dinsel bu tarzdaki bir ateizm üzerinden çökertilmesi çabası aynı oranda onun geri dönüşüne imkan tanımaktadır çünkü dinsel, aşkınlığın ontolojideki temsili açısından ele alınarak sadece bir yetki olarak görülmüş fakat kapladığı alan açısından değerlendirilmemiştir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan materyalist teoloji için bu husus kritik önemdedir.

Materyalist teoloji 20. yüzyıldaki tarihiyle ateizmin doğasındaki ve daha genel olarak ise dinsel ile kurulan ilişkideki bir dönüşümü ifade eder. Bu çalışma izleği, isminin çağrıştırabileceği şeyden farklı bir hedefe yönelmiştir ve katiyen yeni bir teoloji dalgası değildir. Materyalist teoloji 1980 kuşağı Avrupa felsefesinin birtakım “ateist” temsilcilerinin dinsel geri dönüşü karşısında takındıkları yeni bir tavidir ve gerek kendi ontoloji gerekse politika üzerine tasavvurlarını tamamlamak ve ilerletmek üzere kutsal ile hesaplaşmalarının biçimidir. Materyalist teoloji 20. yüzyılın ikameci tipteki ateizminden ve sol siyaset teorisinin ve pratiğinin dinsel ile olan dışlayıcı ilişkisinden uzaklaşarak yeni bir ilişkilene biçimini önermeyi dener.<sup>14</sup> Böylece aşkınlığın ontolojideki temsilinin çökertilmesine dayalı geçen yüzyılın materyalizmlerinden farklı olarak kutsalı sadece aşkınlığa dair bir söylem olarak ele almaz ve onu tarihte ve düşüncede kapladığı alan üzerinden değerlendirerek içeriden iptal etmeyi dener. Alain Badiou, Giorgio Agamben ve Slavoj Žižek’in materyalist teoloji çalışmaları bu çabanın günümüzdeki başat örnekleri durumundadır. Bu “ateist” filozoflar kendi düşünsel projeleriyle ilişki içinde, ilgili eserlerinde ateizm sorusuna bir alternatif geliştirmek üzere çaba sarf etmişler ve dinsel geri dönüşünün yoğun bir şekilde yaşandığı yukarıda özetlenen bu yakın dönemdeki

---

<sup>13</sup>Küçükalp, *op. cit.*, s. 318-332.

<sup>14</sup>Christopher Watkin, **Difficult Atheism**, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), s.1-11.

gelişmeler karşısında bu geri dönüşü iptal etmeyi hedefleyen bir pozisyon almaya çalışmışlardır. Bu nedenle materyalist teoloji izleğini takip etmek önemli görünmektedir.

Bu çalışma ise materyalist teolojinin bahsedilen nedenlerden ötürü taşıdığı kritik önemi takdir etmekle birlikte onun dinsele ilişkin olarak yaratmaya çabaladığı tavrın tek olmadığını ve Eski Yunan felsefesinin benzer bir kaygı ile hareket ettiğini ileri sürmektedir. Eski Yunan toplumunun M.Ö. 8. yüzyıldan başlayarak deneyimlediği yoğun dönüşüm sadece Eski Yunan dinlerinin bir eleştirisini değil, aynı zamanda kutsalın bir bütün olarak felsefe denilen faaliyet bünyesinde aşındırılmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, yaşam kategorisinin krizinin paralelinde kişisel ve toplumsal düzeyde canlı olmanın ne demek olduğunu yeniden düşünen ve bir dünyaya ait olmanın anlamını ontolojik ve etik planda anlamlandırmaya çalışan günümüz toplumsal ve felsefi pratiklerinin dinsel bir geri dönüşe ya da bir geri çekilişe zorlayan hareketinin bir benzerinin Eski Yunan toplumunda polis'in ortaya çıkışından sonra yaşandığını savunmakta ve günümüzdeki bu momente bir tepki olarak gelişen materyalist teolojinin kutsalı içeriden iptal etmek arayışının presokratik felsefe tarafından özel bir tarzda gerçekleştirildiğini dile getirmektedir. Presokratik felsefe bir bütün olarak yeniden yorumlandığında materyalist teolojinin kutsal üzerinde yaptığı işlemin sınırları ortaya çıkarılabilir ve bu şekilde materyalist teoloji kendi hedefinde ilerletilebilir.

Bu problematik ekseninde bu çalışma iki hedefe yönelmiştir: Öncelikle ateizm sorusunun aslında Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmış bir soru olduğunu hatırlatarak Eski Yunan düşüncesinde ateizmin bir düşünme biçimi olarak yokluğunun kutsal ile kurulan ilişkide farklı bir açılıma yol verebildiğini göstermek ve ikinci olarak, buradan hareketle, kutsalın ve dinsel statüsüne ilişkin günümüzde yaşanan tartışmaya bu farklı açımdan itibaren bir

eleştirisi sunarak asıl önemli hususa, yani yaşam kategorisinin krizi karşısındaki herhangi bir özgürleşme politikasının tam da kutsal ile kurulan presokratik felsefedeki ilişki biçimi üzerinden yaşam sorusunu yeniden düşünmeye başlaması gerektiğinin altını çizmek. Bunun sebebi ancak kutsalın alanının kapatılmasından başlayarak bu dünyadaki etik ve politik başbaşalığımızın tam anlamıyla ortaya çıkabilmesidir. Bu başbaşalığın kutsalın alanının içeriden iptalinden itibaren varlığın ve kişisel varoluşun birarada hesaba katılarak düşünülmesi genel olarak Eski Yunan felsefesinin ve bunun özelinde presokratik felsefenin amacı olması sebebiyle presokratik felsefeyi kutsal ile kurulan ilişkideki farklılığını sergilemek üzere ele almak materyalist teolojinin sınırlarının açığa çıkartılması için uygun görünmektedir.

Bu problematik ve hedefler doğrultusunda ilk olarak materyalist teolojinin temsilcileri metnin ilk bölümünde bu hareketin bünyesinde tanıtılacak ve Badiou ve Agamben ile sınırlı olmak üzere onların bu konudaki eserlerinin geniş bir özeti verildikten sonra eleştirel değerlendirmesi yapılacaktır. Materyalist teolojinin ortaya koyduğu yöntemin bir eleştirisi yapıldıktan sonra, bunu izleyen ikinci bölümde, Eski Yunan'da felsefi faaliyeti ve dolayısıyla presokratik felsefeyi doğuran toplumsal tarih ve koşullar incelenecektir. Bu tarihin felsefi faaliyeti ne tür eğilimler ve hedefler üstlenmeye teşvik ettiğini belirtmenin ardından son bölümde, Milet Okulu'ndan Sofistlere kadar olan presokratik felsefe tek tek temsilcileri düzeyinde orijinal metinlerden hareket edilerek problematiğimiz doğrultusunda yorumlanacak ve yeniden konumlandırılmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümü ise bu araştırmanın sonucunda varılan noktaları genel hatlarıyla hatırlatarak materyalist teolojinin presokratik eleştirisini sonlandıracaktır.

## I.ATEİZM SORUSUNA BİR ALTERNATİF OLARAK MATERYALİST TEOLOJİ

Bir kavram olarak materyalist teoloji, çalışmaları incelenecek olan filozofların aslında hiçbiri tarafından kullanılmamaktadır çünkü kavramın kendisinin ilk anda ima ettiği bir çeşit teolojik üretim onların felsefi projeleriyle kökten uyumsuzluk içindedir. Ancak buradaki teoloji ifadesi başka bir anlamda, yani çalışmanın hedefi yerine çalışmanın yöneldiği nesne şeklinde ele alındığında söz konusu yapıtların niyetini doğru biçimde ifade eder. Bu nedenle materyalist teoloji kavramının söz konusu filozofların üretimlerinin belirli bir açılımına dikkat çeken sonradan verilmiş bir isim olduğunu bilmek ve ilginin teolojinin alanı, hedefinse bu alanın aşılması yönünde olduğunu anlamak önemlidir. Dolayısıyla bir diğer şekilde adlandırıldığı gibi, materyalist bir post-teolojiden bahsetmek ya da herhangi bir kapsayıcı ismi söz konusu eserlere ilişirmeden onları değerlendirmek de mümkündür.<sup>15</sup>

Bir hareket düzeyinde materyalist teoloji temelde üç filozofun birbirlerinin eserlerine yer yer verdikleri referanslarla biçimlenmiş azınlıktaki bir çaba görünümündedir. Bu konuda kaleme alınmış ikinci literatür ise yine sınırlı olmakla beraber yapıtların ileri sürdüklerini gerek tanıtmaya, gerekse belirli iddiaları sınamaya ya da başka problemlere uygulamaya yönelik olmak üzere üç amaca yönelmiş haldedir. Dinselin statüsüne ve ateizm sorusuna dair geliştirilen yeni bir tavrın mevcut yayılımını anlamak adına bu azınlık halini vurgulamak önemli sayılabilir. Ancak söz konusu filozofların günümüzde felsefenin uluslararası platformlarda yer bulmasına hatırı sayılır katkılar da yapan kişiler oldukları göz önüne alındığında bu konudaki fikirlerini konferanslar düzeyinde dile getirme fırsatı buldukları ve dolayısıyla, felsefe haricindeki alanlarda çalışan başta teologlar olmak üzere kimi düşünürlerle iletişime geçebildikleri belirtilmelidir. Bu nedenle Slavoj Žižek'in teolog

---

<sup>15</sup>Christopher Watkin, **Difficult Atheism**, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), s. 95.

John Milibank ile bir konferans vesilesiyle tanışarak ortak çalışmalar yapmaya başlaması örneğinin işaret ettiği gibi, materyalist teoloji çeşitli platformlarda süren akademik etkileşimler sayesinde yakın zamanda giderek daha çok düşünürün çalışmalarında izlerine rastlanacak bir konu olacaktır denilebilir.<sup>16</sup>

Bu bölümde materyalist teoloji hakkındaki ikinci literatürün bir değerlendirmesi yerine, daha önce belirtilen hedefler doğrultusunda, temel metinlerin eleştirel bir okuması gerçekleştirilecektir. Materyalist teoloji incelenecek filozofların hiçbirinin felsefi projesinin temel hedefi olmamasına rağmen hepsinin de düşünsel yaratımlarının ontolojik direğini tamamlayan kritik bir unsur olması nedeniyle onların felsefelerinin bütünüyle sıkı bir ilişki içindedir. Bu nedenle temel metinlerin incelenmesine geçilmeden önce üç filozofun da felsefi projelerinin genel hatlarıyla tanıtılması ve çağdaş felsefe sahnesinde oluşturdukları momentin tarihsel olarak konumlandırılması gerekmektedir. Böylece materyalist teolojinin yaratılmasına neden olan teorik ve siyasal ilgiler üç filozof açısından da anlaşılabilir.

Alain Badiou, Giorgio Agamben ve Slavoj Zizek birarada düşünüldüğünde ilk bakışta göze çarpan, bu üç ismin üç farklı ülkeden geldiği ve dolayısıyla Avrupa çatısı altında birleşmenin yanı sıra üç farklı gelenek ve siyasal tarihte yetiştikleri gerçeğidir. Badiou Fransa'nın, Agamben İtalya ve Zizek de Slovenya'nın 20. yüzyılda yaşadığı süreçlerin önemli bir bölümüne birinci elden tanıklık ederek büyümüşlerdir. Bu nedenle çeşitli ortak felsefi ilgilerde birleşmelerine rağmen onların yaşam deneyimlerini ayrıştıran bu unsurun unutulmaması gerekir. Badiou, çağdaş felsefe sahnesindeki Fransız yaratımının

---

<sup>16</sup>Slavoj Zizek ve Boris Gunjevic, **Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek**, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), s. 7.



özgüllüğünü etkileyen ve tam olarak buraya ait olan bir tarihsel sekansın çocuğudur. Bu sekans dört temel olaydan meydana gelir ve 20. yüzyıl Fransız felsefe tarihi ani reflekslerle bu olayları düşünerek kendisine güzergahlar açar. İlk sırada İkinci Dünya Savaşı esnasında Paris'in işgal edilmesine karşı oluşturulan direniş hareketi gelir. İkinci olarak Cezayir'in bağımsızlık savaşı, ardından Mayıs 1968 olayları ve son olarak da Fransız solunun temsilcisi Mitterand'ın yenilgisi gelir. Agamben ise 20. yüzyılın başındaki İtalya'nın faşizm deneyiminin ardından gelen tarihte temellenir. Faşizm önce Birinci Cumhuriyet'i kuran bir restorasyon hükümetiyle yer değiştirmiştir. Ardından İtalya'nın Terör Dönemi ve son olarak da İkinci Cumhuriyet'i kuran yeni bir restorasyon evresi bu tarihi izler. Zizek ise Soğuk Savaş döneminin bir diğere sol deneyimini Yugoslavya altındaki Slovenya'da yaşamış ve birliğin çöküşünün ardından oluşan yeni Balkan gerçeğine tanık olmuştur. Bu nedenle o, komünist ve post-komünist bir Avrupa'nın birinci elden tanığı konumundadır.

Bu kapsamda Badiou felsefenin Fransız sahnesindeki gelişmelere duyarlı olarak yeni bir rasyonalite kavramını temellendirmeye ve bunun üzerinden kurtuluş politikasını düşünmeye çabalar. 20. Yüzyıldaki felsefenin Badiou'ya göre üç genel biçimi olan mantıkçı pozitivist, hermenötik ve postmodern yaklaşımların dünyayı ve bireysel varoluşu anlamlandırmadaki eksiklikleri ona göre yaşam sorusunu ele almada da aynı arızanın doğmasına neden olmuştur ve bu sebeple, bu üç felsefi harekette de görülen dilin dolayımı üzerinden varlığın düşünümüne dayalı tavırdan sıyrılmak üzere filozof, matematiğin varlığı dolaysız olarak temsil edebilme gücüne yaslanarak kıta felsefesinin anti-Platoncu izleğini modifiye bir Platonculuk lehine ıslah etmeyi dener.<sup>17</sup> Ona göre Platon'da ilk kez olarak hakikatin dört türeyimsel koşulu olan aşk, politika, bilim ve sanat hiçbiri bir ötekine indirgenmeden birlikte mümkünlükleri açısından ele alınmıştır. Platon bu yolla felsefeyi bu

---

<sup>17</sup>Alain Badiou, **Sonsuz Düşünce**, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), s. 13-17.

dört türeyimsel hakikat koşulunda birer Olay olarak varolan hakikat imkanlarını bir Hakikat'i üretmek üzere felsefe denilen bir uğraşta birlikte düşünmüştür.<sup>18</sup> Buradan hareketle Badiou, kişinin bir Olay formundaki karşılaşmalarda kendini özneleştirerek kendine ait olarak kurduğu hakikatlere sadakat üzerinden sonsuzlaştığını ve ölümsüzleştğini ileri sürer. Ona göre özne bir Olay'ın öznesidir ve bu nedenle kolektif, sonsuz ve ölümsüzdür. Badiou'nun kendisinde özneleştiği politika Olayı Mayıs 68 gelişmeleridir.<sup>19</sup> Ona göre Mayıs 68 olayları, Marksist siyasetin herhangi bir partili formunun tükenişini ifade eder ve bu nedenle kurtuluş politikasının yönteminin partinin öncülüğünde değil, kişilerin eşitliğinden itibaren düşünülmesi gerekir çünkü nasıl ki özneleşmenin ve hakikatin imkanı herkese açıksa, kurtuluş da herkese açıktır ve bu anlamda kurtuluş da komünisttir.<sup>20</sup> Bu nedenle Olay'da ve hakikatte kişiyi özneleşmeye çağıran bir boyut, yahut kişinin özneleşme ve komünist hipotez uğruna verdiği militan bir hakikat kavgası bulunur. Dolayısıyla Badiou'ya göre, günümüzün demokratik materyalizm olarak isimlendirdiği politik sahnesindeki kanaat üretiminde hakikatlere geçebilmek için bugün militan figürünün yeniden düşünülmesi elzemdir.

Agamben'in felsefi izleği bir sistematizasyon çabasından hayli uzak görünümündedir ve genel olarak Avrupa felsefesinin ve toplumsal pratiğinin doğurduğu çeşitli problemlere müdahaleler olarak ortaya çıkmıştır. Bu ekseninde onun en büyük düşünsel projesi "Kutsal İnsan (Homo Sacer)" yaşam formlarının analizine ayrılmış ve çok çeşitli konuları peşi sıra irdeleyen bir yapıt olarak dikkat çeker. Bu nedenle çoğunlukla biyopolitikaya ilişkin çözümlemeleriyle tanınan Agamben, her ne kadar batının hukuk ve siyaset sistemlerinin doğasıyla ve bu sistemlerin merkezindeki denetim ve egemenlik aygıtlarının analiziyle

---

<sup>18</sup>Alain Badiou, **Felsefe İçin Manifesto**, (İstanbul: Ara-lık Yayınları, 2005), s.21-28.

<sup>19</sup> <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/philosophy-as-biography/>, Erişim Tarihi: 18 Nisan 2015.

<sup>20</sup>Alain Badiou, **Komünist Hipotez**, (İstanbul: Encore Yayınları, 2011), s. 54-59.

ilgilense de, onun düşüncesinin birliğini sağlayan direk temelde dil konusundaki görüşleridir.<sup>21</sup> Filozofa göre insan dil yetisi aracılığıyla sürekli yeniden tanımlanmaktadır çünkü dil varlıkla ve dolayısıyla felsefenin nesnesiyle özsel bir ilişki içindedir ve dil iktidarda olanlar tarafından manipüle edilerek siyasetin nesnesine dönüşür. Ancak aynı dil yaratıcı ifadenin ve edebiyatın da nesnesidir ve dilin şiir ve nesirdeki gelişimi dili deneyimleme tarzımıza yeni eklemeler teşkil eder. Dolayısıyla Agamben ontoloji, siyaset ve edebiyatı birarada katederek gelmekte olan topluma yönelik çalışan iktidar aygıtlarını tesirsiz hale getirmeye çabalar ve bu toplumun gelişiminin önünü açmak için gerekli kuramsal müdahaleleri ortaya koymaya çalışır.<sup>22</sup> Agamben'in mesiyaniği tekrar düşünmesini koşullandıran kutsaldışılaştırıcı uğraş bunların arasında sayılabilir.

Zizek ise aslında psikanaliz pratiğinden ve teorisinden çıkmış biridir ve onun felsefe ile kurduğu ilişki tamamen bu temelden hareket eder. Zizek 1960 kuşağı Fransız felsefesinin Slovenceye kazandırılmasında da aktif rol oynamış biri olarak Paris'te aldığı Lacancı psikanaliz pratiği eğitimini, aynı dönemin Lacan'a ilgi duyan Fransız filozoflarının çalışmalarını okuyarak pekiştirmiştir. Ancak dönemin Fransız anti-Hegelciliğine karşı olarak Zizek, Sovyetler Birliği resmi doktrinindeki biçimiyle Hegelci Marksizm-Leninizm sentezini sorguya açarak bu üç figürün çalışmalarına geri döner ve her birini bu kullanımdan arındırarak Lacan'ın Hegel, Hegel'inse Lacan okuduğu bir yeni ilişkilendirme uzamında tekrar düşünür. O Lacan'ın psikanalizini Hegel'in diyalektiğinin bünyesine dahil ederek psikanalizi her şeye dair bir açıklama modeline dönüştürür ve kapitalizme içkin kültür formlarından iktidar ve denetim teknolojilerine kadar her türlü politik pratiğe bu genelleşmiş psikanaliz şeması üzerinden açıklamalar getirmeye çalışır.<sup>23</sup> Savaş sonrası

---

<sup>21</sup><http://www.iep.utm.edu/agamben/#H5>, Erişim Tarihi: 18 Mayıs 2016.

<sup>22</sup>Alex Murray, **Giorgio Agamben**, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), s. 10.

<sup>23</sup><http://www.iep.utm.edu/zizek/>, Erişim Tarihi: 18 Mayıs 2016.

Fransız felsefesinin özne eleştirisine yanıt olarak öznenin Lacancı restorasyonundan itibaren düşünerek ideolojinin bir teorisini geliştirir. Zizek'e göre ideoloji, ne bildiğimiz ne de yaptığımız şeylerin içinde konumlanmıştır. Bir ideolojiye duyduğumuz inanç, o inancı inanç makineleri içinde tanımamızdan önce sahnelenir. Düşünüre göre bir ideoloji anlatısında ideolojinin doktrin biçimindeki önerisi, inanç formundaki maddileşmesi ve ideolojinin kendinden dışlaşması olarak üç uğrak mevcuttur. Bu üç uğrağın tamamında da ideolojinin yalanını duyuracak bir hakikat konumuna yerleşildiği düşünüldüğü anda yeniden ideolojinin içinde bulunulur çünkü ideoloji anlayışı gerçeklik ile ideolojiyi karşılaştıran ikili bir yapı içinde kurulmaktadır. Halbuki Zizek, Lacan'ın İmgesel-Sembolik-Gerçek şeklindeki düzeninden yola çıkarak ideoloji anlayışını üçlü bir yapıya yerleştirmeyi ve hakikat konumunu tekrar kurmayı dener.<sup>24</sup> Onun tanrı söylemini analizi de benzer bir ekseninde gelişmektedir.

Buradan hareketle şimdi filozofların materyalist teoloji çalışmasına denk düşen yapıtları Badiou ve Agamben ile sınırlı olmak üzere kronolojik bir sırada incelenecek ve ardından eserler birarada değerlendirildiğinde ortaya çıkan birtakım sonuçlar üzerinde durulacaktır. Zizek'in bu çalışma kapsamında yer almamasının nedeni onun felsefi çalışmasının geneli itibariyle sergilediği kimi özellikler nedeniyledir. Zizek psikanaliz geleneğinden yetişme bir filozof olarak tüm teorisini Lacancı bir çerçevede içinde geliştirmiştir ve bundan dolayı onun materyalist teoloji çalışması da bu dolayımın üzerinde büyür. Lacan'ın psikanaliz teorisi incelenmeden Zizek'in onun üzerinde ve ondan itibaren yaptığı herhangi bir çalışma yeterli derinlikteki bir kavrayışa varamayacağından dolayı bu konudaki eksikliğimiz nedeniyle Zizek'in materyalist teoloji alanındaki yazıları bu metinde incelenmemekte ve

---

<sup>24</sup>Tony Myers, **Slavoj Zizek**, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014), s.117.

onun çalışmasına yönelik değerlendirme yukarıdaki genel giriş düzeyindeki tanıtımla sınırlı kalmaktadır.

#### A) Alain Badiou: Aziz Pavlus ve Evrenselciliğin İnşası

Aziz Pavlus kimdir? Badiou Pavlus çözümlemesine bu yalın soruyu yanıtlayarak başlar ve ardından Pavlus'un metinlerinin incelenmesine yönelir.<sup>25</sup> Bir çadır terzisi olan babası vatandaşlık statüsüne sahip olduğundan dolayı Pavlus da asıl adı Saul olan bir Roma vatandaşıdır ve M.Ö. 5 yılı civarı dünyaya gelir. Yahudiliğin o dönemki Ferisi mezhebine bağlı bir Yahudi olarak ortodoks bir duruşa sahiptir ve ilk Hıristiyanların Yahudiler tarafından sapkınlar olarak isimlendirildiği bir dönemde pek çok başka Ferisi Yahudi gibi Pavlus da Hıristiyanların katledilmesinde rol oynar. M.S. 33-34 yılı civarı Şam yolunda yaşadığı bir dinsel deneyimin ardından Hıristiyan olur ve bunun üzerine misyon yolculuklarına başlar.<sup>26</sup> Badiou Pavlus'un yaşamına ilişkin bu kısa özetle yetinir ve onun hakkındaki ilk saptamalarını hemen yapar: Pavlus anti-felsefenin önemli bir figürüdür ve bu nedenle o da, anti-felsefenin diğer figürlerinde de görüldüğü üzere, öznel deneyimine ilişkin anekdotlarını ifade ettiği hakikatin garantörü olarak kullanır. Pavlus'un Şam yolundaki deneyimi onun artık dile getireceği hakikatin temelini oluşturur ve Badiou için Pavlus bu olayla birlikte yeni bir özne olur. Filozof için bu noktada önemli olan, Pavlus'un ne Kilise ne de herhangi bir İncil tarafından ikna edilerek Hıristiyanlığa döndürülmediğini fark etmektir. Pavlus kendi içinde İsa'nın dirilmesi olayı ekseninde yeni bir özne olarak tekrar doğar. Sonra ise Kudüs'e gidip otoritelerden İsa'nın dirildiğinin ilanı konusunda onay aramak yerine hemen yola çıkıp mesajını yaymaya başlar. Pavlus Arabistan'da üç yıl

---

<sup>25</sup>Alain Badiou, **Saint Paul: The Foundation of Universalism**, (Standford: Standford Univerdity Press, 2003),s. 16.

<sup>26</sup>*Ibid.*, s. 16-17.

geçirdikten sonra Kudüs'e geçerek havarilerle buluşur ve ardından kendini Kudüs merkezine bağlamak yerine tekrar misyon yolculuklarına çıkar ve on dört yılını seyahatle geçirir. Badiou'ya göre onun herhangi bir merkezi/merkezi otoriteyi bilinçli bir şekilde reddetmesi mesajında dile getirdiği evrenselciliğin de hiçbir merkezi kabul etmemesinden ileri gelmektedir.<sup>27</sup> Pavlus'un kurduğu kiliseleri incelemek bu bakımdan önemli görünmektedir. Pavlus misyon yolculukları süresince ziyaret ettiği şehirlerin ya da kasabaların öncelikle sinagoglarını ziyaret eder ve oralarda İsa'nın mesih olduğuna dair görüşlerini dile getirerek sempatanlar toplamaya çalışır. Dönemin şartları gereği bu durum Pavlus'un hayatını riske sokan türden sonuçlar doğurabilmektedir. Böyle bir şey söz konusu olduğunda Pavlus ya bulunduğu kasabayı terk eder ya da yerel ahalden birinin evine sığınır ve mesajını Yahudiler yerine Yahudi olmayanlara aktarır. Güvenebileceği bir topluluk oluştuğunda Pavlus kilisesini kendi haline bırakarak tekrar yola koyulur ve yeni bir kilise kurabileceği geçici bir konaklama yeri arar. Teselonyalılar ve Galatyalılar gibi Pavlus'un mektuplarında isimlerini andığı kardeşleri bu türden ilk kiliselerin üyeleridir ve Badiou'ya göre bunlar, Pavlus'un bir bütün olarak insanlığın vektörlerine dönüştürebildiği yoldaşlarıdır. Başka deyişle, kiliseleri oluşturan üyeler dirilme olayında özneleşerek Pavlus'un hakikatine katılmış evrensel tekillerdir. Pavlus için hakikate derece ve statü farkı yaratmaksızın katılabilmeyi sağlamak can alıcı önemdedir. Filozofa göre M.S. 50-51 yılları gibi yaşanan Petrus ile Kudüs'teki tartışma Pavlus'un bu konudaki tutumuna ışık tutan bir örnektir.<sup>28</sup> Tartışma İsa'nın dirilmesi olayının Eski Ahit'in kurduğu Yasa ile ilişkisine dair ortaya çıkmıştır. Bir taraf İsa'nın Eski Ahit'i tamamladığı yönünde bir fikir dile getiriyorken Pavlus kesin bir biçimde aksi yönde düşünür. Ona göre dirilmenin evrenselliği Yahudi cemaatinin seçilmişliği doktrini ile uyumlu olamaz. Bu nedenle bir cemaati tanımlayan sünnet gibi bir uygulama artık önemli değildir çünkü olay kendinden önce

---

<sup>27</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 17-19.

<sup>28</sup>*Ibid.*, s. 20-22.

gelene karşı artık ilgisizdir. Badiou için bu tartışma üç kavrama dikkat çektiğinden dolayı önemlidir: müdahale, sadakat ve işaretleme. Pavlus'un düşündüğü şekliyle Yasa (Tora) ile Olay ilişkisinin anlaşılmasında bu kavramları açıklamak gerekir çünkü Kudüs'tekinin ardından Petrus ile yaşanan Hatay tartışmasında Pavlus Yasa-Olay ilişkisinin niteliğine dair son bir açıklama vererek konuyu sonlandırmak istemiştir. Badiou'ya göre Yasa, Olay karşısında ölüm prensibine dönüşmüştür.<sup>29</sup> Olayın müjdesi ise yaşam prensibidir. Yasa Olay'dan sonra ölüm prensibine dönüşür ve bu nedenle ancak Olay yaşamı üretebilir. Bu genel saptamayı yaptıktan sonra Badiou Pavlus'un hayatının sonlanma şeklinden bahsederek ona dair kısa tanıtımını bitirir. Pavlus son Kudüs seyahati sırasında tapınağa Yahudi olmayan birini sokmakla suçlanarak tutuklanacak ve ölüm cezasına çarptırılacaktır. Bir Roma vatandaşı olarak Roma'da yargılanma hakkına başvuran Pavlus 62 yılı gibi orada vefat etmiştir.<sup>30</sup> Badiou metninin devamında bu kısa özetle Pavlus'a dair dikkat çektiği noktaları detaylandırmak üzere onun mektuplarını incelemeye yönelir.

Pavlus'un yazıları bir kitabı oluşturan metinler olmak yerine müdahaleler denilebilecek mektuplardır ve bunlar, ne İnciller ne de Kilise babalarının yazılarında görülen anlatılar ve teorik incelemelere benzemez. Badiou'ya göre bu mektuplar, bir liderin militanlarına gönderdiği mektuplar olarak Marx'tan ziyade Lenin'in külliyatına benzer ve bir kopuş söylemini oluştururlar. Dolayısıyla bu mektupların Hıristiyan kanonunun bir parçası haline gelebilmeleri başlı başına bir meseledir. Onun mektupları Badiou'ya göre Yeni Ahit'te yer alan yegane doktrinal metinlerdir ve onlarsız İncil, mucizelere ve apokaliptik iddialara dair bir anlatı olmaktan öteye gidemez.<sup>31</sup> Bu bağlamda Badiou, metninin devamında

---

<sup>29</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 27.

<sup>30</sup>*Ibid.*, s. 30.

<sup>31</sup>*Ibid.*, s. 31-32.

geliştireceği bazı izleklerin işaretlerini verdikten sonra Pavlus'un mektuplarından seçtiği kimi bölümlerin analizi üzerinden kutsalın altını oyma yönündeki işlemine başlar.

Bahsi geçen Kudüs'teki konferansta ethne'nin elçisi ilan edilen Pavlus için imparatorluğu dolduran çok farklı milletten insanlar olmasına rağmen aslında sadece iki tane grup bulunur: bunlar Yahudiler ile Centileler, yani Yunanlardır. Badiou'ya göre bu ikilik etnik veya dinsel değil, söylemsel ya da söylem rejimine yönelik bir ikiliktir çünkü filozofa göre Pavlus, iki farklı söylemin analizini gerçekleştirirken bir üçüncü olan tamamen yeni denilebilecek bir söylemi de onların karşısına çıkarır.<sup>32</sup> Badiou için Pavlus'un mektuplarında ortaya koyduğu tüm çaba bu üçüncü söylem rejiminin Yahudi ve Yunan söylem rejimlerinin yerini almasına yöneliktir denilebilir. Kitabının bu noktasında Badiou söz konusu iki yerleşik söylem rejimini tanıtır bize. Ona göre Yahudi söylemi öznel figürü peygamber olan bir işaret söylemidir. Yunan söylemi ise aslında felsefedir ve öznel figürü bilge kişi olan bu rejim bir bilgelik söylemidir ve varlığın bütünlüğüne ilişkin bir bilgeliği logos ile varlığı eşleştirerek üretmeye yönelir. Pavlus için Yunan ve Yahudi söylemleri aslında aynı usta/efendi figürünün iki ögesidir çünkü Yahudilerin işaretin ayrıcalığına dayalı söylemleri Yunan söyleminin kozmik bütünlük fikrine referansla anlamını kazanan bir "eksi bir" iddiasıdır. Bütünden çıkan farklı bir öge olarak Yahudi kimliği ya da kendi tekillikleri içindeki şeyleri bütünleyen bir logos'un ileri sürülmesi birbirine ihtiyaç duyan ve ancak birbirine göre olabilen iki ögedir Pavlus'a göre. Bu nedenle ikisi de evrensel olamaz. Ayrıca ikisi de kurtuluşun bu dünyada bize verili olduğunu ileri sürer. Biri açısından bilgelik, öbürü açınsındansa ibadet bu kurtuluşun elde edilmesinin yollarıdır. Pavlus ise kurtuluşun herhangi bir yasaya bağlı olamayacağını belirterek bu iki söylemden

---

<sup>32</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 40-41.



de ayrılır.<sup>33</sup> Başlangıç noktası ne “Bütün” ne de “Bütün’ün istisnası” olabilir. Badiou’nun iddiasına göre Pavlus için başlangıç noktası yalnızca a-kozmik ve Yasa-dışı olan Olay olabilir. Başka deyişle, Yunan ve Yahudi söylemleri birer Baba söylemi iken herhangi bir partikularizmi reddeden Pavlus’un söylemi evrensel bir Oğul söylemidir.<sup>34</sup> Oğul söylemi ne Yahudi-Hıristiyan ne de Yunan-Hıristiyan olarak üreyebilecek bir senteze karşı olmayı gerektirir Pavlus için. O bu türden karşıtlıklar üreten çaprazlamalara karşıdır. Ona göre Hıristiyan söylem ancak diğer iki söylemin usta/efendi figürlerinden uzaklaşmayla gerçekleşebilir. Bu nedenle Oğul söylemi Efendi’nin geri çekilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Pavlus ne bir peygamber ne de bir filozof olarak kendini tanıtır. O bir elçi (apostolos) figürünü bize sunar.<sup>35</sup> Peki elçi kimdir? Elçi ya da havari İsa’ya yakınlığı ile statüsünü kazanan bir figürdür ancak Pavlus’un durumu söz konusu olduğunda o bir elçi olmaya çağrılmıştır. Ona göre havari ne bir tanık ne de bir hafıza kayıdır. Bu sebeple Diriliş’in gerçekten tarihte yer alıp yer almadığını bilmek ve ona ilişkin kanıtlar ileri sürmek anlamsızdır. Pavlus için önemli olan Olay’ın imkansız ile imkansız arasında kurduğu yeni ilişkiye sadık kalmaktır. Dirilişin doğrulanabilirliği ya da yanlışlanabilirliği önemsiz olmak suretiyle, onun ifade ettiği Olay’ın, yani İsa’nın dirilişinin yeni bir çağ açan dönüşümüne bakmak gerekir. Pavlus Diriliş’i ölüm üzerindeki bir zafere bağlamıştır. Bu ise bizim özelimizde, her birimizin tekil varoluşunda ortaya çıkan ölüm üzerindeki zaferdir. Başka deyişle, bu, partiküler olanın evrensel/sonsuz olana bağlanabildiği ya da onu yaratabildiği bir zaferdir. Elçi, Olay ile açılan işte bu imkana sadık kalan kişidir. “Bırakın Mesih’in çarmıhından gücü boşalsın” ifadesi bu nedenle önemlidir. Bu ifade Badiou’ya göre felsefi logos’un söz konusu Olay’ın hakikatini dile getirmeye muktedir

---

<sup>33</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 42-43.

<sup>34</sup>*Ibid.*, s. 42.

<sup>35</sup>*Ibid.*, s. 43-44.

olmadığını belirtir çünkü yeni Olay karşısında eski dil yetersiz kalmaktadır.<sup>36</sup> Yunan söylemi için bu deliliktir, Yahudi söylemi içinse skandal. Pavlus'a göre İsa Olayı diğer iki söylem için adlandırılmaz olarak kalır. Badiou bu noktada Pavlus'un düşüncesinde onto-teoloji eleştirisinin ilk biçimi bulmaktadır.<sup>37</sup> Ona göre, İsa kendisi aracılığıyla Tanrı'yı bildiğimiz bir ara merci değildir. İsa bir Olay'dır ve bu nedenle kendinde ve kendi-için bizim için olan bir şeydir. Başka deyişle, o bize olan bir şey, gelmekte olan bir şey, bir geliştire. Peki bize ne olmaktadır? Biz Yasa'dan/yasadan kurtulmaktayız çünkü ancak yasadan kurtulduğumuz takdirde bir oğul olabilir ve kardeşlerin eşitliğine dahil olabiliriz. Bu nedenle Olay, evrensel bir Oğul/oğul-oluşa imkan tanır. O saf başlangıçtır ve bu yüzden ne kanıtı ihtiyaç duyar ne de kendisi bir kanıttır. Olay Pavlus için inancın kaynağı olarak işlev üstlenir.<sup>38</sup> Badiou'ya göre inanç, Hıristiyan öznenin oluşumunda başlıca unsur çünkü ne kozmosun düzeni ne de mucizeler ve kehanetler Hıristiyan söylemine ait olabilir. Bu nedenle mucizelerin, yani Öteki'nin etkinliğinin oğul söyleminde Pavlus için yeri yoktur. Oğul söylemi böylece kendi güçsüzlüğünün farkında olarak mucizeyi dışlar çünkü bu söylemin asıl gücü Olay'ın kendisinden gelir. Badiou için Olay'ı duyurmak ve bu bağlamda gerçekleşen kamusal hareket bu güçsüzlüğün verdiği gücün ifadeleridir.<sup>39</sup>

Pavlus için Hıristiyan öznenin İsa Olayı etrafında olmayan şeyleri olanlara karşı seçmesi bu söylemin kendi nesnesiyle kurduğu yeni bir ilişkiyi temsil ettiğini ortaya çıkarır ve bu durum, Hıristiyan söylem için yeni bir gerçek figürünün söz konusu olduğunu gösterir. Bu söylemde kendisiyle ilişki içinde özneyi kuran, bu henüz duyulmamış gerçeğin birliği değil, ayrımı ya da bölünmesidir. Pavlus için bir özne iki öznel güzergahın iç içe geçmesidir: et (flesh) ve tin (spirit). Bunlar ise iki başka isimle daha adlandırılabilir: ölüm

---

<sup>36</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 44-46.

<sup>37</sup>*Ibid.*, s. 47.

<sup>38</sup>*Ibid.*, s. 48-49.

<sup>39</sup>*Ibid.*, s. 49-52.

ve yaşam.<sup>40</sup> Badiou bu noktada et ve tinin beden ve ruh arasındaki bir ayrıma tekabül etmediği konusunda bizi titizlikle uyarır.<sup>41</sup> Ona göre, Hıristiyan öznenin İsa Olayı'na sadakati sebebiyle düşüncede ikiye bölünmesi durumun özü gereğidir. Mevcut iki söylem açısından değerlendirildiğinde İsa Olayı, kozmik bütünlüğün altını oyarak onun boşluğunu gösterir. Bu geri çekilme yeni gerçeğin kurulduğu yerdir ve Hıristiyan öznenin söylemi bu alçalmadan doğar. Yahudi söylemi açısından bakıldığında ise İsa Olayı'nın Yasa'ya karşı heterojen olduğu ileri sürülmektedir.<sup>42</sup> Hıristiyan söylem, lütfun kavrama gelmez ve ritüelsiz hali ile herhangi bir kuralın saf aşımıdır ve bu nedenle Pavlus için artık Yahudi ve Yunan söylemleri geçerli olamaz. Onun evrenselci iddiası kendi dönemindeki etnik ve kültürel farklılığı önemsiz hale getirir ve Yahudi ile Centile arasındaki ayrımı retorik bir düzeye indirir. Özneyi bir bölünme olarak kurarak Hıristiyan söylem potansiyel bir evrenselliği var eder ve kültürel farklılıklar ile birer partikularite üzerinden tanımlanmış Yahudi ve Centile söylemlerine son verir. Badiou'ya göre bir evrenselciliğin, başka deyişle bir hakikatin varolabilmesi için yerleşik farklılıkların yok edilmesi ve öznenin kendi içinde bölünmesi gerekir.<sup>43</sup> Bir olayı duyurmak, o olayın oğlu olmak anlamına gelir. Felsefe yalnızca öğrencileri bilir. Bir oğul-özne, öğrenci-öznenin tam zıddıdır çünkü oğulun yaşamı başlangıçtır. Tanrı oğulu gönderdiği içindir ki oğulun yaşamında eksik yoktur, bu nedenle oğul başlangıçtan başka bir şey değildir.<sup>44</sup> Pavlus'tan sonraki teoloji Baba ile Oğul'un birliğini sergileyen bir üçleme doktrinini geliştirecek olsa da Pavlus için ikisinin özdeşliği bir mesele teşkil etmez. Oğul tüm insanlığın nesebini belirtir. Efendiyi terk ederek varılan oğulların kardeşliği, çalışanların ve eşitliğin biraradallığını bize verir çünkü bir hakikatin türeyimine dahil olanlar onun meydana gelişinin ortak çalışanlarıdır ve derece

---

<sup>40</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 55.

<sup>41</sup>*Ibid.*, s. 56.

<sup>42</sup>*Ibid.*, s. 56-57.

<sup>43</sup>*Ibid.*, s. 57-58.

<sup>44</sup>*Ibid.*, s. 59.

ayrımı olmaksızın birbirleriyle eşittir. Badiou'ya göre İsa'nın kendisi Pavlus için bu nedenle tarihsel bir kişilik olarak dahi bir önem arz etmez. O bize olan ve bizim olabileceğimiz şeyin evrensel adıdır.<sup>45</sup> Badiou bu noktada bizi Pavlus'un yazılarının İncillerden yaklaşık 20 yıl önce yazıldığını unutmamaya çağırır. İsa ile inananlar arasındaki ilişki bir efendi ile öğrencileri ya da efendi ile köleleri arasındaki ilişki gibi düşünülemez. İsa çarmıha gerilir ve dirilir. Saf verilmişlik olarak dirilme lütuftur ve lütuf, ne bir öğreti ne de bir gelenek olabilir.<sup>46</sup>

Olay İsa'nın çarmıhta ölmesiyle ilgilidir. Peki bu durumda ölümün işlevi nedir? Pavlus tam da Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi bir ölüm paradigması mı sunar? Peki Pavlus'un Olay'a dair kavrayışı diyalektik midir? Başka deyişle olumlama her daim olumsuzlamanın altından kalktığı bir iş olarak mı düşünülüyor? Badiou bu sorular üzerinden Pavlus'un oğul söyleminin kökten farklılığı ve İsa Olay'ı hakkındaki kavrayışını detaylandırmayı dener.<sup>47</sup> Eğer diriliş, Hegel'in yaptığı gibi, diyalektik aygıtın bünyesine yerleştirilirse Olay'ın daha önce belirtilen saf verilmişlik ve hesaplanamaz lütuf olma özellikleri temelci ve rasyonel bir sistemde çözülür. Halbuki Hegel'in düşüncesinin aksine Badiou için Pavlus anti-diyalektiktir ve ölüm, olumsuzun içkin gücünün zorunlu bir işlemi değildir. Bu nedenle lütuf da mutlağın bir momentisi olarak görülemez. Lütuf önsel bir olumsuzlamadan bağışık olarak gerçekleşen ve Yasa/yasa ile kopuşu veren bir olumlama değildir.<sup>48</sup> Filozofa göre, Pavlus'un bize olaysal lütuf ile hakikatin evrenselliğinin ilişkisini verebilmesinin sebebi lütuf ve karşılaşma jargonunun herhangi bir dinsel yükten muaf olarak ele alınabilmesidir ve tam da bu nedenle materyalist bir lütuf felsefesini bu ekseninde düşünebilmek mümkündür. Badiou'ya göre bizler, herhangi bir Kadir-i Mutlak'a referans

---

<sup>45</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 61.

<sup>46</sup>*Ibid.*, s. 63.

<sup>47</sup>*Ibid.*, s. 65.

<sup>48</sup>*Ibid.*, s. 65-66.

vermeden kendisine lütuflar sunulan insanlarız. Aşkının makinasını askıya alan Pavlus için diriliş, bu lütuf Olay'ıdır. Bu nedenle, genel bir kanının aksine, acı çekmenin Pavlus için herhangi bir değeri yoktur çünkü Pavlus acı çekmeden bahsettiğinde buna yüklediği bir şifa işlevi söz konusu değildir. O acı çekmeden kendi militan eyleminin bir parçası olarak bahseder ve kendi örgütlediği gruplara bir eylem adamı olarak yaşadığı tecrübelerini aktarır bu anlatı üzerinden. Bunlar Olay sonrası üstlenilen zayıflığın, güçsüzlüğün ifadeleridir.<sup>49</sup> Bu nedenle Pavlus'ta bir çarmıh kavrayışı olmasına rağmen çarmıha giden bir yol yok. Onda bir ıstırap var ama ıstıraba yükseliş yok. Ölüm Pavlus için kurtuluşa dair bir işlem olamaz çünkü ölüm yasadan ve etten yana ve bu nedenle onun herhangi bir tinsel görevi bulunamaz. Pavlus'un bahsettiği ve İsa'ya da dair olan ölüm biyolojik bir ölüm anlayışı değildir. Ölüm ve yaşam Pavlus için birer düşünce ve öznenin iç içe geçmiş boyutlarıdır. Ölüm dünyada olmanın biçimlerinden ve bölünmüş öznenin kendi bütünlüğündeki öznel yollarından biridir. O ete ilişkin olduğundan dolayı İsa Olayı'nın kurucusu olamaz. İsa Olayı'nı kuran diriliştir, yani ölüm değil yaşam ve yaşamın yükselişine ilişkin olan boyut.<sup>50</sup> Öyleyse İsa neden ölmek zorundadır? İsa'nın yaşamı yeniden yaratabilmek için önce ölmesi gereklidir. İsa öldüğünde oğul tanrının bize yaklaşabileceği en yakın noktaya gelir. İsa ölmeli çünkü o ölürse bizler tanrı olabiliriz. İsa'nın ölümü tinin içkinleşmesini sağlamaktadır. Böylece bizim insanlıkla eşitliğimiz kurulur. Ölüm kurtuluş için değil, içkinlik için bir işleve sahip, bu nedenle, Badiou'ya göre, kurtuluşa ilişkin Pavlus'taki fikri anlayabilmek için İsa'nın ölümü ile dirilişi arasında bir uyumsuzluk ve kopukluk olduğunu kavramak gerekir. Ölüm Olay'ın alanını içkinleştirirken diriliş, saf Olay'ın kendisidir. Pavlus bu sebeple diyalektiğe büsbütün yabancı bir iddia ileri sürer. Diriliş ölümün bir aşılması değildir. Bunlar iki ayrı işlemdir ve

---

<sup>49</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 66-68.

<sup>50</sup>*Ibid.*, s. 68.

bir bağlarının bulunması ya da kurulması gerekli değildir.<sup>51</sup> Ontolojik olarak, Olay'ın alanından bir Olay'ın cereyan etmesi zorunlu değildir, yani Olay'ın olmaması da olması kadar mümkündür. Bu nedenle Olay, bir lütuf olarak gerçekleşir. Pavlus'ta ölümsüzlüğe dair bir kavrayış bulunmamaktadır. Onun için yalnızca yaşamın ölüme ve yeni insanın eski insana karşı zaferi var. Badiou'ya göre Pavlus'un programı aslında ölümü öldürmek olarak özetlenebilir. O, bir ölüm kültü kurmak yerine, evrensel bir evet'i doğurmak ister. Diriliş ölümden gelmez; ölümün ardından diriliş çıkarır, ölümün olumsuzlanması yoluyla değil. Bu nedenle diriliş ölümün gücünden kopan olumlu bir çıkarma ve Pavlus'un evrenselciliğine bir temel verebilen asıl şeydir. İsa Pavlus için kesinlikle tanrı ile özdeş değildir, bu sebeple diriliş sonsuzun ölümü olarak kavranmıyor; tüm farklılıkların askıya alınmasını sağlayan bir radikal evrenselciliğe imkan veriyor.<sup>52</sup>

Yasa söz konusu olduğunda Pavlus'un kaleminden gelme iki önerme önemlidir: "Bizi kurtaran inançtır, işler değil" ve "Artık yasanın düzeni altında değil, lütfun düzenindeyiz". Bu kapsamda dört kavram ortaya çıkar ve bunlar Yasa-iş ve inanç-lütuf ikiliklerini bize verir. Pavlus için Yasa/yasa ve işler ölümün tarafında konumlandırılırken, inanç ve lütuf da yaşamın tarafındadır. Yasanın ölümün tarafında olması gerekir çünkü yasa kurtuluşu nesneleştirir.<sup>53</sup> Badiou için tek tanrının tek oluşunun ne demek olduğunu anlamak bu noktada önemli görünmektedir çünkü Bir sorusu Pavlus için bir mesele arz eder. Tanrı kadir-i mutlak yaratıcıya ilişkin bir kavram değildir Pavlus'ta çünkü tanrı ya da Bir, Pavlus için vadin yapısıyla ilgilidir. Başka deyişle, vadin kendisini yönelttiği kişilere herhangi bir farklılık tanımadan bir vaat olarak sunmasıyla alakalıdır bu. Bir, herkes için olduğu takdirde var. Bir, bütün insanlık hesaba katıldığı müddetçe anlaşılabilir ve Bir, herkes için

---

<sup>51</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 69.

<sup>52</sup>*Ibid.*, s. 71-73.

<sup>53</sup>*Ibid.*, s. 75.

olduğunda ortadan kaybolur. Buna karşılık olarak Pavlus'ta yasa bir partikularite, yani bir farktır.<sup>54</sup> Ancak olaysal Bir, bir partikularitenin üzerine inşa edilemez çünkü Badiou için, bir hakikatin üç şeyi içermesi gereklidir: Bir, evrensel ve tekil. Yasanın ve kanaatin düzeninin partikularitesi bir hakikate dahil olamaz. Pavlus yasanın kısmi, partikularist ve devletçi karakterinin farkındadır. Lütuf ise buna karşıt olarak herhangi bir öncüle bağlı olmayan, trans-yasal bir şey olarak anlaşılır. Herhangi bir borca bağlı olmaması açısından yasanın tam karşıtıdır.<sup>55</sup> Bu açıklama üzerinden Pavlus'un işler ve yasa arasında geliştirdiği karşıtlığı anlamaktayız. Kurtuluş bir ödül ya da ödeme biçimini alamaz. İncanın özneliği karşılıksız ve ödemesiz olandır ve bu nedenle o komünisttir. O bir armağan gibi görülebilir. Kurtarıcı işlem bir armağanın belirimi üzerinden gerçekleşir. Bu kapsamda Pavlus'ta evrenselcilik ile armağan arasında, başka deyişle, Bir'in vaadinin evrensel gücü ile militanlığın lütufkarlığı arasında bir bağ vardır. Bu bağ herkes için olan ile nedensiz olan arasında bir mevcuttur çünkü yalnızca lütfen olan herkes için olabilir.<sup>56</sup> Yerleşik farklılıkları yıkabilecek olan ve yasaya karşı yasayı aşabilme gücünü taşıyan bu sebepsiz olandır. Olaysal lütuf kendini de aşan bir çokluğu barındırır. Bu nedenle Olay'ın ontolojik kabulü aslında Olay'ın kendisini aşan olarak düşünülebileceğidir. Pavlus'ta yaşam ve ölüm olarak öznenin bölünmesinin iki yönünü oluşturan öznel yollar aslında çokluğun iki türünü verir. Biri, ölümden kaynaklanan, partikularize edici çokluktur ve kendi sınırı tarafından işaretlenir. Öteki ise, yaşama dair olan, kendini aşarak evrenselliği ayakta tutan çokluktur ve bu kendini aşması içinde Bütün'ü temsil edebilir ve böylece herhangi bir farka izin vermez.<sup>57</sup> Lütuf Olay sonrası çokluğun kendi sınırını aşmasıdır. Ancak sınır yasanın bir yönüdür. Bu nedenle yasa ile günah arasında Pavlus bir ilişki kurmaktadır ve bunu derinlemesine anlamak gerekir; ancak bu karmaşık ilişkiyi incelerken aynı zamanda arzu

---

<sup>54</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 76.

<sup>55</sup>*Ibid.*, s. 76-77.

<sup>56</sup>*Ibid.*, s. 77-78.

<sup>57</sup>*Ibid.*, s. 78.

kavramı ile de karşılaşmaktayız. Pavlus'a göre yalnızca yasa arzuya sebebiyet verir ve arzu sebebiyle özne sadece ölümün yolunu izlemek ister. Günah arzusunun otonomi ve otomatizm olarak yaşamasıdır.<sup>58</sup> Yasa arzusunun otonomisi ve otomatik tekrar olarak yaşaması için gereklidir çünkü sadece yasa arzuya karşı insanı ve insanın iradesini düzeltebilir. Burada söz konusu olan bilinçdışı meselesidir fakat Pavlus buna istem dışı der. Yasa tarafından düzeltilmiş arzusunun yaşama, yalnızca ölümü üretebilen istem dışı özneliği içinde kendini bilinçdışı otomatizm olarak gerçekleştirir. Bu nedenle Pavlus'un vardığı sonuç otomatizmden çıkabilmek için yasa ile bağı koparmak gerektiğidir. Diriliş, öznenin kendini inanç ile özdeşleştirmesini sağlar. Başka deyişle diriliş, işler denilen kayıtlı formların sonuçlarından bağımsız olarak Olay'ın altında öznenin hep özneleşme süreci olduğunu gösterir. İnanç özne ile özneleşme arasındaki boşluğu kapatır.<sup>59</sup> Buradan geriye doğru bakılarak şu soru sorulabilir: Yasadan önce öznenin durumu nedir? Bu yasadaki henüz bölünmemiş masum bir öznenin olduğunu ima eder. Bu durumda, tam da yasa ile birlikte özne birlikten çıkar çünkü yasa arzuyu aktif bir kategori haline getirir. Ayrıca yine bu durumda yasa ile kendisi ölü olan ölümün yolunun canlandığı ve yaşam bulunduğu söylenebilir. Yasa ölümün yoluna yaşama, yaşamın yoluna da ölümü dağıtır. Yaşamın ölümü Kendiliktir, ölümün yaşama ise, daha önce söylendiği gibi, günahdır. Bu da ölü kendilik ile canlı günah arasındaki uyumsuzluğu bize verir. Bu nedenle günahı işleyen ben olamam, günah kendini bende işler. Badiou'ya göre Pavlus, bir ahlakçılığa soyunmak yerine günaha bir soykütük çıkarır. Günah ölümün yaşamıdır ve bunun karşılığında ödenen bedel, yaşamın Kendilik'in altında ölümün yerini doldurmasıdır. Yasaya uyan insanda eylem ile düşünme birbirinden ayrılır çünkü bu emrin bir sonucudur. Yasaya uyan insanın özneliği güçsüzlüğün bir figürünü üretmektedir. Başka deyişle yasa, düşünmenin

---

<sup>58</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 78-79.

<sup>59</sup>*Ibid.*, s. 79-81.



güçsüzlüğü olarak özneyi üretir.<sup>60</sup> Bu bağlamda Pavlus için olduğu şekliyle kurtuluşun tanımına varırız: Kurtuluş, yapma ile kuvvetin birbirinden ayıramadığı düşünmedir. Badiou'nun tanımladığı şekliyle hakikat süreci tam da budur. Düşünme ile yapma kendiliğinden bir bağı kuramaz. Lütuf, düşünme ile yapmanın gücünün kendileri dışında onları koşullandıran bir şeye duydukları ihtiyacın adıdır. Bu koşullanma kendi koşulunu aşabilen lütuftur ve düşünme ile yapmanın birliği bu lütuftan çıkararak onu düşünebilir hale gelir. İşte Diriliş Olayı yaşamı ve ölümü kendi yerlerine koyarak yaşamın ölümün yerine hapsolmasının önüne geçer ve yasadan bir çıkışın imkanını beraberinde getirir.<sup>61</sup>

Pavlus'a göre hiçbir moralite, yani yasaya itaat, bir öznenin varlığını doğrulayamaz. Bu durumda kendini Hıristiyan söylemine bağlayan özne mutlak suretle yasasız, yasa dışı mıdır? <sup>62</sup> Badiou bu soru üzerinden Pavlus'un etiği denebilecek düşüncelerini anlamlandırmaya girişir. Pavlus Romalılara Mektup'unda yasanın tinsel olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda ölümün yasa ile yaşam ve tine ait olan inancın yasa arasında bir ayırım yapmak gerekir. İsa yasanın sonudur ve sevgi yasanın tamamlanmasıdır. Sevgi inancın koşulunun altında yazısız bir yasayı bildirir ve inançlı özneye tutarlılığını verir. Bu şekilde Olay sonrası hakikati etkiler. Böylece özne hakikatin evrensel vaadini yazısız bir yasa da gerçekleştirir. Düşünceyi Olay'ın lütfuyla birleştiren özne, yaşama döndüğünde düşünce ile eylem arasındaki birliği yeniden keşfeder ve bunu bir evrensel yasaya dönüştürür. Yasanın ötesindeki yasa yaşamın herkes için iletimi olarak geri döner. Pavlus'un sevgi dediği Badiou'ya göre budur.<sup>63</sup> Bu noktada bahsi geçen inancın mucize söylemini üreten bir kişisel inanç olmadığını hatırlamak önemlidir. Hıristiyan söylemindeki inancın ayırt edici yönü, Olay'ın bizzat kendi adıyla kamusal bildirimini

---

<sup>60</sup>Badiou, *op. cit*, s. 81-83.

<sup>61</sup>*Ibid.*, s. 84.

<sup>62</sup>*Ibid.*, s. 86.

<sup>63</sup>*Ibid.*, s. 86-87.

içermesidir çünkü hakikat ya militandır ya da hiç yoktur. İnanç bir kişinin dirilmesinin herkes için bir imkan olduğunu bildirir. İnanç bizi güçsüzlükten kurtararak yasa tarafından kendisinden ayrıldığımızı yeniden keşfetmemizi sağlar. Olay'ın sonrasında evrenselin dünyaya kaydolarak özneler için yaşamın yolunu aralaması adına sevginin yasaya dönüşmesi gerekir çünkü inanç sadece sevgi yoluyla gerçekleşir. Yeni insan için sevgi yasa ile olan kopuşun tamamlanmasıdır.<sup>64</sup> Başka deyişle sevgi, yasa ile kopuşun yasasıdır. Pavlus'un, "Komşunu kendin gibi sev" önermesi bu temelde anlamını kazanır. Bu hiçbir yasağı içermeyen saf olumlama ve inancı gerektirir çünkü öznenin dirilişten önce kendini sevmesi için dahi geçerli bir nedeni yoktur. Pavlus'un sahip çıktığı bu sevginin öznenin kendisini başkasına adadığı yanlış sevgi ile karıştırılmaması gerekir çünkü o sevgi Badiou'ya göre aslında narsisttir. Gerçek sevgi öznenin kendisini kuran canlı hakikati sevmesidir çünkü inanç ile kendisinde özneleştiği canlı hakikat olmasa kişi için sevgi mümkün olamayacaktır. Bu durumda inanç, öznenin kendine ilişkin sevgisinin gücünü başkalarına yönlendirir.<sup>65</sup> Sevgi Pavlus'un durumunda İsa Olayı'na sadakattir ve kendiliğin evrensel sevgisidir. Sevgi düşünceyi bir güç haline getirir ve yalnızca sevgi kurtuluşun gücünü barındırır. Badiou'nun dikkat çektiğine göre, Pavlus yeni insana ilişkin olarak inanç, umut ve sevgi diye sıraladığı üç özellik arasından en büyük yeri sevgiye verir çünkü yalnızca sevgi hakikatin yaşamı ve keyfidir. Sevgi hakikatte neşelenir. İnsan sevgiyle kurtulur ve bu nedenle spontane kurtuluş yoktur. Böylece sevgi, bir yandan da bir emeğin adıdır. Pavlus için hakikat, sevgi ile kendisi için çalışılan inançtır ve evrenselciliğin maddiliği her hakikatin militan boyutundan ileri gelir.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 88-89.

<sup>65</sup>*Ibid.*, s. 90.

<sup>66</sup>*Ibid.*, s. 90-92.

İnanç ve sevgiyi anlattıktan sonra Badiou için sıra Pavlus'un umut kavrayışına gelir. Umut adalet için ısrar etmek, mücadele etmek olarak anlaşılmaktadır. İnanç birine adalet için umut edebilme imkanını verir. Bu noktada sorulması gereken soru bunun ne tür bir adalet olduğudur.<sup>67</sup> Pavlus'ta eskatolojik, yani son hükümün adaleti benzeri bir adaletten bahsedilmemektedir. Umut bir devamlılık, bir inatçılık olarak, başka deyişle, öznellik sürecine devam etme ve onda ısrar etmenin öznel deneyimi olarak kavranmakta umut. Bu durumda umut aslında olaysal bir bağıntı konumundadır. İki Olay arasındaki bir geçiş aralığıdır o. Adalet son hüküm düşüncesinin ima ettiği gibi bölen ve bir grubu diğerine karşı kayıran bir şey olamaz. Evrenselcilik Pavlus'un tutkusu olduğundan dolayı umut da objektif bir zafere duyulan bir umut olamaz. Tam aksine, sübjektif/öznel zaferin kendisi umudu üretmektedir. Bu nedenle umut bir ödülü ya da cezayı aramaz.<sup>68</sup> Umut sadakate sadakatin, yani muzaffer bir sadakatin öznelliği, öznel deneyimidir. Bu nedenle hınç ya da intikam için bir yer olarak cehennem gibi bir kurguya Pavlus'ta hiç yer yoktur. Buna rağmen Pavlus'un mektuplarında bahsettiği bir tane düşman vardır. Bu düşman bir düşünce şekli olarak ölümdür ve Pavlus onun bir gün yenilecek son düşman olduğunu söyler. Umut militanın kendi sadakatine duyduğu güvendir, bu nedenle, umut evrenselin zaferinin öznel modeli olduğundan dolayı, her zafer aslında herkes için bir zaferdir. Nasıl ki sevgi, kendine sevginin gücünün canlı düşünceyi inşası olarak herkese döndürülmesiye, umut da yine bu şekilde kurtuluşun, düşüncenin ve gücün birliğinin her zaferde mevcut olan evrensellik olarak bir özneliğidir. Pavlus için yerel de olsa her zafer evrenseldir. Böylece birey kendini kurtuluşun ekonomisinin tekil bir öznesi olarak konumlandırırsa bile bu ekonomi aslında evrenseldir çünkü Bir, daha önce söylendiği gibi, herkes için olmadan erişilemez. Evrensel doğrunun sabırlı bir işçisine dönüştüğü andan başlayarak kişi kurtuluşa katılır ve bu katılımını umut ile doğrular. Bu katılımın doğrulanması da yine umuttur. Tekillik

---

<sup>67</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 93.

<sup>68</sup>*Ibid.*, s. 93-94.

evrensellik olduğu müddetçe varolabilir. Hakikat de evrensel olduğundan dolayı hakikatin olmadığı yerde sadece partikularite olabilir, tekilik değil.<sup>69</sup>

Pavlus için ne Centile ne de Yahudi olmasına rağmen, dünya diyebileceğimiz toplamda Centileler ve Yahudiler, yani farklılıklar var. Hatta farklılıktan başka bir şeyin olmadığı dahi ileri sürebilir. Pavlus'a yeni oluşan Hıristiyan hücreler kıyafet kodundan yemek adetine kadar pek çok soru yöneltiyor ancak Pavlus için evrenselci emeğin en önemli işlerinden biri geleneklerin ve kanaatlerin yarattığı çatışmalardan çekilebilmek. Bir filozof kanaatler hakkında tartışmaya girebilir, ancak Hıristiyan özne bir filozof değildir ve bu sebeple inanç, ne bir kanaattir ne de kanaatlerin bir eleştirisini arz eder. Hıristiyan militanlığın tüm dünyevi farklılıkları aşması gerekir. Pavlus için inancın, sevginin ve umudun düzeninin karşısında farklılıklar önemsizdir ve doğrunun evrenselliği onları çökertir. Farklılıklar evrenseli bünyelerinde barındırır ve ancak onların evrenseli barındırabilme kapasitelerinin ayırında olduğu takdirde evrensel kendi gerçekliğini doğrulayabilir.<sup>70</sup>

## B) Giorgio Agamben: Geriye Kalan Zaman

Agamben'in materyalist teoloji kapsamına giren temel metni "Geriye Kalan Zaman", Aziz Pavlus'un Romalılara Mektup'unu yorumlayan bir konferanslar dizisinin kitaplaştırılmış halidir. Kitabın ilk cümlesinde bu çalışmanın amacını Agamben bize bildirir. Buna göre Agamben öncelikli olarak Pavlus'un mektuplarını Batı geleneğinin temel mesiyaniik metinleri olarak ele almayı önerir.<sup>71</sup> Agamben'e göre bu ilk başta sıradan bir işmiş gibi

---

<sup>69</sup>Badiou, *op. cit.*, s. 95-97.

<sup>70</sup>*Ibid.*, s. 98-100.

<sup>71</sup>Giorgio Agamben, **The Time That Remains**, (Stanford: Stanford University Press: 2005), s. 1.

görünebilir çünkü kimse bu metinlerin mesiyani karakterini reddetmeyecektir ancak iki bin yıllık bir kesintisiz çeviri ve yorumlama faaliyeti Katolik Kilisesi'nin tarihinin paralelinde tam anlamıyla mesiyani olanı ve hatta Mesih kelimesinin kendisini bile Pavlus'un metinlerinde iptal etmiştir ona göre. Halbuki Pavlus'ta mesiyani zamanın doğasıyla ilgili bir durum söz konusu ve onun mesajını anlamak bu mesiyani zaman deneyimiyle buluşmakla mümkündür. Aksi takdirde onun mektupları Agamben'e göre ölü yazılar olarak kalırlar. Dolayısıyla filozofa göre, mesiyani bir topluluğun ne olduğunu anlayabilmek için bu mesiyani zamanı anlamak gereklidir. Bu kapsamda Agamben, mesiyani zamanı tarihsel zamanın bir paradigması olarak değerlendirmeyi önermektedir.<sup>72</sup> Agamben'in çalışmasının yapısı başka türdeki bir incelemeye elvermediğinden dolayı onun bu önerisi eşliğinde geliştirdiği materyalist teolojisi değerlendirilirken eserin üzerinden bölüm bölüm geçilerek bir geniş özet sunulmaktadır.

Agamben Pavlus'un mektuplarının bazı genel özelliklerinin altını çizerek analizine başlar ve hemen ardından bu analizin kitap boyunca izleyeceği yöntemin tanıtımına geçer. Bu kapsamda filozofun dikkat çektiği ilk nokta, bilindiği gibi, Pavlus'un mektuplarını Eski Yunanca olarak yazmasıdır. Agamben bunun ne tür bir Eski Yunanca olduğunu merak eder. Ona göre Pavlus'u bir Helen klasiği olarak betimlemekte hatalı bir şey var çünkü Pavlus, Eski Yunanca düşünen ve konuşan biri olmasına rağmen Yahudi diasporasına aittir. Bu nedenle onun dili tıpkı Aşkenaz Yidişçesi gibidir denilebilir. Ancak onda Yahudi olan şey yalnızca sürgünün dilini konuşan biri olmasıyla sınırlı değil. Buna ek olarak, o bilinçli bir biçimde minör bir dil kullanır. Anadilini yabancı bir diyarda Eski Yunancanın içinden konuşur. Buna karşılık, Pavlus'un üslubu semitiktir de denilemez ve sonuç olarak onda ne Yunan ne de İbrani bir dil vardır. Onun dilini ve üslubunu ilgi çekici kılan tam da

---

<sup>72</sup>*Ibid.*, s. 2.

bu özelliğidir Agamben'e göre.<sup>73</sup> Pavlus'un dilindeki bu ayırt edici noktanın altını baştan çizmek önemli görünmektedir çünkü Agamben buradan hareketle Romalılar'a Mektup'u yorumlarken Pavlus'un geriye kalan bir zamanı, yani zamanın kendine sıkışmasından sonra geriye kalan mesiyaniyet durumu temsil eden zamanı analiz ederken dilin bu kullanımına duyarlı bir çalışma ortaya koyar. Agamben'in Romalılar'a Mektubu seçmesinin nedeni, hem uzunluğu hem de derinliği itibarıyla Pavlus'un en büyük metni olmasıdır. Ayrıca bu mektuba ilişkin Agamben'in ilginç bir iddiası mevcuttur. Filozof, bu mektubun giriş cümlesini oluşturan on kelimelik selamın, mektubun ve Pavlus'un düşüncesinin bütününe verdiğini ileri sürmektedir.<sup>74</sup> Dolayısıyla onun çalışması, bu selam cümlesini oluşturan kelime ve ifadelerin sırayla analizi üzerinden gerçekleşir ve böylece Pavlus'taki mesiyaniyet zamanının tasvirine varılmaya çalışılır. Bu cümle üzerinden çeşitli yan konulara yavaş yavaş açılarak Agamben materyalist teolojisini geliştirmiştir. Onun metninin ve dolayısıyla buradaki geniş özetin takip ettiği cümle aşağıdaki gibidir:

*“Paulos doulos christou iesou, kletos apostolos apherismenos eis euangelion theou.”*

Paul, called as slave of Jesus the Messiah, separated as apostle for the announcement of God.<sup>75</sup>

*Paulos:*

Pavlus neden tam ismini hiçbir zaman vermez ve soyadı gibi olan Paulos ismiyle kendini anar? Bu konuda problem yaratan şeylerden biri, Hıristiyan İncil'inin “Elçilerin İşleri” metninde geçen onun gerçek isminin “Saoul” olduğu ifadesidir çünkü Pavlus mektuplarında kendini yalnızca “Paulos” olarak anmaktadır. Bir araştırmaya göre “Elçilerin İşleri”nde geçen ifade aslında bir dedikodudur ancak dedikodu, Agamben'in fikrine göre, bir bilgi kaynağı olarak kullanılabilir. Saoul'un Paulos olması edebi

<sup>73</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 3-5.

<sup>74</sup>*Ibid.*, s. 6.

<sup>75</sup>*Ibid.*, s. 6-7.

metinlerde karşımıza sıkça çıkan ani kimlik değişimlerinin isim oyunları ile tamamlandığı bir izleği hatırlatır.<sup>76</sup> Yahudi geleneği bağlamında “Yaradılış” metni, bir karakterin isim değişikliğine dair arketipik bir anlatıyı içerir. Bu anlatı, Tanrı’nın müdahale edip Abraham ve Sarah’nın isimlerini değiştirerek ikisinin de adına birer harf eklediği hikayedir. Bir harfin eklenmesi karakterlerin yalnızca isimlerini değil, tüm kişiliklerini değiştirir ve onların yaşamına yeni bir harmoni sunar. Saoulos’un Paulos olduğu durum, yani Eski Yunancaki “pi” harfinin “sigma” harfiyle yer değiştirdiği bu durumda da “Elçilerin İşleri” metninin yazarı tarafından Pavlus’un kendi düşüncesinde yeni bir harmoniye vardığının ileri sürülmesi muhtemel görünmektedir.<sup>77</sup> Aynı zamanda Saoulos bir kral ismi olduğu unutulmamalıdır. Kuran’da da Saul, Talut diye, yani en büyük diye çağrılır. Bu nedenle Saoulos’un Paulos olması en yüksek önemsizliğe dönüştüğünün bir ifadesi olabilir çünkü Paulus Latince küçük, önemsiz demektir. Korintoslulara Mektup’ta Pavlus kendini zaten tüm elçilerin en önemsizi olarak tanıtır. Bu nedenle Pavlus, bir soyadı olarak elçinin mesiyani hizmetini üstlendiği andan başlayarak kendine koyduğu bir işarettir denilebilir. “Saoulos ho kai Paulos”, yani Paulos olan Saoulos formülü elçinin mesiyani vaadinin bir özeti gibidir: Önemli ve büyük olan şeyler önemsiz ve güçsüz olanlar tarafından Mesih’in günü geldiğinde yenilecek. Pavlus ismi verilen cümlede “doulos” kelimesine bağlanıyor hemen.<sup>78</sup> “Doulos” köle, hizmetkar anlamına gelmektedir Eski Yunancada. Kölelerin antik çağda herhangi bir hukuki statüleri bulunmaz ve bu nedenle onlar isimsizdirler ve sahipleri onlara birer işaret sayılabilecek isimler takarlar. Pavlus’un durumunda da o Mesih’in bir hizmetkârı olarak çağrıldığı anda yaşadığı dönüşümle artık sadece bir işaret sayılabilecek bir isimle yaşamaya başlamıştır denilebilir.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 7-8.

<sup>77</sup>*Ibid.*, s. 9.

<sup>78</sup>*Ibid.*, s. 10.

<sup>79</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 11-12.

### *Doulos:*

“Doulos” kelimesini tartışırken Yeni Ahit sözlüklerinin genellikle bu terimin hukuki anlamıyla İbranicede kullanılan dinsel çağrışımlı anlamını karşı karşıya getirdiğini belirtir Agamben. Fakat bu karşıtlık Pavlus’un metninde geçen ifadeyi anlamamızı kolaylaştırmaz çünkü onun metninde “doulos” kelimesi hem hukuki bir koşula hem de mesiyani olayla ilişki içinde yaşanan dönüşüme aynı anda işaret etmektedir.<sup>80</sup> O dönemde İbrani yasası ile Roma hukuku tarafından yaratılan ayrımlar mevcuttur. Pavlus’ta “doulos”un teknik bir kullanımı bulunur ve mesiyani olayın sonucunda tüm hukuki ve toplumsal koşullardan kaynaklanan bölünmelerin nötralizasyonunu ifade eder. Pavlus için, Mesih’in hizmetkari ifadesi, yeni mesiyani koşulu tanımlamakta ve tüm hukuki koşulların dönüşümünün prensibini vermektedir. Mesiyani çağrı Pavlus’un kişisel tarihçesindeki merkezi bir olay olmanın yanı sıra, aynı şekilde insanlığın tarihinde de aynı önemdeki bir vakadır onun için.<sup>81</sup>

### *Christou Iesou:*

İncil’in Latince çevirilerinde yer alan kimi terimlere bakıldığında bunların aslında çevrilmek yerine doğrudan orijinal dildeki halleriyle alındıkları dikkat çekmektedir. “Apostolos” ve “euaggelion” kelimeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Aynı zamanda Pavlus’un metinlerinde Eski Yunanca ile İbranice arasında da sıkı bir alışveriş bulunmaktadır. “Christou” kelimesi buna iyi bir örnektir. “Christou” İbranicedeki “mashiah”, yani seçilmiş ifadesinin bir çevirisidir. Agamben’e göre bu önemli bir ayrıntı çünkü ona göre Pavlus, İsa’yı “Jesus Christ” olarak değil, “Jesus Messiah” ya da “Messiah Jesus” olarak, yani İsa Mesih diye bilmektedir. Ayrıca Pavlus dikkat çekici olarak

---

<sup>80</sup>*Ibid.*, s. 12.

<sup>81</sup>*Ibid.*, s. 13-14.



“christianos” kelimesini, yani Hıristiyan ifadesini de hiç kullanmaz.<sup>82</sup> Agamben’e göre binyılcı bir miras Pavlus’un metinlerindeki “christos” ifadesini çevirisiz bırakmış ve Mesih teriminin bu metinlerden yok olmasına yol açmıştır. Halbuki Pavlus’taki kristoloji tam anlamıyla onun Mesih öğretisini anlamaktan geçmektedir.<sup>83</sup> Hıristiyan teolojisinin ilk dönemine bakarak yaptığı bir tepitle Agamben, “Christ”ın Mesih oluşunun ne havariler ne de Origen’den Justin’e kadarki kilise babaları için hiçbir problem oluşturmadığını belirtir. Onlar için temel soru Mesih’in ne zaman döneceği meselesidir. Dolayısıyla Agamben de bu eserinde kristolojik bir problemin tarihine dahil olmak yerine, Mesih teriminin ne demek olduğunu ve mesiyani bir yaşam ile Mesih’te yaşamının ve mesiyani zamanın ne olduğunu anlamaya çalışır. Ona göre Pavlus’un bu soruları bugün bizim de sorularımızdır.<sup>84</sup>

*Kletos:*

Çağırma anlamına gelen “kaleo” fiilinden türeyen “kletos” kelimesi çağrı demektir. Agamben’e göre mesiyani yaşamın Pavlus’taki tanımını vermesi sebebiyle bu terimin onun düşüncesinde teknik bir anlamı bulunur.<sup>85</sup> Max Weber “Protestan Etiği ve Kapitalist Ruh” isimli çalışmasında bu çağrı konusuna eğilmiş ve onun modern “beruf” kavramıyla ilişkisi içinde ele almıştır. Weber’e göre, tam anlamıyla dinsel bir kullanım olan Pavlus’taki haliyle Martin Luther’in “beruf” terimi arasındaki ilişki Korintoslulara Birinci Mektup üzerinden kurulmaktadır. Agamben, Weber’in dünyevi koşullara karşı eskatolojik ilgisizlik olarak geliştirdiği bu çağrıya dair analizinin yeterliliğini sorgular. Agamben’e göre söz konusu olan, dünyevi koşullara karşı bir ilgisizlik değil, bu koşulların mesiyani olayla ilişki içinde yaşadıkları değişimdir. Neredeyse her dünyevi koşul kendi içinde bu

---

<sup>82</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 15-16.

<sup>83</sup>*Ibid.*, s. 16.

<sup>84</sup>*Ibid.*, s. 16-18.

<sup>85</sup>*Ibid.*, s. 19.

çağrının etkisiyle bir kayma yaşar. Bu nedenle Pavlus'ta “eklesia”, yani mesiyani topluluk aslında tüm çağrılmışlardan kurulu bir toplamdır. Bu çağırılma Pavlus'a göre her şeyden önce bir iptal ve hiçlemedir. Mesiyani çağrı aslında çağrının çağrılmasıdır.<sup>86</sup> Her koşula uygulanabilir ve tam da bu nedenle kendisine bağlanıldığı anda bu bağlanmayı sorguya açar. Öyleyse bu bağlanma, yani çağrıyı çağırma ne demektir? Çağrının anlamı Agamben'e göre Pavlus'un “hos me” ifadesinde karşılığını bulur. Bu ifade değilmiş gibi/değil gibi anlamına gelmektedir. Filozofa göre “değil gibi”, mesiyani yaşamın tanımını vermektedir bize.<sup>87</sup> Çağrı ve bu çağrıyla çağrılan hizmet, hiçbir şeyi ve hiçbir yeri çağırıyor, bu nedenle herkese kendi çağrılmasının olgusal koşulunu sunuyor. Bu yolla çağrı, yani mesiyani hizmet kendini her hizmetin lağvedilmesinin hizmeti olarak sunmaktadır. Agamben'e göre bu herhangi bir hizmetin tek kabul edilebilir biçimidir. Çağrı ve hizmet, sanki bu kendi içlerinde işleyen bir aciliyetmiş gibi kendilerini çağırır. Mesiyani çağrıda ve hizmette yaşamak tam da budur. Dolayısıyla “değil gibi”nin bu noktada Pavlus'taki teknik kullanımı içinde anlaşılması gerekir. “Değil gibi”, her şeyi kendine doğru “değillermiş gibi” ittiğinde mesiyani, şeyleri iptal etmez; onların geçmesini ve sonlarına hazırlanmalarını sağlar. Pavlus'ta “değil gibi”nin uyguladığı mesiyani iptal çağrıya ve hizmete tamamen içkindir ve ne ayrı olarak gerçekleşir ne de onlara bir şey ekler. Bu nedenle mesiyani çağrı tam anlamıyla içkin bir hareket, başka deyişle içkin ile aşkın arasındaki, bu dünya ile gelecek dünya arasındaki mutlak ayırt edilemezlik bölgesidir.<sup>88</sup>

Agamben'e göre Pavlus, her çağrıdaki “değil gibi”nin mesiyani işlevini mümkün kılmak için bir ifade kullanıyor. “Chresai”, yani kullanmak, kullanılır kılmak, işe koşmak kelimesi

---

<sup>86</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 20-23.

<sup>87</sup>*Ibid.*, s. 24.

<sup>88</sup>*Ibid.*, s. 24-26.

onun jargonunda bu amaç bağlamında yer alır.<sup>89</sup> Mesiyaniğin hayat çağrısını kullanmaktan geçer. Bu durumda mesiyaniğin çağrı sahibi olunacak değil, kullanılacak bir şey olarak düşünülmektedir. Pavlus “değil gibi” formundaki mesiyaniğin çağrısının şeyleşerek bir mülkiyet nesnesine dönüşmesine karşı çıkar. Çağrı sadece kullanılabilir. “Değil gibi”nin olumsuz bir içeriği yok, tersine o, dünyevi durumların olası tek kullanım biçimi Pavlus için. Mesiyaniğin hizmet bir hak değil ve bir kimlik vermez. O sahip olunmadan kullanılabilen türeyimsel bir potansiyelliktir. Mesiyaniğin olmak ve Mesih’te yaşamak, tüm hukuki ve olgusal aidiyetlerin “değil gibi” biçiminde mülksüzleştirilmesini ifade eder. Ancak bu mülksüzleştirme yeni bir kimlik kurmaz. Agamben için Pavlus’taki yeni yaratık/insan eskinin kullanımı ve mesiyaniğin hizmetinden başka bir şey değildir.<sup>90</sup>

Agamben bu noktada “klesis” terimini Marksist kuramdaki bir terim olan sınıf/klasse ile yan yana değerlendirmeye girişir. Agamben’in belirttiğine göre Marx, Hegel’deki “stand” terimini “klasse” ile değiştiren ilk kişidir. Weber’in aktardığına göre “klassis” kelimesi etimolojik olarak “klesis”ten gelir ve bir göreve çağrılmış insan topluluğu anlamında kullanılır. Marx’ta Agamben’e göre “klasse” teriminin tek bir kullanımı yoktur. Burjuvazi tüm “stande”nin çözülmesini ifade eder ve “stand”ın çözülmesiyle birlikte artık “klasse” ortaya çıkar. Başka deyişle “stand”ın yerine “klasse” geçer. Burjuvazinin bir sınıf olarak ortaya çıkmasıyla birlikte emek ve kişisel hayat emeğin tabi olduğu koşullar sebebiyle kendi içlerinde bölünmektedir. Proletarya ise bu bölünmeyi kendi içinde görünür kılarak her türlü toplumsal koşulların geçiciliğini gösterir. Dolayısıyla ancak bu sınıf bu bölünmenin yok edilmesini ve kendisiyle birlikte tüm toplumu kurtarmaya muktedirdir.<sup>91</sup> Benjamin mesiyaniğin zaman ile sınıfsız toplum düşüncesinin alakalı olduğunu ileri süren

---

<sup>89</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 26.

<sup>90</sup>*Ibid.*, s. 28.

<sup>91</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 29-30.

bir örnektir Agamben için ve Agamben bu noktada Benjamin'i hatırlayarak, Pavlus'taki "klesis" ile Marx'taki "klasse"nin olası etimolojik birlikteliği üzerinden bu iki terimin işlevlerini düşünmeye çalışır. Nasıl ki sınıf tüm rütbelerin ve birey ile içinde bulunduğu toplumsal koşullar arasındaki ayrımın çözülmesini ifade ediyorsa mesiyaniğin "klesis" de tüm hukuki koşulların "değil gibi" formundaki iptalini anlatır ve nasıl ki çağrılan herkes Mesih ile birlikte çarpmıha gerilip eski dünyaya ölüp yeni bir yaşama diriliyorsa proletarya da kendini bastırma yoluyla kendini özgürleştirebilecek tek şeydir. İnsanlığın toptan kaybı insanlığın toptan kurtuluşuyla çakışır. Bu nedenle Marx'ın mesiyaniğin olana sekülerleştirdiği düşüncesi Agamben için bu noktaya kadar doğrudur ancak bu paraleli daha ileri bir noktaya taşıyan herhangi bir yoruma dikkatle bakmak gerekir ona göre.<sup>92</sup> "Değil gibi"nin bu paralellik üzerinden değerlendirilmesi önemlidir çünkü tam da buradan "değil gibi"nin işlevine ve işleyişine yeniden dönülebilir. Pavlus için kurtuluş mesiyaniğin aciliyetinin mekanını oluşturmaktadır. Bu mekan bizim kendisinden itibaren kurtuluşun gerçekleştiği dünyayı görebileceğimiz bir bakış noktasını içeren bir mekan değildir. Mesih'in gelişi onu düşünen kişiler dahil her şeyin "değil gibi"de yakalanması ve çağrılması anlamına gelir. Mesiyaniğin çağrı bütünlüğü içindeki tüm özneyi yerinden edip iptal eder. Bu nedenle kaybolana iman eden biri herhangi bir kimliğe ya da dünyevi çağrıya inanç duyamaz. Pavlus'taki çağrı mesiyaniğin ile öznel arasındaki karşılıklı ilişkiye dair bir teoridir filozofa göre. Mesiyaniğin zamanda kurtarılan dünya geri döndürülemez biçimde kaybedilen dünyayla çakışma halindedir ve tam da mesiyaniğin zamanda artık gerçekten tanrısız bir dünyada yaşanabilir çünkü dünyanın tanrısız oluşunu gizleyecek hiçbir şey kalmaz geriye. Mesiyaniğin özne dünya kurtulmuş gibi düşünmez. O kurtuluşu, kurtulamadan kalacak olanda kendini kaybettiği ölçüde düşünebilir. Bu nedenle çağrıya ikamet etmek gerçekten zordur. Diriliş olayı her türlü dünyevi koşulun lağvedilmesi olarak

---

<sup>92</sup>*Ibid.*, s. 30-31.

kendini kendi kullanımına imkan tanımak için kendinden boşaltma, çekilme olarak ifade eder.<sup>93</sup>

*Aphorismenos:*

Bu kelime geçmiş zaman kipinde ayrılmış anlamına gelir ve Latinceye de “segregatus” olarak çevrilmiştir. Pavlus’un düşüncesinde bu ifadenin önemli bir yeri bulunur çünkü Galatyalılara Mektup’unda da, “beni annemin rahminden ayıran beni lütfuyla çağırды,” diyerek bu ayrılma fikrine bir açıklık ve özel bir derinlik getirmiştir.<sup>94</sup> Ancak Pavlus gibi evrenselciliği ve Yahudilerle paganlar arasındaki tüm ayrımın mesiyanic sonunu ilan eden biri kendisine nasıl ayrılmış diyebilmektedir? Mesiyanic bildiri insanlar ve insanla tanrı arasındaki ayrımın artık varolmadığını duyuruyor ancak Pavlus kendini ayrılmış biri olarak tanımlamayı sürdürür. Bu ikirciği doğru anlayabilmek için Pavlus’un evrenselciliği ile mesiyanic topluluğun Katolik hizmeti arasındaki temel bir probleme dönmek gerekmektedir. “Aphorismenos” İbranice “parush” teriminin Eski Yunancaya çevirisinden başka bir şey değildir ki bu da aslında Ferisi anlamına gelir. Ferisiler kendilerini diğer Yahudi topluluklardan ayırmış görüyorlardı çünkü Yahudi metinlerine doktrinal sadakat üzerinden bir inanç saflığı düşüncesini savunmaktaydılar. Ferisiler Filistin’de İÖ 1. yüzyılın sonuna doğru dominant bir grup haline gelir. Bu nedenle başka pasajlarda da yaptığı gibi Pavlus, kendisinden ayırmış, ayrılmış olarak bahsettiğinde ironik bir biçimde kendi geçmişine, yani bir Ferisi olarak yaşadığı dönemlerdeki hayatına değinmektedir.<sup>95</sup> Bu ayırmaya referans verip onu artık yasaya bağlı olmayan, bunun yerine mesiyanic bildirimden doğma yeni bir ayırma ve bölünme lehine olumsuzlar. Bu yeni bölünme ileride açıklanacak olan “eis euaggelion theou” ifadesinin anlamıdır. Bir zamanlar

---

<sup>93</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 41-42.

<sup>94</sup> *Ibid.*, s. 44.

<sup>95</sup> *Ibid.*, s. 45-46.

Ferisinin ayakta tuttuğu ayırım duvarı mesiyaniğin artık yıktığı duvarla aynı, yani Yahudiye Yahudi-olmayanlardan ayıran duvardır. Yasanın ilkesi ayırımdır.<sup>96</sup> Yahudi yasasının temel ayırımı da Yahudi olan ile olmayan arasındaki bölünme ya da Pavlus'un terimleriyle söylendiğinde "Ioudaioi" ile "ethne" arasındaki bölünmedir. "Ioudaioi" İbranice "yehudi" kelimesinin Eski Yunanca karşılığı ve Juda Krallığı'nın sakinleri demektir. Pavlus ise kendini "ethnon apostolos", yani Yahudi olmayanların elçisi olarak isimlendirmiştir. Agamben bu noktada iki soruyla Pavlus'un ayırımın aşılması konusundaki düşüncesini anlamayı dener: Mesiyaniğin bir perspektiften bu ayırımı nötralize etmeyi Pavlus nasıl başarır? Onun bu konudaki stratejisi nedir? Bu problem Pavlus'un yasa eleştirisinden ayrı düşünülemez. Mesih aslında yasa ile çatışmanın özel bir anıdır.<sup>97</sup> Yasa insanları birbirinden ayırdığı gibi her bir insanı kendi içinde de böler. Hatta yasa kendini bile bölmektedir. Mesiyaniğin yasasının kendi içindeki bu bölünme onun üzerinde çalışıp ona bir hat ekler. Bu yarılma hattı Pavlus'taki et ile nefes ayırımına karşılık gelir. Dolayısıyla iki tane yarılma hattı mevcuttur. Biri Yahudi olan-olmayan, diğeri ise et-nefes. Bu ikinci hat ayırımı ayırır. Bu durumda mesiyaniğin ayırım yasasının insanlar üzerinde yarattığı ayırımı bir kalıntı, bir artık ekler ve Yahudi olan ve olmayanların tamamını "tam değil" kılar. Böylece mesiyaniğin, olan-olmayan ayırımını aslında sezgisel mantığa doğru kaydırıyor denilebilir.<sup>98</sup> Böyle bir mantıkta A/A-olmayan karşıtlığı çifte olumsuzlama yoluyla üçüncü bir terime yer verir. Bu terim de A-olmayan olmayandır (non non-A). Pavlus için mesiyaniğin yasada olan, yasada-olmayan olmayandır. Bu sebeple Yahudi olan-olmayan ayırımındaki her bir taraf bir öteki üzerinde bir kalıntı ve artık bırakır ve iki taraf da aslında ne Yahudidir, ne de Yahudi-değildir. Agamben'in Pavlus değerlendirmesine göre, Mesih'in yasasının

---

<sup>96</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 46.

<sup>97</sup>*Ibid.*, s. 47-48.

<sup>98</sup>*Ibid.*, s. 49.

oluşturduğu yeni hattın itibaren artık Mesih'te olanlar Yahudi-olmayan olmayandır (non-Jew).<sup>99</sup>

Ayrımların ayrımının önemi nereden gelmektedir? Pavlus bu şekilde tekil ile evrensel ilişkisini yalnızca mantıken değil, aynı zamanda ontolojik ve politik olarak da tamamen yeni bir tarzda düşünebilmemizi sağlar. Kendini Pavlus'un doktrinin üstüne kuran Katolik Kilisesi de Katolik, yani evrensel olma iddiasındaydı. Agamben bu noktada yakın tarihli bir kitap olarak Badiou'nun çalışmasını anar. Ona göre Badiou, Aynı'nın üretimi olarak evrenselin Pavlus'ta bulunduğunu ileri sürmüştür ancak Agamben Badiou'nun bu konudaki tezine katılmakta aceleci davranmamaktadır. Ona göre, Yahudi-olmayan-olmayan her topluluğun kendisiyle arasında kalan, yani her kimliğin/özdeşliğin kendisiyle arasındaki bir kalıntı gibi işler. Bu aslında Pavlus'u modern evrenselcilikten ve Badiou'dan da ayıran bir şeydir Agamben için. Pavlus için söz konusu olan farklılıkların hoşgörülmesi yoluyla bir aynılığa ya da evrenselliğe açılmak değildir çünkü evrensel kendisi aracılığıyla farklılıkların görülebileceği bir aşkın prensip değildir onda. Böyle bir kavrayış Pavlus'ta bulunmaz.<sup>100</sup> Evrensel ayrımları ayırarak onları etkisiz kılan ve onları herhangi bir sona taşımayan bir işlemdir. Hiçbir Yahudi ya da Yunan'da evrensel kişi bir prensip ya da bir son olarak bulunamaz çünkü onlarda kendi ile özdeş olamamanın imkansızlığı ve bunun doğurduğu bir kalıntı mevcuttur. Mesihanik her "klesis", çağrıyı kendinden ayırarak bu çağrıya bir iç gerilim yükler ve onu herhangi bir diğer kimlik ya da özdeşliğe taşımaz. Bu nedenle Yahudi-"değil gibi", Yunan-"değil gibi"dir her defasında söz konusu olan. Bu durumda insan sonsuzca bölünebilen bir canlı olmasına rağmen bu bölünmede ve parçalanmada geriye kalan bir şey var demektir ve insan tam da bu kalıntıdır işte. Pavlus'ta bu sebeple bir evrenselcilikten bahsetmek anlamsızdır Agamben'e göre çünkü o ayrımın

---

<sup>99</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 50-53.

<sup>100</sup>*Ibid.*, s. 52-53.

ayrımını ve bundan geriye kalanı düşünmekte ve evrenseli ayrımların üstündeki bir prensip olarak konumlandırmamaktadır.<sup>101</sup>

Pavlus'un jargonunda kalıntı "leimma" olarak geçer. Bu kavramı yaratan o değildir. Bu kavramı Yahudi kehanet geleneğinden alarak yeniden canlandırır. Eski Ahit'in bazı peygamber kitaplarında bir kalıntı fikri bulunur. Agamben'in altını çizdiğine göre Tanrı, sadece bir kalıntının kurtulacağını ve bir kalıntının geri döneceğini söylemektedir. Bu durumda Pavlus'un İsrail'in kalıntısından ne anladığını araştırmak gerekir. Agamben'e göre bu kalıntı kavramı kimi teologlarca en başından bu yana sayısal bir şey olarak düşünülüp yanlış anlaşılmıştır. Halbuki bu hatalı bir değerlendirmedir çünkü kehanet metinleri yakından incelendiğinde bu kalıntının İsrail'in kendi seçilmişliği ya da mesiyanik olayla kurulan ilişkinin bir tutarlılık figürü olduğu görülmektedir. Bu nedenle ne İsrail'in bütünü ne de onun bir kısmıyla ilgili olmayan, yani numerik sayılamayacak bir durum söz konusudur. Pavlus'a göre bir gün seçilmiş halk ve tüm halklar kendilerini bir kalıntı olarak, yani bir tam-olmayan olarak konumlandıracaklar. Bu Pavlus'un mesiyanik kalıntı kavramının ve aynı zamanda ayrımların ayrımı üzerine aforizmasının da nihai anlamıdır.<sup>102</sup> Onda kalıntı kavramı kehanet metinlerinde olduğu gibi geleceğe yöneltilmiş bir kavram değildir çünkü Pavlus için kalıntı mefhumu, mesiyanik şimdi'nin şu andaki deneyimini ilgilendiren bir içeriğe sahiptir. Agamben'e göre burada alışıldık olmayan tarzdeki bir diyalektik söz konusudur. Herhangi bir aracı olmaksızın üç eleman biraraya gelmektedir. Bunların ilki bütün kavramıdır ve bu Pavlus için eskatolojik telos kavramına tekabül eder. İkinci kavram ise parçadır. Bu yasa altında işleyen seküler dünyayı ifade eder. Burada her şey parçaya bölünmüş halde. Son olarak da mesiyanik kalıntı kavramı söz konusudur. Bu parçadan öteye gitmez ancak, görüldüğü üzere, parçanın bölünmesinden ve ayrımından

---

<sup>101</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 53.

<sup>102</sup> *Ibid.*, s. 54-55.



türer. Bu nedenle mesiyaniik dünya seküler dünyadan farklı olmayan bir şeydir ve hala bir anlamda o da parçalıdır.<sup>103</sup> Bu kapsamda Pavlus kalıntının soteriyolojik diyalektiğini şu şekilde açıklar: İsrail'i bir parça ve kalıntı yapan azalma ethne'nin, yani Yahudi-olmayanın kurtuluşu için üretilir ve sonuçta halkın “pleroma”sı vardığında tüm İsrail kurtulur. Bu nedenle kalıntı, parçanın bütün ve bütünün de parça açısından aşılmasıdır. Bu aşma özel bir soteriyolojik makine gibi işler ve sadece mesiyaniik zamanı ilgilendirip sadece orada varolur. “Telos”ta Tanrı, bütünde bütün olacak ve mesiyaniik kalıntı hiçbir ayrıcalık üretmeyip kendinde kendini kaybedecektir fakat şimdinin zamanında, yani tek gerçek zamanda, kalıntıdan başka bir şey yoktur. Bu bir kurtuluş eskatolojisi üretmez, bunun yerine kurtuluşu mümkün kılan ışık tutar. Agamben'e göre Pavlus'taki mesiyaniik kalıntı, eskatolojik bütünü aşarak kurtuluşu mümkün kılanı kurtarılamaz olarak işler.<sup>104</sup>

#### *Apostolos:*

Bu terim Pavlus'un düşüncesinde önemli bir yer tutar. Kelime “apostello” fiilinden türemiştir ve göndermek anlamına gelir. Pavlus'ta bu konuda hiçbir bulanıklık bulunmaz. Ona göre “apostolos” insanların bir elçisi olmak yerine, mesiyaniik bildirim için çalışan Mesih İsa'nın ve Tanrı'nın iradesinin elçisidir. Bu noktada Agamben Pavlus'un neden kendini bir peygamber değil de elçi olarak kavradığını anlamaya çalışır.<sup>105</sup> Bu kapsamda Agamben, peygamberlerin Mesih'in gelişine dair iletilerinin gelmekte olan bir zamana, yani henüz şimdi olmayan bir zamana dair olduğunu altını çizer. Peygamber ile elçi arasındaki fark tam da burada yatmaktadır. Kehanetin tamamlandığı anda susması gerekir. Elçi ise bu anda konuşmaya başlar. Söz artık elçiye geçer çünkü onun zamanı gelecek değil, şimdidir. Bu nedenle Pavlus'un mesiyaniik olay için kullandığı teknik terim

---

<sup>103</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 55-56.

<sup>104</sup> *Ibid.*, s. 56-57.

<sup>105</sup> *Ibid.*, s. 59-60.

“şimdinin zamanı”dır. Ancak elçinin peygamberden olduğu kadar apokaliptik bir figürden de ayrı ele alınması gerekir çünkü apokalips elçinin mesajı ile karıştırılabilecek bir zamanın sonu düşüncesini dillendirir. Kahin ile elçi arasındaki farkı anlamak bu noktadan hareketle mümkündür. Mesiyaniğin, zamanın sonu değil, sonun zamanıdır. Elçi için zamanın sona erdiği an değil, zamanın kendine sıkışıp bitmeye başladığı an, yani zaman ile zamanın sonu arasındaki zaman önemlidir. Ancak mesiyaniğin olanın eskatolojik olanla da karıştırılmaması gerekir.<sup>106</sup> Pavlus’ta can alıcı olan, mesiyaniğin zamanlar arasındaki bu ayırmadan kaçması ve bu iki zaman arasındaki, yani bu dünyanın zamanı ile gelmekte olan dünyanın zamanı arasındaki ayırımın kendisini sorguya açmasıdır Agamben’e göre. Mesiyaniğin zaman seküler zamanın tamamen dönüştürücü bir sıkışmasıdır. İki zaman arasındaki ayırımı ayırarak bu ayırımı aşan bir kalıntıyı getirir. Ancak mesiyaniğin zamanın iki zamanın arasına yerleştiğini söylemek o geriye kalan kalıntı zamanın, yani bitmeye başlayan zamanın tecrübesi hakkında bize bir şey söylemez.<sup>107</sup> Bu zamanın tecrübesi hakkında konuşabilmek için Agamben ilgisini bir dilbilimci olan Gustave Guillaume’nin çalışmasına yöneltmiştir. Agamben’e göre Guillaume, dile Aristoteles’teki potansiyel ve eylem ayırımı üzerinden bakarak orijinal bir perspektif geliştirmiştir. 1929 ve 1945 tarihlerinde kaleme aldığı iki kayda değer çalışmada işlediği konuları birleştiren bir kavramı var Guillaume’nin. Bu operasyonel zaman kavramıdır. Guillaume’ye göre insan zihni zamanı tecrübe eder ancak onun temsiline sahip değildir ve bu nedenle onu temsil etmek istediğinde uzamsal düzenin yapılarına başvurmak zorunda kalır. Gramerdeki fiil, zamanı sonsuza uzanan bir çizgi olarak temsil ederken karşımıza iki bölüm çıkarır. Bunlar geçmiş ve gelecektir ve şimdinin ayırımı üzerinden ikiye bölünürler. Guillaume’ye göre bu tarz bir zaman imgesi çok mükemmel olduğu için hiç de doğru değildir çünkü zamanı çoktan kurulmuş bir şey olarak sunmaktadır. Ancak bu tablo

---

<sup>106</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 60-62.

<sup>107</sup>*Ibid.*, s. 62-64.

zamanı, düşüncede kurulurkenki hali ile göstermez. Her zihinsel operasyonun, ne denli hızlıca gerçekleşirse gerçekleşsin, belirli bir zamanda ve sürede yer alması gerekir. İşte Guillaume bu nedenle operasyonel zamanı bir zaman imgesi oluşurken zihinde geçen zaman olarak tanımlamıştır.<sup>108</sup> Bu da bize aslında kronojenetik ve üç boyutlu bir zaman imgesi kazandırır. Kronojenetik bu şema bir zaman imgesini saf potansiyellik hali, oluşum hali ve son olarak oluşmuş hali içinde görmemizi sağlayarak dildeki fiil formlarının tamamını hesaba katmamızı sağlar. Düşünen ve konuşan bir varlık olarak insan aslında kronolojik zamana ek bir zamanı üretir gibi görünmektedir. Ancak bu diğer zaman kronolojik zamana dışarıdan eklenmiş bir fazladan zaman değildir. O daha ziyade bizim kronolojik zamanla bağlantısızlığımızı ölçen zaman içindeki bir zaman gibidir. Agamben'e göre mesiyaniğin zamanın ilk tanımına bu noktada varılabilir: mesiyaniğin zaman, zamanın bir sona gelmesi için gereken zamandır. Bu kronolojik zamanı içeriden bastıran operasyonel bir zamandır ve onun üstünde çalışıp onu içeriden dönüştürür. Bu zaman bize kalan zamandır. Halbuki kronolojik zamanın temsili bizi kendimizden ayırarak bizi kendimizin bir seyircisi haline getirir. Mesiyaniğin zaman ise kendisinde zamanın temsilini başardığımız içinde bulunduğumuz operasyonel zaman olarak biz olan zamandır ve bu nedenle, bizim sahip olduğumuz tek gerçek zamandır. Mesiyaniğin çağrı ve hizmet bu operasyonel zamanda yakalandığından dolayı "değil gibi" formunu, yani her hizmetin lağvedilmesi biçimini alabilir.<sup>109</sup> Buradan hareketle, Agamben'e göre, Pavlus'taki mesiyaniğin zamanın yapısına artık daha yakından bakılabilir. Pavlus mesiyaniğin olayı iki zamana ayırtmıştır: dirilme ve "parousia", yani İsa'nın zamanın sonunda tekrar gelmesi. Bu ayırım üzerinden "zaten" ile "henüz değil" arasında paradoksal bir gerilim ortaya çıkar ki Pavlus'un kurtuluş kavramı böylece tanımlanır. İnananlar için mesiyaniğin olay zaten gerçekleşmiş ve kurtuluş zaten başarılmıştır ancak bunun tamamlanması için ek bir zaman gerekir. Günümüzün

---

<sup>108</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 65-67.

<sup>109</sup> *Ibid.*, s. 67-68.

mesiyanizm yorumlarındaki bazı çelişkilere karşı doğru çözümü bulabilmek için bu ek zamanı, yani mesiyanığın ertelenmesi gibi görülebilecek Pavlus'taki bu sıradışı ayrımı anlamak çok önemlidir Agamben için.<sup>110</sup> Geçiş zamanı her durumda sonsuza uzatılan ve sonu varılmaz kılan bir kavram olduğundan dolayı geçiş zamanı kavramının kendisi burada risk altındadır. Mesiyanik zaman hiçbir zaman kendi kronolojik anının temsiliyle tam olarak çakışamaz. Zamanın sonu kronolojinin homojen çizgisindeki bitim noktası tarafından temsil edilen bir zaman imgesidir. Ancak kendisi zamandan yoksun bir imge olarak ona tutunmak imkansızdır ve bu nedenle kendini sonsuza kadar erteler. Burada hata operasyonel zamanı kronolojik zamana ek bir zaman gibi düşünmekte yatmaktadır. Bu bağlamda “parousia” teriminin anlamını doğru kavramak gerekmektedir.<sup>111</sup> Bu İsa'nın ikinci gelişi, yani ilkini takip edecek ikinci bir mesiyanik olay anlamına gelmez. Eski Yunancada “parousia” mevcudiyet demektir. Başka deyişle, par-ousia, yani yanında olmak anlamına gelir bu tabir. “Parousia” bir şeyi başka bir şeyi tamamlamak üzere yanına eklemek anlamına gelmemektedir. Pavlus bu kavramı, mesiyanik olayın tekil-çift yapısını ifade etmek ve onun iki zamandan oluştuğunu göstermek üzere kullanır. Bu iki zamandan biri “kairos”, diğeri ise “chronos”tur. Biri operasyonel, diğeri kronolojik bu iki zaman eş-zamsal zamanlardır ve birbirlerine eklenmiş değillerdir. Mesiyanik mevcudiyet kendisinin yanında yer alır ve bir kronolojik anla hiçbir zaman çakışmadan, kendini ona eklemeden o ana tutunarak onu tamamlanışına götürür. Bu bağlamda Mesih zaten geldi ve mesiyanik olay zaten gerçekleşti; fakat onun mevcudiyeti kendinde bir diğeri zamanı içerir ve onun mevcudiyetini uzatır. Ancak bu onu ertelemek için değil, onu tutulabilir ve ele geçirilebilir kılmak içindir. Bu sebeple Mesih, her küçük anda içeri girebilir ve zamanı kendinin kılarak onu tamamlayabilir.<sup>112</sup> Mesiyanik ile kronolojik zamanın ilişkisini tanımlarken Pavlus iki

---

<sup>110</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 69.

<sup>111</sup>*Ibid.*, s. 70.

<sup>112</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 71-73.

kavrama başvurmuştur. Bunların ilki “typos” kavramıdır ve ön-tasarı anlamına gelir. Bu kavram yoluyla Pavlus geçmişteki her olay ile mesiyani zaman arasındaki tipolojik bir ilişkiyi tanımlar. Tipolojik ilişkinin ima ettiği şey, geçmişteki her olayın zamanın dönüşümü ile bir ön-figüre dönüştüğü fikridir. Mesiyani, tipolojik ilişkinin iki teriminden biri değildir, o bu ilişkinin ta kendisidir. Tipolojik ilişkide geçmişin olayları şimdiye uzanır ve şimdi de geçmişe uzanır. Mesiyani ise bu ayrımı ayırarak bir kalıntıyı geride bırakır ve bir karar verilemezlik alanı yaratır. O tipolojik ilişkiye eklenen üçüncü bir zaman değil, bir ayrımdır.<sup>113</sup> Mesiyani zamandan bahsederken Pavlus’un kullandığı ve “typos”u tamamlayan ikinci kavram ise yeniden yakalamadır (recapitulation). Mesiyani zaman zamanın tamamlanışını hedeflediği ölçüde her şeyin bir özetini ve yeniden yakalanmasını ortaya koyar. Mesiyani zaman geçmişin bir toparlanmasıdır. Bu toparlama bir “pleroma”, yani doyum ve “kairoi”nin tamamlanmasını üretir ki bu Tanrı’nın her şeyde her şey olduğu eskatolojik “pleroma”dır. Bu noktada önemli olan her “kairoi”nin doyumunun Mesih’le ilişkinin bir anı olarak anlaşılması ve bir sürecin sonu olarak görülmemesi gerektiğini fark etmektir Agamben’e göre. Her zaman ve her an mesiyani şimdidir ve mesiyani, zamanın kronolojik sonu değildir. O tamamlamanın aciliyeti biçiminde kendini “son” olarak veren mevcudiyet, şimdidir. Bu anlamda toparlama tipolojik ilişkinin bir diğer yüzü olmaktan başka bir şey değildir.<sup>114</sup>

*Eis euaggelion theou:*

“Eis” ifadesini Pavlus’un ara ara kullandığını görmekteyiz. Bu ifade bir şeye doğru yönelmek anlamına gelmektedir, dolayısıyla “eis” bir edattır. “Euaggelion” ise duyuru, bildirim ya da müjde demektir. Bu terim hem duyurma edimini hem de duyurunun içeriğini ifade eder. Başka deyişle o, müjdeyi müjdelemek gibidir. Origen’e göre Pavlus’ta bir

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, s. 73-75.

<sup>114</sup> *Ibid.*, s. 75-77.

müjde kitabı bulunmaz ancak bunun yerine, onun yazdığı her şey müjdedir.<sup>115</sup> Elçi figürü peygamberden ayrıldığı gibi onun müjdesi de kehanetten ayrılır. Müjde kehanet gibi gelecekteki bir olaya değil, şu andaki bir olguya dair bir bildirim konumundadır. “Euaggelion” teriminin anlamında yatan problem “pistis”, yani inanç/iman teriminin anlamından ve tabii “parousia”, yani mevcudiyetten ayrı düşünülemez. “Pistis” ile “euaggelion” ilişkisi Romalılara Mektup’un hemen ikinci cümlesinde açıklanmaktadır. Agamben’in belirttiğine göre. Bu bağlamda kurtuluşa inanan için müjde güçtür. İnanç bir müphemlik alanını oluşturmaktadır. Müjde ise bir “dunamis”, yani güç ve potansiyeliteni ifade eder ancak onun etkili olabilmesi için inanç ile tamamlanması gerekir. Pavlus inancı “energeia”, yani fiil ile eşleştirmektedir. İnanç aktüelliğin ve işlerliğin prensibidir. İnanç müjdenin eylemde olması, başka deyişle, onun aktüelliğidir.<sup>116</sup> Bu nedenle “euaggelion” kendi dile gelişinden ve onu duyan kişiden bağımsız düşünülebilecek bir söylem değildir. Tam tersine müjde, yalnızca söylemde değil, güçte ve “plerophoria”da ürer. Bu ifade de Pavlus’un kullandığı terimlerden biridir ve genellikle ikna, inanç anlamında kullanılsa da başka bir şeye hiç yer bırakmaksızın bir şeye bağlanmak, tamlığa taşınmak anlamlarına gelir. Müjde onu dile getiren, duyan ve onda yaşayan için inançta doğmaktadır. İnanç/iman, vaadin ve onun gerçekleşmesinin birliğine tam olarak ikna olmayı içeriyor. Bu nedenle müjde, vaadin mesiyantik zamandaki sıkışmasının formudur. Agamben’e göre müjdeyi anlamak iman ve “epaggelia”yı anlamakla mümkündür ancak bunlar da Pavlus’taki yasa eleştirisini dikkate almakla gerçekleştirilebilir çünkü onda inancın ve vaadin değerlendirmesi “nomos”un yola açtığı zorluklar ve çıkmazlarla çakışmaktadır.<sup>117</sup> Birinin “nomos” eleştirisinden yola çıkarak inanca ve vaade ulaşması mümkün görünmektedir. Pavlus için bir yanda inanç ve vaat bulunur, öte yanda ise “nomos”. Bunlar

---

<sup>115</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 88-89.

<sup>116</sup>*Ibid.*, s. 89-90.

<sup>117</sup>*Ibid.*, s. 91.

arasındaki ilişkiyi kurtuluş problemi ve onun doğrulanması ekseninde yerleştirmektir aslında Pavlus'un meselesi.<sup>118</sup> Eski Ahit geleneğine baktığımızda İbrahim'e yapılan vaadin Musa'nın yasasından önce geldiği görülür. Ancak Pavlus vaat ile yasa ilişkisini birini öbürüne göre hiyerarşik olarak üstte yer tutacak şekilde yalın bir karşıtlık içinde düşünmeye karşıdır.<sup>119</sup> Pavlus'a göre "nomos" da kendi içinde bir ayırım taşımaktadır. Bu ayırım imanın yasası ile işlerin yasası arasındadır. Bu planda yasanın normatif ve vaatkar yönleri arasında bir ayırım yapılmaktadır. Yasada sürekli olarak normu aşan ve ona indirgenemez bir şey bulunur. Pavlus "epaggelia" ile "nomos" ikiliğine işte bu aşmaya ve bu içsel diyalektiğe referans vererek değinmektedir. İlki imana, ikincisi ise işlere işaret eder. Mesianik yasa imanın yasasıdır fakat bu sadece yasanın bir olumsuzlanması, yani normatif yasaya karşı normatif olmayan bir yasa figürünü çıkartmak anlamına gelmez. Agamben yasanın bu normatif olmayan yönünü anlamaya ve "nomos"un bu iki figürü arasındaki ilişkiyi Pavlus'ta kurulduğu şekliyle bu noktada anlamaya atılır.<sup>120</sup> Mesianik ile yasa arasındaki ilişkiyi anlamak için Pavlus bir fiil kullanmıştır. Bu fiil "katargeo" olarak karşımıza çıkar. Bu fiil "argeo"dan gelir ve bu kök de bir sıfat olan "argos"tan türer. Bu kelimenin anlamı işlevsiz, çalışmaz, operatif olmayandır. Yakından bakıldığında kelimenin "a-ergos" olarak kurulduğu fark edilebilir. Dolayısıyla elçinin kullandığı ve mesianinin yasa işleri üzerindeki etkisini anlatan bu terimin söz konusu işlerin askıya alınmasını ifade etmesi hiç de rastlantı değildir. "Katargeo" kesinlikle yok etmenin, iptal etmenin eşanlamlısı değildir Pavlus için çünkü bu durumda bu fiil "poieo"nun karşıtı olurdu. Ancak o "energeo", yani işe koymak, aktive etmenin karşıtıdır. Bu karşıtlıkta mesianik bir güç ya da ergon formunda değil, bir "astheneia" formunda, potansiyeli aktüele dönüştürerek onu telos'u ile buluşturur. Pavlus bu mesianik tersine çevrimi hayli

---

<sup>118</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 91-92.

<sup>119</sup>*Ibid.*, s. 93-94.

<sup>120</sup>*Ibid.*, s. 94-95.

bilindik bir pasajında dile getirmiştir: “Güç kendini güçsüzlükte gerçekleştirir”.<sup>121</sup> Pavlus’a göre mesiyanic güç kendini ortaya koyduğu işte değil, kendi güçsüzlük formunda güçlü tutmaktadır. Mesiyanic güç bu nedenle daimi olarak güçsüzdür. Onun yasanın ve yasanın işlerinin alanındaki faaliyeti de bu güçsüzlükten ileri gelir. Onları iptal ya da yok etmek yerine inoperatif, çalışmaz, artık işe koyulamaz hale getirir. “Katargeo”nun anlamı tam da budur işte. Mesiyanic yasanın işlerine potansiyalitelerini çalışmazlık formunda geri verir. Yine “telos”u da bu bağlamda anlamak gerekir. Mesih “nomos”u çalışmaz hale getirip ona potansiyelitesini geri verdiği ölçüde onun “telos”unu bir son ve tamamlanma olarak temsil edebilmektedir. Yasa, onun gücünün çalışmazlığı ve işe koyulamazlığı sağlandığı takdirde tamamlanmasına götürülebilir. Böylece mesiyanic, bir şeyi daha iyi bir duruma taşımak üzere onu çalışmaz hale getiriyor denilebilir.<sup>122</sup> Bu noktada Carl Schmitt’in yasa teorisine yönelen Agamben Schmitt’e göre bir yasanın işleyişini ve yapısını belirleyen norm değil, istisna olduğunun altını çizer. İstisna halinde normdan çıkarılanın yasa ile ilişkisi sona ermez; tam tersine, yasa kendisinin askıya alınması formunda kendini bu istisnaya ilişkisi içinde sürdürür. Norm istisnaya kendini ondan geri çekerek kendisinin uygulanmayışı olarak uygulanır. Dolayısıyla bu içerici bir dışlamadır. Buradan hareketle Agamben Pavlus’taki mesiyanic “katargesis” hakkındaki açıklamasını yapar. Kendini uygulamayış olarak uygulayan bu yasaya bakıldığında ona eşlik eden bir iman unsuru yürürlükte ve bu, yasayı inoperatif kılarak onu tamlığına erdirir. Pavlus yasanın mesiyanic istisna halindeki bu paradoksal figürüne “nomos pisteos”, yani iman yasası der çünkü artık o işlerin üzerinden tanımlanamaz. O yasasız adalettir.<sup>123</sup> İstisna halinin diğer iki unsuru Schmitt’e göre yasanın gözlenemezliği ve formüle edilemezliğidir. Pavlus’ta da bu iki unsur iman yasası tarafından sağlanan işlerin dışlanmasıyla gerekli sonuçları olarak

---

<sup>121</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 95-97.

<sup>122</sup> *Ibid.*, s. 97-98.

<sup>123</sup> *Ibid.*, s. 104-105.



bulunmaktadır Agamben'e göre. Romalılara Mektup'taki "nomos" eleştirisinin büyük kısmı aslında yasanın gözlenemezliğinin mesiyaniğin prensibine ayrılmıştır denilebilir.<sup>124</sup> Bu konuda Pavlus'un kullandığı ifade "echreotesan", yani kullanışsız kılınmış, kullanmanın imkansız olduğu şeydir. Başka deyişle, Pavlus'un terminolojisinde mesiyaniğin zamanda yasayı karakterize eden gözlenemezlik durumudur çünkü onu sadece iman tekrar yürürlüğe koyabilir. Gözlenemez bir yasa karşısında çaresiz kalan insanın durumunu anlatan güzel bir betimi var Pavlus'un: "Yaptığımı bilmiyorum çünkü istediğimi yapmıyorum. Ne istemiyorsam onu yapıyorum". Pavlus bir kez yasayı işlerin ve imanın yasası ya da günahın ve Tanrı'nın yasası olarak ikiye bölerek onu işlemez ve gözlenemez kıldığında, artık aşk dolayımında yasayı tamamlayıp onu tekrar dolaşıma alabilir. Yasanın mesiyaniğin doyumunu, istisna halinin bir "aufhebung"u, yani aşılması olarak tanımlanıyor Agamben tarafından.<sup>125</sup>

İmanın yasasını anlamlandırırken Agamben, Martin Buber'in "İki İnanç Tipi" isimli bir kitabından bahseder bu noktada. Bu kitapta Buber Yahudi "emunah"ı ile Pavlusçu "pistis"i karşı karşıya konumlandırmıştır. "Emunah" bir cemaatin tecrübe ettiği doğrudan iman deneyimi olarak tanımlanmaktadır. "Pistis" ise bir şeyin doğru olarak kabul edilmesi anlamına gelir ve bir kanaatin gerekçelendirilmesini de içeren bir inanç deneyimi olarak tanımlanır. Ancak David Flusser, Agamben'in aktardığına göre, bu ayrımı yadsıyan ve "emunah" ile "pistis" arasında bir fark bulunmadığını ileri süren bir görüşü savunmuştur. Bu durumda iki iman biçimi bulunduğu şüpheyle yaklaşan Agamben, Pavlus'un "pistis"inin anlamına bir diğer yoldan varmaya çalışır. Bu kapsamda Hint-Avrupa filolojisine başvurarak Agamben Homeros'taki yeminlere dikkat çeker.<sup>126</sup> Bu yeminler

---

<sup>124</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 105.

<sup>125</sup>*Ibid.*, s. 107-108.

<sup>126</sup>Agamben, *op. cit.*, s. 113-114.

“horkia pista”dır, yani güvenilirdir. Eski Yunan’da “horkos” hem yemindir hem de yemin eden kişiyi bağlayan bir yükümlülüktür. Tanrılar dahi Styx Nehri’nin suyunun üzerine yemin ettiklerinde bu yeminin doğurduğu yükümlülükten bağışık değillerdir. Yemin bu nedenle hukuki alanın en arkaik biçimlerinden birini oluşturmaktadır. Büyü, din ve hukukun birbirinden tam ayrılamaz olduğu bir evrede temellenir söz konusu durum. Dolayısıyla Agamben’e göre Pavlus “pistis”i yasaya karşı çıkardığında yeni bir öğeyi bir eskisinin karşısına koymaz. O, bunun yerine, hukukun arkaik bir formunu bir diğerine karşı savunur. İnanç ya da güven bizi bir sadakat ilişkisinde birbirimize bağlamaktadır. Bu nedenle inanç bizim sahip olduğumuz bir nitelik olduğu kadar başkasına da duyduğumuz, yerleştirdiğimiz bir güvendir ve hem bizde hem de ötekinde vardır. Bu ilişki Latince de “fides” ve “credere” terimlerinde devam etmiştir. Greko-Romen dünyada inancın karmaşık bir tarihi olduğuna dikkat çeken Agamben, inancın hukuki-politik anlamı ile dinsel anlamının birarada işlediğini ve kavramın hukuki alanla olan bağının hiçbir zaman kaybolmadığını belirtir. Bu nedenle Pavlus’taki “pistis” ile “nomos” karşıtlığını anlamak için inancın bu hukuk alanındaki temelini dikkate almak gerekir zira Pavlus’ta “pistis deditio”, öteki bir güç için kendini koşulsuzca terk etmekle ilgili bir yöne sahip ve bu alıcıyı da bağlamaktadır.<sup>127</sup> Bu İbrani “emunah”ı için de geçerli bir durum çünkü Tanrı bir “berit”, yani bir anlaşma yapıyor İsrail ile ve bu “berit” hukuki bir anlaşmadan ayrı düşünülemeyecek niteliktedir.<sup>128</sup> Pavlus’un imanını diriliş ile başlar ve o etten ve kemikten olan İsa’yı değil, sadece Mesih İsa’yı bilir. Ancak Pavlus hiçbir yerde “İsa Mesih’tir” demez. O yalnızca Mesih İsa der, Agamben’in dikkat çektiğine göre. Dolayısıyla Mesih, İsa’ya yakıştırılan bir nitelik değil, ondan ayrı olmayan bir şeydir ve Pavlus için inanç tam da budur.<sup>129</sup> İnanç oluşun ve özün ötesinde olmanın deneyimidir. budur. İnanç oluşun ve

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, s. 115-116.

<sup>128</sup> *Ibid.*, s. 117.

<sup>129</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 128-129.

özün ötesinde olmanın deneyimidir. Sevgi de bu deneyimin aynısıdır Agamben'e göre. Mesih İsa'ya inanmak onunla ilgili bir şeye inanmak anlamına gelmez çünkü inancın deneyimi Pavlus için kelimedeki ve sözdeki bir deneyimdir.<sup>130</sup>

### C) Genel Değerlendirme

Materyalist teolojinin bu iki temel metninin geniş bir özetini verdikten sonra söz konusu eserlerde teolojinin işlediği alanı kapatmak üzere gerçekleştirilen faaliyetten artık söz edilebilir. Hem Badiou hem de Agamben teolojinin işlediği alanı kapatmak üzere Hıristiyan kanonuyla bir hesaplasmaya girmişlerdir ve ikisi de ilgisini bu kanonun en sıradışı parçalarından birini oluşturan Aziz Pavlus'un mektuplarına yöneltmiştir. Dolayısıyla iki çalışma da aslında Pavlus'un düşüncesinin bir yeniden yorumlanmasıdır ve bu ekseninde, Hıristiyanlığın iki bin yıllık bir gelenek olarak temeline aldığı bu kurucu figürünü o geleneğe karşı çevirme hedefindedirler. İki filozof da bu hamleyi gerçekleştirirken benzer bir yönetime başvurmuş görünümündedir. Pavlus'un mektuplarında sıkça kullandığı ve bu nedenle Hıristiyan teolojisinin yüzyıllardır yeniden değerlendirdiği kavramlarını teker teker işgal ederek bu geleneği içten çökertmeye çalışmaktadırlar. Böylece bu geleneğin işlediği alan ve dolayısıyla kutsalın Hıristiyanlık özelinde kurduğu ekonomi kendinden boşaltılarak iptal edilir. Ancak hedefteki ve yöntemdeki bu paralelliğe rağmen iki filozofun da bu ekseninde geliştirdikleri yeni yorum birbirinden ciddi ölçüde ayrılmaktadır. Bu ayrım noktalarını hesaba katmadan önce altının çizilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Ne Badiou ne de Agamben Aziz Pavlus'un düşüncesini yeniden değerlendirirken ona ilişkin şu tarz bir iddiada bulunmazlar: "Pavlus bugüne dek şöyle değerlendirilmiştir ama aslında o bunu demek istedi." İki filozof da bu tarz bir yaklaşım ile

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, s. 131.

Pavlus'a dair yalnızca kendi yorumlarının haklı olduğunu belirten bir pozisyon almamaktadırlar. Bundan dolayı onların Pavlus hakkındaki değerlendirmelerini aslında bir yeniden yorumlama faaliyeti olarak görmek yerine Pavlus özelinde Hıristiyan kanonu üzerinde yapılan bir işlem olarak isimlendirmek daha doğru gözükmektedir. Bu tavır onların çalışmalarının ateizm sorusuyla alakalı olarak kökten farklılığını ortaya koyar. Onlar ateizmin 18. yüzyıldan beri süregelen ikameci tavrına karşıt olarak tanrıyı ve dini söylemi argümantatif bir yolla çürütmek yerine kanonu ciddiye alarak onun içinden geçmeye çalışırlar. Bu tavır, Pavlus'a ilişkin bir doğru hermenötik yoluyla değil, onun üzerindeki bir işlemle somutlanır. Böylece Pavlus, düşüncesi ve yaşamı ile kendi olarak kalırken kendine, yani Hıristiyan gelenekteki yerleşik imgesine karşı döner. Böylece Saoul'dan Paulos'a dönüşen bu şahsiyet bir diğer Paulos'a dönüşür ve bu yolla bu yeni insan kendisinin çağrısına yetişerek yeni bir insan olarak doğar. Bu doğum onun yerleştirildiği kutsalın teolojik alanını kapatır.

İki filozof da bu işlemde Pavlus'un Hıristiyanlık geleneğince büyütülmüş kavramlarını ele geçirerek onun içinden geçmeye çalışmaktadırlar. Badiou açısından bu ele geçirme, kendi felsefesinin kavramsal şebekesi bünyesinde Pavlus'u eritmekle gerçekleşir. Agamben ise Pavlus'un zaman kavrayışını yeniden değerlendirerek bu değerlendirmeden itibaren onun kavramlarının taşıdığı anlamları tekrar düşünmek ve birbiriyle ilişkilendirmek yoluyla Pavlus'u sorgulamaktadır.

Badiou, Pavlus'un mektuplarında geçen inanç, sevgi, umut, diriliş, tanrı, oğul, işaret, et, tin, yasa, günah, arzu, lütuf ve kurtuluş kavramlarının her biriyle yakından ilgilenir ve ilgili bölümde anlatıldığı şekliyle, bunların birbirleriyle ilişkilerini teker teker aydınlatarak Pavlus'un anti-diyalektik bir militan figürü olduğunu ileri sürer. Badiou'nun Pavlus

üzerindeki işleminde bu kavramlar sırayla Badiou'nun felsefesinin kavramlarına dönüşürler. Bu kapsamda inanç sadakat, sevgi aşk, oğul eşitlik, işaret partiküler çokluk, tin evrensel, lütuf verilmişlik, arzu otomatizm, günah ihanet, diriliş Olay ve umut özneleşme süreci biçiminde Badiou'nun düşüncesinin kavram şebekesine dahil olur. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bu kavramların her birinin Hıristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren gelişen düşünce tarihinin, yani teolojinin ve bu dine bağlılık duyanların ürettiği felsefenin temel tartışma gündemini oluşturmuş kavramlar oldukları ve bu nedenle devasa bir tarihsel yükü sırtladıklarıdır. Başta inanç, diriliş, tanrı, tin, günah ve lütuf olmaz üzere bu kavramlar bir geleneğin tekelinde gelişmiş açıklama aygıtlarıdır ve ateizm, özellikle de modern dönemdeki tarihi içinde, bu kavramların her birini boşa çıkarmak üzere dine karşı argümanlar geliştirmek suretiyle onları askıya almayı denemiştir. Dolayısıyla felsefe tarihinin bize gösterdiğine göre, inanç akıl, diriliş sonluluk, tanrı içkinlik ve tin de bedensellik kavramlarıyla karşıtlanarak ya da yeni bir sentezi oluşturacak yönde ilişkiye sokularak seküler trenddeki bir felsefe tarafından devreden çıkarılmaya çalışılmıştır. Halbuki seküler felsefenin bu tavrı ikameci tipteki bir ateizmin gelişmesine yol açmış ve modernliğe içkin aktif-reaktif güçler ilişkisinde dinselini yeni bir salınımla her daim geri dönmesine zemin sunmuştur. Dolayısıyla Badiou açısından temel bir mesele modernliğin yoğun biçimde ürettiği bu karşıtlık söyleminden çıkarak bu kavramlara yeniden bakmak ve bu kavramları herkesin kullanımına açık aygıtlara dönüştürmektir. Onun bahsi geçen çalışmada bir lütuf materyalizmini araması bu noktada anlam kazanmaktadır. “Ateist” Badiou'nun kavram şebekesinde eriyen Pavlus filozofun bu işlemi aracılığıyla bir militana dönüşür. Hakikatin bir militanı olarak Pavlus kendinde özneleştiği Diriliş Olayı'nın hakikatine inancıyla ona sadık kalmakta ve Badiou için her özne kolektif, evrensel ve ölümsüz olduğundan dolayı, bu Olay ile özneleşen Pavlus, tecrübe ettiği evrensellik deneyiminin tüm farklılıkları boşa çıkarması sebebiyle bu evrenselliği mümkün kılan

Diriliş'in lütfunu insanları yasanın ve günahın partikülerize edici etkisinden kurtarmak amacıyla müjdeyi yaymaya koyulur. Dolayısıyla Pavlus evrenselci bir hakikat olarak müjdenin militanıdır ve herkesi bu komünist çağrıya davet eder Badiou'ya göre. Bu kapsamda Badiou için Pavlus'un Hıristiyan Tanrısına hiçbir ilgisi yoktur çünkü hakikat aşkın bir prensipten değil, görüldüğü gibi, Diriliş Olayı'na duyulan sadakatten gelir ve bu anlamda tüm hakikat ve özneleşme Olay'a referansla içkindir. Böylece tanrı, yani kutsal onun kavramsal ekonomisini var eden kanonun içinde kapanır.

Agamben de Pavlus'a yaklaşırken Badiou'nunkini andıran bir yönteme başvurur çünkü Agamben bir Badiou okuru olarak onun çalışmasına aşina olma fırsatına sahip şekilde kendi incelemesini kaleme almıştır. Agamben de Badiou gibi Pavlus'un Hıristiyan geleneğine mal olmuş kimi kavramları ve önermelerini tek tek yeniden değerlendirerek materyalist teoloji çalışmasını ortaya çıkarmıştır. Bu kavramlar arasında inanç, et, nefes, yasa, kurtuluş, tanrı, diriliş, sevgi gibi Badiou'nun da kullandığı kavramlar kadar mesih, müjde, elçi, çağrı, köle/hizmetkar, ayrılmış gibi Romalılara Mektup'un açılış cümlesinde karşımıza çıkan ve bazı diğer kavramlar da Agamben'in ilgisini çeker ve hepsini sırayla ele alarak Pavlus'a ilişkin yeni bir değerlendirmeyi üretir. Bu incelemenin temelinde onun çalışmasına da ismini veren geriye kalan zaman, yani Pavlus'taki mesiyaniğin zaman bulunmaktadır. Agamben'e göre Pavlus'un bahsi geçen tüm kavramlara yüklediği anlam ve onlarla kurduğu düşünce bu mesiyaniğin zamanının ışığında anlamını kazanır ve bundan dolayı filozof, gelmekte olan cemaatin gelişinin zamanını anlamak üzere Pavlus'u bu cemaatin zamanını anlayan ve işleyen biri olarak yeniden düşünür. Gerek Mesih'in kendisi gerekse mesiyaniğin olana dair her türlü spekülasyon önce Eski Ahit, ardından da Yeni Ahit ve onlardan doğan teolojik gelenekler tarafından tekelleşmiş ve tanrının tarihe müdahalesinin biçimi olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık tarafından ayrı ayrı

değerlendirilmiştir. Agamben mesiyaniğe yönelik tahlilini geliştirirken, Pavlus özelinde düşündüğünden dolayı, ilgisi temelde Hıristiyanlık üzerinedir ve İsa Mesih'e dair Pavlus'un düşüncesine yönelir. Bu kapsamda Agamben, tıpkı Badiou gibi inanç, tanrı, diriliş ve müjde gibi Hıristiyan teolojinin kavramlarını teker teker ele geçirerek mesiyaniği bugüne dek çerçevelemiş olan geleneği yeniden çerçeveler. Agamben'in Pavlus üzerindeki işlemi dolayısıyla mesiyaniğe bir yarma hattına dönüşür ve normatif yasağı çalışmaz hale getirerek onu kendi tamamlanışına götürüp ona potansiyalitesini geri verir. Normatif yasanın bu tamamlanışı, Yasa'nın (Tora) bir tamamlanışını ifade eder ve bu kapsamda Agamben, Pavlus'u mesiyaniğe hizmete ve Mesih'in zamanına ve yaşamına herkesi çağırır ve kendisi de Yasa'nın sonuna çağırılmış insanların bir elçisi olarak yeniden düşünür. Pavlus Saoul'den Paulos'a dönüştüğü içindir ki onu çağırana çağırabilir ve mesiyaniği bu dünyanın bir tamamlanması olarak düşünebilir. Agamben de mesiyaniğin zamanın deneyimini ve yapısını bu temelde ele alarak Pavlus'un kavramsal örgüsünü ona karşı çıkarır ve Agamben'in elinde Mesih ile mesiyaniğe, kendilerini "değil gibi" formunda bir son olarak veren şimdinin bir aciliyeti olarak tanrıyı her şeyde olduğu anda boşa çıkartırlar. Bu yolla kutsal aslında kendisinin mucizesinde yok edilir ve onun operatif alanı kapatılır.

İki "ateist" filozof da, görüldüğü gibi, bir ateizmi üretmek yerine ısrarla Hıristiyan kanonuna bağlanmakta ve kendi anladıkları tarzdaki Mesih'teki yaşama herkesi çağırılmaktadırlar. Önemli olan bunun onto-teolojik ve teistik denebilecek bir bağlanma olmadığını bilmektir. Badiou ve Agamben kendi felsefi projelerini bir kurtuluş telakkisini temellendirebilecek nitelikteki politik olarak sol eğilimli bir materyalizm üzerine inşa etmişlerdir. Onlar Sovyetler Birliği'nin resmi devlet dini olarak ateizmi savunduğu bir bağlamda ve bunun ertesinde, Marksist dünya görüşünün zorunlu olarak ikameci bir ateizme sahip çıkması gerektiğini düşünen bir geleneğe karşı olarak sol politikanın

teolojiyle ilişkisini yenilemeyi ve genel olarak teoloji sorusunu sınırlarına götürmeyi hedefler. Onların ontolojik ve epistemolojik materyalizmlerinin varlık koşulu aşkınlığın yeniden düşünülerek konumlandırılmasından geçmektedir çünkü aksi takdirde herhangi bir materyalizmin altını oyan aşkınlık makinesi felsefe tarihi bünyesinde onlara karşı dönme ihtimalini sürdürür. Günümüzdeki şekliyle hem politika hem de felsefe bünyesinde yaşanan dinsele dönüş bu tarz bir ihtimalin somutlanması görünümündedir. Dolayısıyla dünyayı ve herhangi bir kurtuluş politikasını kendileriyle başbaşa bırakabilmek için Badiou ve Agamben Marksist (ya da genel olarak sol) teorinin ve pratiğin tarihine kazılı ikameci bir ateizmi terk ederek aşkınlığın onto-teolojik makinesinde materyalizmi sınırlar. Bu sınımanın biçimi Hıristiyan kanonunun Pavlus özelinde boydan boya yarılması ve bir mevzi olarak ele geçirilmesi şeklindedir denilebilir. Tam da bu usul iki filozofa da kutsalın işlerlik alanına bir diğer kurtuluş figürünü ikame etmektense o alanı kapatma yöntemini vermiştir. Ancak bu noktada dikkat çekilmesi ve eleştirilmesi gereken bir husus vardır ki bu da mevcut çalışmamızın temel problematiğini oluşturmaktadır.

Badiou ve Agamben tanrı sorusunun herhangi bir argümantatif temeldeki ele alınışını toptan terk edip tartışmanın konusunu kutsalın yalnızca bir tezahürü olan tanrının varlığından kutsalın operatif alanının kendisine çevirmeleri itibariyle kritik önemdeki bir katkıyı felsefe tarihine yapmışlardır. Bu katkı Nietzsche'nin bir ölüm figürü olarak İsa ve Pavlus'a karşı bir yaşam figürü olarak Dionysos'u geçirmesi ve Heidegger'in Platon ile başlayıp kendisine kadar geldiğini söylediği ve aslında hep bir onto-teo-loji olagelmiş batı metafiziğini yeniden kurma girişiminin 20. yüzyılın başında Avrupa felsefesinde başlattığı momentin eksik bir yönüne ayna tutması itibariyle çok kritiktir. Bunun sebebi Nietzsche ve Heidegger ile başlayan momentte daima Baba-Oğul-Kutsal Ruh'un bir bütün olarak aşılması ve ontolojinin ile politikanın yeni bir temelde Gerçek'e bizi götüreceği bir



yöntemle baştan kurulması hedeflenmişken Badiou ve Agamben yerleşik Hıristiyan dogmaya değil, kuruluş halindeki bir Hıristiyanlığa bakmayı tercih etmişler ve bunu kanonun en sıradışı figürü Pavlus üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Bu bir geleneğin yanlış olarak inşa edildiğini ima etmez çünkü herhangi bir kuruluş süreci analizi iki bin yıllık yaşanmış bir deneyimi boşa çıkartamaz. Ancak kuruluş sürecindeki Hıristiyanlık ve Hıristiyan özne, kutsalın bir din içindeki sakramenlerden ritüellere ve teolojisine yayılmış bir nesneleşmesinden ziyade doğrudan kutsalın yeni bir ekonomisinin yaratılma anına odaklandığından dolayı onun operatif alanına bizi çekebilen bir hamledir. Dolayısıyla Badiou ve Agamben tam da kutsalın belirli bir öznelleşme anının içinden bakmaları itibariyle 20. yüzyıldaki “ateist” felsefe tarihine özel bir açılımı sunmaktadırlar. Buna rağmen onların bu katkısında sorunlu bir yön bulunmaktadır. Bu yön temelde onların kutsalın alanına Hıristiyanlık üzerinden girmelerinden kaynaklanır. Badiou ve Agamben kutsalın alanını onun belirli bir öznelleşme sürecine sızarak içeriden iptal etmeyi denerlerken bu katkıları aslında çalışmalarının sorunlu bir yönünü de ortaya koymaktadır denilebilir. Bunun sebebi temelde iki düşünürün de ontolojinin evrensel iddiasına ilişkin bir probleme, başka deyişle kutsal sorusuna bir dinin, yani Hıristiyanlığın içinden yaklaşmayı denemeleridir. Tıpkı temelde 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi filozoflarının ve onların tavrını tamamlamak üzere işe koyulan Nietzsche ile başlayan hareketin yaptığı gibi Badiou ve Agamben de bir coğrafyanın, Avrupa’nın dinsel deneyimini ve geleneğini eleştirmeyi ve buradan yola çıkarak ontoloji ve yaşam sorularına dönmeyi denemişlerdir. Halbuki ne Hıristiyanlığın ne de herhangi başka bir tekil dinin kavramsal ve operatif düzeyde ele geçirilmesi ve kutsalın alanının bu yöntemle kapatılması başlı başına yeterli bir işlem olamaz. Bunun sebebi, örneğin Badiou ve Agamben’in çalışmalarında karşımıza çıkan inanç, tanrı, Mesih, lütuf vb. izleklerin zorunlu olarak kutsaldan türeyen kategoriler olmaması ve bize kutsalın alanına eksiksiz bir girişi sunan anahtarları zorunlu olarak

vermemeleridir. Bunu anlamak üzere örneğin bu kavramların neredeyse hiçbirini içermeden kutsalın bir ekonomisini barındıran Vedic öğretisi veya Zerdüştlük dini hatırlanabilir. 20. yüzyıl boyunca gelişen dinler tarihi disiplini her dinin kutsalın belirli bir nesneleşmesini geliştirdiğini ancak kutsalın belirli bir dinin dolayısıyla kavranamayacağını ısrarla belirtmektedir. Dolayısıyla Badiou ve Agamben'in çalışmalarının kritik katkısında o çalışmaların eksik olan yönü de yatmaktadır denilebilir. Kutsalın bir dinin özelinde işlemeyen içeriden iptali ise bu bağlamda ateizm sorusunu gerçek anlamda tamamlamak üzere izlenmesi ve savunulması gereken tavır olarak belirlenebilir. Bu açıdan bakıldığında Badiou ve Agamben'in materyalist teolojilerinin ya da genel olarak materyalist teolojinin ta kendisinin presokratik felsefe üzerinden bir eleştirisini ve ilerletilmesini gerçekleştirmek mümkündür çünkü Eski Yunan felsefesi tam da kutsalın doğrudan kendisini kavramayı ve aşındırmayı denemesi sebebiyle Hıristiyanlığın felsefe tarihinde geliştirdiği çeşitli dinamiklerden muaf olarak kutsalın alanıyla hesaplaşabilmiştir. Bu nedenle materyalist teolojinin sınırının açığa çıkartılması hedefiyle presokratik felsefenin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

## II.FELSEFENİN TOPLUMSAL KOŞULU OLARAK ESKİ YUNAN TARİHİ

Materyalist teolojinin temel metinlerini inceledikten sonra, felsefenin, presokratik dönemdeki başlangıcı itibariyle aslında kutsalın içinden geçilerek aşındırılması ekseninde yer alan temel bir uğraşın somutlanması olarak ortaya çıktığına yönelik görüşü temellendirmek amacıyla öncelikle felsefenin kendisinden cereyan ettiği tarihsel bağlamı değerlendirmek ve ardından presokratik felsefenin temel metinlerine eğilmek gereklidir. Dolayısıyla bu bölümde, Antikçağ Yunan uygarlığı, çevresiyle kurduğu ilişkiler ve kendi içinde yaşadığı değişim süreçleri açısından ele alınacak ve bu tarihsel dönüşümün felsefe denilen faaliyete nasıl imkan verdiği ve ona hangi genel eğilimleri ve amaçları yüklediği anlatılacaktır. Felsefe, Antikçağ Yunanlarının tecrübe ettikleri yoğun ve kısa süreli toplumsal dönüşüme verdikleri yegane yanıt değildir. Bu nedenle felsefeyi ortaya çıkaran süreçler incelenirken felsefenin paralelinde Yunan dünyasında gelişen diğer kendini ifade biçimleri de konuyla ilgisi içinde değerlendirilecektir.

A) Eski Yunan Uygarlığının Siyasi ve Ekonomik Tarihi

### **i. Eski Yunan Medeniyetinin Genel Karakteristikleri**

Eski Yunan uygarlığı Akdeniz kültür havzasının bütünleşik yapısından ve bu yapının bünyesinde gerçekleşen tarihsel dönüşümlerden bağımsız halde anlaşılabilir. Bu nedenle bir başlangıç tespiti olarak, Eski Yunan uygarlığının tüm kendine özgü özellikleri içinde Akdenizli olduğu ve günümüzdeki her belirişi içinde bize bu niteliğini yeniden sunduğu söylenebilir. Eskiçağ Yunanları Akdeniz'in batı sınırının bir bölümünü oluştururlar ve klasik dönemdeki kolonyal yayılmalarının doruğundayken bile Akdeniz'in yalnızca güney kıyılarına dek genişleyerek hiçbir zaman batı sınırının ötesi için planlar yapmamışlardır. İskender fetihleri bu durumun tek istisnası olarak göze çarpar ve Yunan uygarlığının politik

plandaki dünyasallaşma isteğinin tek ifadesi olarak yer alır. İskender öncesi arkaik ve klasik çağlar bu uygarlık adına ısrarla bir sınır deneyimini sürdürür ve Akdeniz'in ötesini onlar için hem bir ekonomik fırsat hem de kültürel bir muamma olarak teritoryal olmayan bir ilgi ve yayılım alanı biçiminde hep canlı tutar. Ancak Yunanların bu kültür havzasındaki tarihsel deneyimleri Akdeniz sahasının yaşadığı dış kaynaklı değişimlerden de etkilenir ve Yunanlara kimliklerini kazandıran en önemli bazı süreçleri dayatır. Bu dış kaynaklı değişimlerin başlıcası Akdeniz coğrafyasına doğru gelişen Hint-Avrupa yayılımıdır ve Antikçağ Yunan medeniyetinin tarihin bir aşamasından başlayarak doğrudan bu yayılımın halihazırdaki mirasla melezleşerek tetiklediği süreçlerin ürünü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Yunan medeniyeti, karşılıklı olarak kendisini şekillendiren ve kendisinde şekillendirdiği bu Yunan-olmayan unsur Akdeniz'in batısında birkaç yüzyıl boyunca içinde taşımış ve onu anlamaya çalışmış, ancak aynı zamanda bu unsuru kendinde eritebildiğini düşündüğü andan başlayarak yeni dalgalara karşı kendini ondan korumaya da çalışmıştır. Bu yeni dalgaların en önemlisi aynı Hint-Avrupa mirasının bir tezahürü olan Antikçağ Pers uygarlığıdır. Persler aslında Yunanlar için kendilerindeki Yunan-olmayan bir belirimi iken Yunanlar bu fikri benimsemekten her daim geri durmuşlardır.<sup>131</sup> Dolayısıyla Yunan olmak, Antikçağ Yunan uygarlığı için batıdaki sınır deneyimine eşlik eden bir kültür politikasıdır aynı zamanda ve Yunan evrenselciliğinin temel paradoksunu işaretler. Yunanlar estetiklerinde, diğer kültürel yaratımlarında ve politik tahayyüllerinde evrenseli kurmaya çabalarken bu evrenselin tikel bir aidiyetin menşinden ileri gelmesine dikkat etmişlerdir. Bu nedenle felsefe evrenseli kendi tarzında düşünmeye başladığında hem batı yakasının bölgeciliğinin hem de ona eşlik eden bu kültürel ayrıcalık iddiasının ötesini aramaya koyulur ve Yunan dünyasını meşgul eden bu gibi bazı diğer adı konmamış paradoksları aşındırmaya soyunur. Eskiçağ Yunan tarihini kronolojik planda

---

<sup>131</sup>bkz., Herodotus, **Histories**, (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

değerlendirmeye geçmeden önce son olarak coğrafyanın bu toplum üzerindeki etkisinin altı çizilebilir. Yunan coğrafyası, Pireneler'in İspanya içine doğru uzantılarından başlayıp Balkanların bütününe yayılmış Avrupa'nın güney bölümünü karakterize eden bir dağ şeridinin güneydoğu ucunda yer alır. Avrupa'da bu dağ şeridini yalnızca kıyılara yakın yerlerdeki alçak rakımlı verimli ovalar böler. Eski Yunan coğrafyası için de durum böyledir. Yunan anakarasına yakın ve sayıları onlarca olan Ege adalarını saymazsak bu bölgede dağ şeridinden kurtulmuş bölümler sadece kıyıya bitişik ve parçalı haldeki ovalardır.<sup>132</sup> Olimpos Dağı 2918 m., Pindus Dağları'nın en yüksek bölümü olan Smolikas ise 2637 m.'yi bulur. Bu nedenle Yunanların Avrupa'nın içlerine doğru doğu-batı yönlü girişleri dağlar tarafından büyük ölçüde engellenmiştir. Anakaranın kuzey bölümünde ise Rodop Dağları 2191 m.'ye çıkan yükseklikleriyle Yunanların kuzeye doğru genişlemesinin de önüne engel çeker. İklim açısından anakaranın büyük bölümünde ılık ve yağışlı kışlar ile uzun, kuru ve sıcak yazlar görülür.<sup>133</sup> Yalnızca günümüzdeki Bulgaristan'a doğru olan anakaranın kuzey kesimlerinde sıcak karasal iklim özelliklerine rastlanır. Bu coğrafi özellikler göz önüne alındığında Yunanların politik coğrafyasının nasıl şekillendiği ortaya çıkar. Polislerin bir politik örgütlenme biçimi olarak yaygınlaşmasıyla birlikte sayıları onlarca olan kentler ve bunun öncesinde şeflikler Yunan coğrafyasında dağınık halde hem kıyı hem de dağ bölgelerinde saçılmış haldedirler. Büyük kentlerin neredeyse tamamı kıyıdaki ovalarda kurulmuştur ve dağlık iç kesimlerle temelde politik ve ekonomik çıkar birlikleri sebebiyle ilişki kurarlar. Kimi büyük kentler ise dağlık kesimlerde kurulabilmiştir.<sup>134</sup> Dağların ulaşım, iletişim ve askerler dahil her türlü taşıma faaliyetini güçleştirmesi nedeniyle dağınık halde kurulmuş onlarca şeflik ve polis birbiriyle sıkı bir diplomatik ilişki içindedir çünkü bu coğrafyadaki nüfuz mücadelesi yalnızca birlikler

---

<sup>132</sup><http://www.crystalinks.com/greekgeography.html>, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2016.

<sup>133</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Geography\\_of\\_Greece](https://en.wikipedia.org/wiki/Geography_of_Greece), Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2016.

<sup>134</sup>Thukydides, **Peloponnesos Savaşları**, (İstanbul: Belge Yayınları, 2010), s. 7-67.

kurup toplu olarak savaşın maliyetinin üstlenilmesiyle sürdürülebilmiştir. Bu nedenle Antikçağ Yunan tarihi temelde kendi kültürel ayrıcalıkları üzerine geliştirdikleri söyleme rağmen Yunanların birbirleriyle olan savaşına sahne olur. Yunanlar, Pers savaşları örneği hariç, dış bir tehdide karşı değil, birbirlerine karşı savaşmışlar ve bu mücadele ekseninde militer bir uygarlık yaratmışlardır. Dolayısıyla söz konusu coğrafi özellikler ve şeflikler ile kentlerin bu daimi savaş hali Yunanları Avrupa'nın içleri yerine Avrupa'nın ve Anadolu ile Kuzey Afrika'nın kıyılarına yönlendirmiştir. Buralarda kurulan koloniler Yunanların denizci bir halk olarak başarılarını örneklendirir ve kökleri Girit Adası'nda yer alan bu uygarlığın felsefe tarafından yeniden formüle edilmesi gereken bir diğer paradoksa dikkati çekerler. Yunan uygarlığı Giritli olan denizci karakterini, yani bu-dünyadalığını Hint-Avrupalı olan karasal, dağlı, yani dağın tepesine Zeus'u yerleştiren göklere dönük yüzüyle nasıl bağdaştırmalıdır? Başka deyişle yeryüzü ile gökyüzü arasındaki ilişki bir problem olarak mı tecrübe edilmelidir, yoksa bu ilişki anlaşılabilir ve aşılabilir midir? Eskiçağ Yunan uygarlığının kendi tarihinde bu soruları neden ve nasıl göğüslemek zorunda kaldığını anlamak üzere bu tarih artık genel hatlarıyla anlatılabilir.

## **ii. Minos Uygarlığından Karanlık Çağ'a Eski Yunan Tarihi (M.Ö. 2500 - 1000)**

Yunan anakarasında Miken uygarlığı yükselmeden önce Girit Adası'nda Minos uygarlığı boy atmıştır. Yunanca konuşmayan Minos halkı gelişmiş tarım ve Doğu Akdeniz ve Mısır halklarıyla deniz yoluyla gerçekleştirdiği ticaret sayesinde zenginleşmiştir. Minoslar kültürlerarası temaslarından gelme geleneklerini binyılın ikinci yarısında güçlerini kaybetmeden önce hayli etkiledikleri Miken uygarlığına aktarırlar ancak Miken uygarlığının önemli merkezleri de M.Ö. 1200 ile 1000 arasındaki dönemde Batı Akdeniz

bölgesi boyunca geniş bir alana yayılan kargaşada yıkılır ve bu felaketten kurtulan Yunanlıların torunları Yunan uygarlığına yeniden hayat verirler.<sup>135</sup>

İnsanlar Girit Adası'na ona ilk Ege uygarlığı unvanını kazandıran sistemin yaklaşık M.Ö. 2200-2000'de ortaya çıkmasından binlerce yıl önce yerleşmişlerdir. Bugün saraylar olarak adlandırılan büyük mimari yapıların tanımladığı bu uygarlık, öncelikle yeniden dağıtımaya dayanan karşılıklı bağımlı bir ekonomi üzerinde yükseldi. Girit'in ilk "saray öncesi" yerleşimcileri buraya büyük olasılıkla yaklaşık M.Ö. 6000'de yakındaki Anadolu'dan, yani denizin öbür yakasından göç ettiler. 3. binyılda metalürjide ve tarımda yaşanan yenilikler Girit toplumunu önemli bir biçimde etkiledi ve yaklaşık M.Ö. 2000'de Girit'te tam kıyıda olmasa da hayli yakınında büyük, çok odalı saray diye adlandırılan yapılar belirmeye başladı. Bugün bu Girit toplumuna adanın efsanevi hükümdarı Kral Minos'un adıyla Minoslar denilmektedir. Sıradan halk, sarayların etrafındaki bitişik nizam evlerde toplanırken, saraylar hükümdarları ve hizmetkarlarını barındırmış ve depo işlevi görmüşlerdir.<sup>136</sup> Ayrıca merkezin uzağında taşra evleri ve köyler de vardır. İlk Girit sarayları yaklaşık M.Ö. 1700'de depremler nedeniyle yerle bir olduysa da Minoslar izleyen yüzyıllarda bu sarayları daha büyük ölçütlerde yeniden inşa ettiler. Kil tabletlerdeki muhasebe kayıtları bu büyük yapıların ada ekonomisinin merkezleri olarak hizmet gördüklerini ortaya koymaktadır. Muhtemelen Mısır resim yazılarından etkilenen Minoslar bu türden kayıtları tutmak için ilk önce nesnelere simgelerle gösteren grafiksel yazıyı geliştirdiler. Çivi ve resim yazısından farklı olarak bu yazı sistemi harflerin sözcüklerin hecelerinin sesini simgelediği gerçek bir hece yazısıydı. 2. binyılın ilk yarısı boyunca kullanılan bu yazıya bugün Lineer A denilmektedir. Minosların dili bugün halen büyük

---

<sup>135</sup>Robert Drews, **Tunç Çağı'nın Sonu**, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014),s. 23-28.

<sup>136</sup>Thomas R. Martin, **Ancient Greece – From Prehistoric to Hellenistic Times**, (New Haven & London: Yale University Press, 2013),s. 31-32.

ölçüde çözülememiş durumda olmasına rağmen en son araştırmalar bu dilin Hint-Avrupa dil grubundan olabileceğini öne sürmektedir.<sup>137</sup> Bulgular Minos uygarlığının yüzyıllar boyunca çok düzenli ve barış içinde sürdüğünü göstermektedir. Sözelimi dönemin Ege Denizi'nde ve Anadolu'nun herhangi bir yerindeki diğer yerleşimlerinde iyi inşa edilmiş savunma duvarları vardır. Bu nedenle Girit'teki Minos saraylarının, kentlerin ve taşradaki evlerin çevresinde duvarların bulunmaması çarpıcıdır ve Minos yerleşimlerinin kendilerini birbirlerine karşı korumaya gereksinim duymadıklarını gösterir. Adanın kuzey tarafındaki Knossos'taki ünlü saray gibi daha yenice sarayların kalıntıları, birçok kişinin Minos toplumunun zengin, barışçıl ve mutlu olduğunu düşünmesine yol açmaktadır.<sup>138</sup> Girit yerleşimlerindeki saray fresklerinde kadınların öne çıkması ve çok sayıda iri göğüslü tanrıça heykelciğinin bulunması, Minos toplumunun kadın merkezli bir kültür olmayı sürdürdüğü yorumunda bulunulmasına neden olmuştur. Buna karşın, Girit erkeklerinin mezarlarında bulunan silahların zenginliği o savaşçının yiğitliğini göstermekte ve Minos toplumunda savaşçıya tanınan özel konumu sergilemektedir. Silahlar, güçlü bir biçimde Girit'in Minos saray toplumunun erkeklerin egemenliği altında olduğu ve prenslerden ya da krallardan sarayların liderleri olarak söz etmenin yaygın olduğu izlenimlerini uyandırmaktadır.<sup>139</sup>

Minos uygarlığı uzaklara yayılan uluslararası ticareti çok sayıda deniz aşırı bağlantıyla geliştirmiştir. Bu ticaret ağının kurulmasına büyük ölçüde olanak sağlayan, deniz aşırı diplomasisinin yanı sıra, bir 3. binyıl buluşu olan uzun gemilerdir. Minosların deniz yolculukları onları yalnızca Mısır'a ve Yakındoğu'nun başka uygarlıklarına değil, aynı zamanda Ege Denizi adalarına ve Güney Yunanistan'a kadar götürmüştür. Minoslar Yunan

---

<sup>137</sup> <http://www.unicode.org/charts/PDF/U10600.pdf>, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2016.

<sup>138</sup> [http://philipcoppens.com/crete\\_dead.html](http://philipcoppens.com/crete_dead.html), Erişim Tarihi: 23 Mayıs 2016.

<sup>139</sup> Martin, *op. cit.*, s. 34.



anakarasında bugün en ünlü arkeolojik bölgesinden dolayı Miken olarak adlandırılan başka bir uygarlıkla karşılaşırlar. Ne Miken ne de Miken Yunan'ın başka yerleşimleri Tunç Çağı Yunanistan'ını birleşik bir devlet gibi yönetmemesine karşın, elde edilen bulgular Miken'i öylesine ünlendirmiştir ki M.Ö. 2. binyılda Miken, Yunan anakarasının Tunç Çağı uygarlığının genel adı haline gelmiştir. M.Ö. 2000-1900 civarında Mikenler denilen bu yeni topluluk Yunan topraklarında ortaya çıktı. Bunlar evleri, mezarları, savaş baltaları, bronz silahları, aletleri ve seramikleriyle Helladik dönemin insanlarından ayrılıyorlardı.<sup>140</sup> Öncü kabileleri oluşturan istilacı Mikenler peş peşe dalgalar halinde geliyorlar ve anakara ile adalara yerleşiyorlardı. Küçük Asya'nın kıyı boylarında koloniler kurup Batı Akdeniz boyunca ve Karadeniz'e doğru ilerliyorlardı. Gerek Balkanlar'dan gerekse Güney Rusya ovalarından inen ve Yunanların atalarını oluşturan bu gruplar Hint-Avrupa halklarına aittir ve dilleriyle öncekilerden ayrılırlar. Arkaik bir Yunan lehçesiyle konuşmaktadırlar. Miken uygarlığının Girit'in Minos uygarlığıyla girdiği ilişki onu olağanüstü düzeyde etkilemiştir, bu yüzden anakarada çok sayıda Minos yapısı ve sanat motifine rastlanır. Bu iki kültür kesinlikle özdeş değildir. İlk olarak farklı dilleri konuşmuşlardır. Mikenler tanrılara kurbanlarını yakarak sunarken Minoslar böyle sunmuyorlardı. Minoslar mabetlerini dağların doruklarındaki mağaralarda ve taşra villalarında inşa ederken, anakarada yaşayanlar merkezdeki meskenlerin uzağına mabet inşa etmezdi.<sup>141</sup> M.Ö. 14. yüzyılda anakarada yaşayanlar Girit'teki sarayları anımsatan kompleks saraylar inşa etmeye başladıklarında Mikenler Minoslardan farklı olarak saraylarını devasa tören ocaklarının ve hükümdarlar için tahtların bulunduğu odalar ve megaronlar çevresinde tasarlamışlardır. Minoslar ile Mikenler arasındaki ilişkiyi kuşatan gizem Knossos'taki sarayda Lineer A uyarlamasıyla yazılmış tabletlerin bulunuşuyla daha da derinleşmiştir.

---

<sup>140</sup>Jean-Pierre Vernant, **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), s. 26-28.

<sup>141</sup>Martin, *op. cit.*, s. 36-37.

Aynı alfabe anakaradaki Miken yerleşim yerlerindeki tabletlerde de görüldüğünden dolayı Lineer B diye adlandırılmıştır, ancak 1950'li yıllarda Lineer B aracılığıyla ifade edilen dilin, Minos Lineer A dili değil Yunanca olduğu kanıtlanmış ve bu yazı çözülmüştür.<sup>142</sup>

Yunanistan'daki Tunç Çağı mezarları varlıklı Miken erkeklerinin mezara savaş donanımları olmadan konulmadıklarını gösterir. Dendra'da bir mezarda bulunan M.Ö. 14. yüzyıl tarihli tunçtan eksiksiz Miken zırhı, üst sınıftan bir bireyin donanımının ne derece kapsamlı olabileceğini belirtmektedir. Bu ölü savaşçı önü ve sırtı için iki parçalı göğüs zırhı, tunç tabakalardan ayarlanabilir bir etek, baldır zırhları, omuz tabakaları ve bir boyunluk giymiştir. Savaşta en yeni askeri donanım olan atlar tarafından çekilen hafif, iki tekerlekli savaş arabasını bu adam gibi giyinen Miken savaşçıları sürebilmekteydiler.<sup>143</sup>

Kimi zaman Orta Asya'dan göç eden Hint-Avrupalılar tarafından tanıtıldığı düşünülen bu devrimci araç, ilk defa M.Ö. 2000'in üzerinden çok geçmeden ortaya çıkar ve Ege'de mezar taşlarında böyle bir savaş arabasının tasviri ilk defa yaklaşık M.Ö. 1500'den itibaren görülür. Bu dönemde Asya kökenli yerel halkla yakından kaynaşmış olan Mikenlerde kent yaşamı şeflerin konutu olan kale surlarının diplerinde başlamıştır. Arabacılık, kurulmakta olan Miken ya da Akha dünyası ile Hitit krallıkları arasındaki bir benzerliği göstermektedir. Güç bir öğrenim dönemini gerektiren araba tekniği, savaşçı işlevin uzmanlığını güçlendirmiş olmalıdır. Bu olay Hint-Avrupa insanının toplumsal örgütlenmesinin ve anlayışının özel niteliğidir.<sup>144</sup> Öte yandan savaş alanına sürülecek çok sayıda araba bulundurma gereği yeterince geniş ve güçlü merkezi bir devleti öngörmektedir. Araba kullananların ayrıcalıkları ne olursa olsun tek bir otoriteye boyun eğler. Savaş, pahalı donatıları karşılayabilen Miken erkeklerinin açıkça başlıca ilgisini

---

<sup>142</sup><http://www.unicode.org/charts/PDF/U10080.pdf>, Erişim Tarihi: 23 Mayıs 2016.

<sup>143</sup>Martin, *op. cit.*, s. 38-39.

<sup>144</sup>Vernant, *op. cit.*, s. 27-28.

oluşturmaktaydı. Buna karşın Mikenler Yakınoğu'nun devasa tapınaklarına benzeyen dini yapılar yapmak için para harcamamışlardır. Yaygın görüş, Mikenlerin aslında geleneksel olarak saraylarına mabetler inşa eden Hint-Avrupa askeri kültürüyle birleştirilen erkek egemen panteona taptıkları şeklinde olsa da Tunç Çağı yerleşimlerinin dinlerinin doğası büyük ölçüde belirsiz durmaktadır. Lineer B tabletlerinde daha sonraki tarihlerde unutilan tanrıların adlarının yanı sıra daha sonraki Yunan dininin Hera, Zeus, Poseidon gibi birçok tanrısının adı da karşımıza çıkar.<sup>145</sup> Mikenler, M.Ö. 15. veya 14. yüzyılda büyük olasılıkla Akdeniz'deki ticari rekabetin neden olduğu savaşlarda Girit'in Minos saray toplumunu hakimiyetleri altına almış ve belki de ona son vermişlerdir. M.Ö. 14. yüzyıl itibariyle Mikenler Ege'nin en güçlü uygarlığı olarak Minosları yerlerinden etmişlerdir.<sup>146</sup>

Tunç Çağı'nda ticaret ve akın amaçlı uzun mesafe deniz seyahatinin gelişmesi Ege ve Yakınoğu kültürlerini daha önce hiç olmadığı kadar yakın bir ilişkiye sokar. Mezopotamya ve Anadolu uygarlıkları kentlerinin büyüklükleri ve kapsamlı, yazılı kanunlarıyla Girit ve Yunan uygarlıklarını geride bırakırlar. Tunç Çağı boyunca Mısır özellikle Mikenli gezginler için gözde bir seyahat noktası olarak kalmıştır çünkü onlar, bu ülkenin karmaşık kültürüyle mal ve düşünce değıstokuşuna değer verirler. Buna rağmen yaklaşık M.Ö. 1200'lerde Akdeniz'in iyice yerleşik hale gelmiş devletleri yıkılmaya ve ticari ortaklık ağı çözülmeye başlar çünkü yurtlarını terk eden grupların Doğu Akdeniz ve Yakınoğu boyunca akınları Mikenlerinki de dahil olmak üzere bu topraklar üzerindeki uygarlıkların çoğunun siyasi istikrarına, ekonomik refahına ve dış ilişkilerine zarar verir ve hatta onları yıkar. Bu dönemi büyük istilalar değil, yurtlarından beklentileri kalmayan savaşçı grupların Doğu Akdeniz'deki topraklarından ya korsan ya da yabancı hükümdarların paralı askerleri olmak için göç etmeleri gibi küçük ölçekli insan hareketleri

---

<sup>145</sup>Martin P. Nilsson, **A History of Greek Religion**, (Oxford: Clarendon Press, 1949), s. 9-38.

<sup>146</sup>Nigel Rodgers, **Antik Yunan**, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), s. 24.

tanımlamıştır.<sup>147</sup> Bir genellemeyle, yaklaşık M.Ö. 1200'de başlayıp M.Ö. 1000'de sona eren bu dönemin, çok sayıda Akdeniz uygarlığının yıkılışını gördüğünü söylemek doğrudur. Çöküşün Mikenler üzerindeki etkisi ise korkunçtur.

Mikenlerin zenginliği onları geç Tunç Çağı'nın yayılan şiddetinden koruyamamıştır. Hiçbir biçimde tek bir devletin çatısı altında birleşmeyen uyumsuz Miken Yunan prensleri M.Ö. 13. yüzyılın sonları itibariyle yabancılarla olduğu kadar kendi aralarında da savaşıyorlardı. Anakara saraylarının yaklaşık M.Ö. 1200'den sonra yıkılmasının akla en yakın açıklamasını yabancı istilaları değil, Yunanlı Miken hükümdarlar arasındaki iç savaş sunmaktadır. Neredeyse süreklilik arz eden savaş durumu sarayların yeniden dağıtımcı ekonomisinin karmaşık dengeleri üzerinde büyük baskı yaratır ve saray ekonomilerinin kaçınılmaz başarısızlığı, artık geçimi bu sisteme bağlı olan Miken halkının büyük bölümünü çok olumsuz etkiler. Yiyeceklerini nasıl yetiştireceklerini bilen köylüler, malların ve yiyeceğin yeniden dağıtım sistemi çöktüğünde bile ayakta kalabilirken, saraylar çökmüştür. Sarayların çökmesiyle eski hükümdarlarından kurtulan savaşçılar göçebe gruplar oluşturarak yaşamak ya da en azından yağmalamak için yeni yerler aramaya başlamışlardır. Miken'in yeniden dağıtımcı ekonomisinin bozulmasının neden olduğu hasarın tamamen giderilmesi yüzyıllar alacaktır.<sup>148</sup> Miken devletinin yıkılışı ve Dorların Peloponez'e, Girit'e ve Rodos'a kadar yayılması yeni bir Yunan uygarlığı çağını başlatır. Bu kapsamda bronz metal işlemenin yerini demir ve ölüleri yakmanın yerini geniş ölçüde gömme alır. Miken döneminden Homeros'a gelinceye kadar unvanlarla, rütbelere, sivil ve askeri işlevlerle ve toprakla ilgili söz hazinesi giderek yok olur. Bu bağlamda, ileride, saray sisteminin yıkılışının yolunu açan ve bir denge ve uyum arayışı için kimi kez şiddetle karşı karşıya kalan köylü toplulukları ile savaş soyluları arasındaki bir karışıklık

---

<sup>147</sup>Drews, *op. cit.*, s. 107-111.

<sup>148</sup>Martin, *op. cit.*, s. 43-45.

dönemi içinde, ahlaksal bir düşünüş ile bilgelik olarak tanımlanan politik spekülasyonlar doğacaktır.<sup>149</sup>

### iii. Karanlık Çağ'dan Klasik Çağ'a Eski Yunan Tarihi (M.Ö. 1000 - 480)

Yakındoğu Karanlık Çağı'nı yaklaşık M.Ö. 900'de sona erdirerek eski gücüne Yunanistan'dan daha çabuk kavuşur. Bu dönemin Yunanistan'da sona erışı genellikle yaklaşık 150 yıl sonrası, yani M.Ö. 8. yüzyılın ortası olarak belirlenir. Karanlık Çağ'ın başlarında hüküm süren yaşam koşullarının sertliğinin en sarsıcı göstergesi Yunanlıların anlaşıldığı kadarıyla Miken uygarlığının yıkılmasıyla birlikte yazı yazma bilgilerini yitirmiş olmalarıdır. Yunan Miken sarayları ve dolayısıyla yeniden dağıtımçı ekonomi çöktüğünde, kaydı tutulacak bir şey gelmediği ve kayıtları tutacak merkezi bir otorite kalmadığı için artık ne yazıcılara ne de yazıya ihtiyaç kalmıştı. Arkeolojik kazılar Yunanlıların Karanlık Çağ'da Miken uygarlığının zenginliğinin doruğunda olduğu zamanlardan daha az toprak ettiklerini ve daha az yerleşime sahip olduklarını ortaya koymuştur.<sup>150</sup> Karanlık Çağ'ın ilk dönemlerinde Yunanistan'da gelişmiş siyasi devletler varolmadı, insanlar yaşamlarını çoban olarak sürdürebildiler ve kendilerini geçindirebilen çiftçiler birçok durumda yirmi kişilik küçük yerleşimlerde toplandılar. Giderek yayılan çobanlık etkinliği, çobanları buldukları bölgedeki çayırları yoğun bir şekilde tüketen hayvanlarını yeni çayırlara götürmeye hazırlıklı kıldığı için daha gezgin olmaları anlamına da geldi. Daha az yerleşik bir yaşam tarzının sonucu olarak insanlar kendilerine ev olarak yalnızca basit kulübeler inşa etiler ve az miktarda eşyayla yetindiler.<sup>151</sup> Arkeolojik bulgular ya kimi yerlerde hiyerarşik toplumsal sistemin varlığını sürdürdüğü ya da Karanlık

---

<sup>149</sup>Vernant, *op. cit.*, s. 36-41.

<sup>150</sup>Martin, *op. cit.*, s. 49-50.

<sup>151</sup>Timothy Earle (ed.), **Devlete Doğru**, (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001),s. 127-132.

Çağ'dan çok uzak olmayan M.Ö. 11. yüzyıl kadar erken bir tarihte bu sistemin canlandığı izlenimini uyandırmaktadır.<sup>152</sup> Yunan toplumunun hiyerarşik örgütlenişindeki gerilimler Eski Yunan'ın etkili yeni siyasi biçimi, yani kendi kendini yöneten özgür yurttaşların kent-devleti için gereken zemini hazırlamıştır.<sup>153</sup> M.Ö. 900 itibariyle en azından çeşitli yerlerdeki az sayıdaki Yunanlının bedenleriyle birlikte gömülen değerli nesnelere sahip olabilecek kadar zengin olabildikleri görülmekte ve bu dikkat çekici servet birikimi, hiyerarşik toplum yapısının bu dönemde bütün Yunanistan'a gözle görülür biçimde yayıldığına işaret etmektedir. Eski Yunan tarımı Karanlık Çağ'ın başlarında, yani hayvan yetiştiriciliğinin yaygınlaştığı ve toprağın işlenmesinin nicelik olarak arttığı M.Ö. 850 itibariyle, harap durumunu ıslah etmeye başlar ve tarımsal üretimin bu dönemdeki artışına nüfus artışı da eşlik eder. Yunan seçkinler tabakasının üyeleri zenginlik ve doğumun da aralarında bulunduğu birbirleriyle ilişkili etkenlerin bileşimine dayanan konumlarını bu dönemde kazanırlar. Bu gruptan beklenen, davranış kurallarına bağlılık ve zengin olmak, yani kişinin servetini kamusal ortamda uygun biçimde kullanması çok önemlidir.<sup>154</sup> Karanlık Çağ seçkinlerinin toplumsal değerleri bu çağın sonlarında, yani yaklaşık M.Ö. 8. yüzyılın ortalarında yazılmaya başlanan iki uzun şiirde, "İlyada" ve "Odyssea"da anlatılan öykülerde sergilenir. Yunanlılar alfabenin çok daha önce görüldüğü Yakındoğu'nun okuryazar uygarlıklarıyla kurdukları ilişkiler sayesinde yazı yazma teknolojisini yeniden öğrenmişlerdir. Homeros şiirlerinin ana karakterleri, emek isteyen değerler koduna göre yaşaması beklenen seçkin tabakanın üyesiydiler.<sup>155</sup> Mükemmelliğin seçkin tabakadan Yunanlı erkekler için rekabetçi bir değer olduğu, Yunanlıların tanrılarının kralı Zeus'un büyük tapınağıyla birlikte anılan dini bir festival olan Olimpiyat Oyunları'nda tam anlamıyla gözler önüne serilmektedir. Tapınak oyunları MÖ 776'dan itibaren her dört yılda

---

<sup>152</sup>Martin, *op. cit.*, s. 50-51.

<sup>153</sup>Vernant, *op. cit.*, s. 47-49.

<sup>154</sup>Martin, *op. cit.*, s. 51-55.

<sup>155</sup>Jacqueline de Romilly, **Homeros**, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), s. 9-17.

Peloponez'in kuzeybatısındaki Olimpia'da düzenlenir.<sup>156</sup> Fiziksel cesarete, zindeliğe, rekabete ve diğer erkeklerin kazananlara verdikleri toplumsal onaya yapılan vurgu bu dönemde gelişen Yunan eril kimlik idealine karşılık gelmektedir. Bununla beraber festivalin bütün Yunanlıların katılabileceği bir etkinlik olarak düzenlenmesi M.Ö. 8. yüzyılda Yunan toplum ve siyasetinde yer edinmeye başlayan ortak eylem eğilimine işaret etmektedir. Zeus'a tapınmak için özel bir tapınağın inşa edilmesini kalabalıkların toplanması için çevrede bir yer inşa edilmesi izlemiştir. Zeus ve Hera Oyunlarının pan-Helenci, bütün Yunanlılara açık ve onları bir birlik olarak toplayan geleneği bu fiziksel çevrenin oluşturulmasını toplumsal açıdan tamamlamıştır.<sup>157</sup>

Yunanlılar Arkaik Çağ'da en yaygın ve en etkili yeni siyasi biçimleri kent-devletini (polis) tam anlamıyla oluştururlar. MÖ 750 ile 500 arasında adlandırılan Arkaik Çağ, Eski Yunan'daki toplumsal ve siyasal örgütlenmede Karanlık Çağ'ın başında başlayan ve Yunan polis'inin ortaya çıkmasına neden olan gelişmelerin aşamalı oluşumuna tanıklık eder. Yurttaşlık ilkesine göre örgütlenen kent-devleti, çok farklı yasal ve toplumsal konumlardan gelen insanlardan oluşan karmaşık bir topluluktur. En dikkat çekici özelliklerinden biri, yurttaşlığın kapsamı ve topluluğun en yoksullar olan ama özgür doğmuş yerli üyelerin bile siyasi haklara sahip olmasını sağlayan yapısıydı.<sup>158</sup> Yoksulluk bu insanların yaşamlarını maddi bakımdan kölelerinki kadar fakirleştirebilse de bu ayırım onları kent-devletinin esir sakinlerinden ve yerleşik yabancılarından ayıran kişisel özgürlüklerine bir anlam katmıştır. Arkaik dönemde polis'in yavaş yavaş ortaya çıkmasının yolunu açan Yunan siyasetindeki değişimlerin nedenlerini belirlemek çetrefilli bir sorun olarak durmaktadır. Yine de kent-devletlerinin M.Ö. 8. yüzyıl ortaları civarında

---

<sup>156</sup> Rodgers, *op. cit.*, s. 29.

<sup>157</sup> Martin, *op. cit.*, s. 59-60.

<sup>158</sup> Rodgers, *op. cit.*, s. 30-31.

oluşmaya başladıkları yavaş sürece ilişkin bazı genel sonuçlar çıkarmak olanaklı görünmektedir. Arkaik Çağ'da Yunan ekonomisinin canlanması ve bu tarihten itibaren nüfusunun artması kent-devletlerinin kurulma sürecini kesinlikle hızlandırmıştır. Tarım ve ticaret aracılığıyla azımsanmayacak miktarda mal mülk edinmeyi başaran erkekler, soylarının şanına dayanarak üstünlük iddiasında bulunan toplumsal seçkinden siyasi etkinliklerde daha fazla söz hakkı talep ederler. Bu çağdaki nüfus artışı daha çok seçkin olmayan tabakalarda görülmüştür. Sayıları giderek artan mülk sahibi insanlar, seçkin tabakanın üyelerinin kendi yerel bölgelerinde açıkça küçük birer kral gibi hareket ettiklerini ve daha az zengin ve daha az güç sahibi olanlara çarpık görünen bir adalet uygulamaya eğilimli olduklarını düşünüyorlardı. Hayattan kendilerine düşen payı iyileştirmeyi umanların eşitlik ve adalet kaygısı nüfus artışının yarattığı toplumsal ve siyasal baskılara bir yön vermiştir.<sup>159</sup> Kent-devletinin bütün özgür insanların pay sahibi olduğu siyasi bir yapı olarak kurulması için seçkin tabakanın altındaki üyelerin, seçkinler liderlik konumlarını korusalar ve grubun üzerinde anlaştığı siyaseti uygulamasalar bile adil bir muameleyi hak ettiklerinde ısrar etmeleri gerekmiştir. Yurttaşlık anlayışının kent-devletinin temeli olarak hayata geçirilmesi ve yurttaşlık statüsünün topluluğun bütün özgür doğan yurttaşları içerecek şekilde genişletilmesi bu talebi karşılar. Yurttaşlık her şeyden önce anlaşmazlıkların çözümü için mahkemeye başvurma, kaçırılarak köleleştirilmeye karşı korunma ve kent-devletinin dini ve kültürel hayatına katılım gibi yasal haklar getirir. Ancak yurttaş erkekler arasındaki toplumsal ve ekonomik eşitsizlik, yurttaşlığın getirdiği yasal güvencelere rağmen Yunan kent-devletindeki yaşamın bir parçası olarak varlığını sürdürdü.<sup>160</sup> Yurttaş kadınlar ile yurttaş olmayan kadınlar arasındaki önemli farklılık yurttaş kadın anlamına gelen bir terimi içeren Yunan dilinde çok açık biçimde ortaya konmuştur. Yurttaş kadınlar mülk anlaşmazlıklarında ve başka yasal ihtilaflarda

---

<sup>159</sup>Martin, *op. cit.*, s. 66-69.

<sup>160</sup>Vernant, *op. cit.*, s. 48-51.



mahkemeye başvurma hakkına sahip olsalar bile kendilerini temsil edemezlerdi ve onların çıkarlarını temsil edecek erkeklerinin olması gerekirdi. Bu şart kadınların yasalar önündeki eşitsizliğini ortaya koymaktadır. Kadınların erkeklerin düzenlemesine ve korumasına gereksinimleri olduğu varsayımı uyarınca kadınlara siyasete katılma hakkı tanınmadı. Kadınlar ne siyasi toplantılara katılabildiler ve ne oy kullanabildiler. Yunan kent-devleti sınırlı bir eşitliğe sahip olmasına karşın bu yeni siyasi örgütlenme biçiminin kurulması geçmişten önemli bir kopuşu ve bu değişim sürecinin en çarpıcı gelişmelerinden birini temsil etmiştir.<sup>161</sup> Seçkin tabakanın üyeleri kent-devletleri oluştuktan sonra bile Yunan siyasetinde güçlü bir biçimde etkili olmayı sürdürdüseler de seçkin tabakadan olmayan erkeklerin kent-devletlerinde sahip olmaya başladığı nüfuz, Eski Yunan toplumunun Arkaik dönemdeki siyasi örgütlenmesinde görülen dikkate değer değişimin özelliğini oluşturur. Kent-devletleri yaklaşık M.Ö. 750’lerde birdenbire ortaya çıkmadıkları için bu aşamalı bir süreçtir. Örneğin bu tarihten üç yüzyıl sonra Atina’nın erkek yurttaşları, siyasi iktidarı erkek yurttaş topluluğu arasında daha yaygın biçimde dağıtmak için halen siyasi kurumlarında büyük değişiklikler yapmışlardır.

Bu dönemde bazı Yunanlılar M.Ö. 9. yüzyıl kadar erken bir tarihte anakaranın doğusundan Ege Denizi’ni aşarak İyonya’ya yerleşmek için göç etmiş olmalarına rağmen, Yunanlılar yaklaşık olarak M.Ö. 750’den itibaren Yunan anavatanının çok daha uzaklarına yerleşmeye başlamışlardır. Yunanlılar günümüzün Güney Fransa’sında, İspanya’sında, Sicilya’sında, Güney İtalya’sında yer alan bölgelerde, Kuzey Afrika’da ve Karadeniz kıyısı boyunca sömürgeler kurdular ve en sonunda Yunan dünyası yüzlerce kent-devletini kapsar hale geldi.<sup>162</sup> Karanlık Çağ’da görülen kargaşa ve nüfus azalışı geride çok fazla işlenmemiş kaliteli toprak bırakmıştır ve aileler sahipsiz tarlaları sahiplenmeleri için çocuklarını yurt

---

<sup>161</sup>Martin, *op. cit.*, s. 79-81.

<sup>162</sup>Rodgers, *op. cit.*, s. 30-31.

dışına göndermişlerdir. Ancak işlenebilir toprak için girilen rekabet nedeniyle kimi kent-devletlerinde gerginliklere yol açan bu ücretsiz toprak tedariki en sonunda tükenmiştir. Göç topraksız erkekleri yeni kent-devletleri biçiminde kurulan sömürgelerin topraklarında kendi tarlalarını edinebilecekleri yabancı bölgelere yollayarak bu sorunun çözülmesine yardım eder. Ekilebilir arazinin azlığı Yunanistan'dan göçü kesinlikle hızlandırdıysa da muhtemelen Yunanlıları ekonomisi halen genelde sorunlu olan anavatanlarından ayrılmaları için harekete geçiren asıl dürtü Arkaik Çağ'da Akdeniz'deki uluslararası ticaretin yeniden canlanmasıydı. Bu dönemde riskli deniz yoluyla keşif yolculuklarının masraflarını karşılayacak kadar zengin insanlar metallerin peşinden yurtlarından çok uzaklara giderler. Sömürgeciler kimi zaman yerleştikleri yerin sakinleri tarafından dostlukla karşılanırsa da kimi zaman ülkeyi yeni toplulukları için ele geçirmek üzere savaşmak zorunda kalmışlardır. Yunanlıların uluslararası ticarete ve sömürgeleştirmeye katılmaları Anadolu ve Yakındoğu halklarıyla ilişkilerini artırdı ve Yunanlılar, M.Ö. 7. yüzyılda madeni parayı bulan Anadolu Lu Lidyalılarından öğrendikleri bir teknoloji olan madeni para basımına M.Ö. 6. yüzyılda başladılar.<sup>163</sup> Bir sömürge kurmayı umut eden Yunanlıların Delphoi'deki Apollon'un onayını almak zorunda hissetmeleri, kahine M.Ö. 700'ler kadar erken bir tarihte büyük saygı gösterildiğini kanıtlamaktadır. Bu ün, kahinin gelecek yüzyıllar boyunca Yunanistan'da uluslararası ilişkilerde önemli bir güç olarak kalmasını ve, ileride açıklanacak nedenlerden dolayı, düşünsel planda Yunan zihnini çok derinden biçimlendirmesini sağlamıştır.<sup>164</sup>

Yunan kent-devletleri kendi içlerinde büyüklük ve doğal kaynaklar bakımından farklılık gösterebilir de Arkaik Çağ boyunca temel siyasi kurumları ve toplumsal gelenekleri paylaşır hale geldiler ama polis'ler paylaştıkları bu özellikleri şaşırtıcı biçimde farklı

---

<sup>163</sup>Martin,*op. cit.*, s. 69-72.

<sup>164</sup>*Ibid.*,s. 75.

yollardan geliştirdiler. Sparta'da ve kimi Yunan polis'lerinde yalnızca sınırlı sayıda erkek bir siyasi iktidar uygulayabiliyordu.<sup>165</sup> Diğer kent-devletleri iktidarı anayasaya aykırı biçimde ele geçiren ve Yunanlıların tiran dedikleri bir tür tek hükümdarın tahakkümü altında geçen dönemler sürdü. Yine diğer kent-devletleri de bütün yurttaş erkeklerine yönetime katılma hakkı tanıyarak demokrasinin ilk biçimlerini oluşturdular. Oligarşi, tiranlık ve demokrasi kent-devletlerinin tecrübe ettiği üç iktidar paylaşımı ve uygulaması biçimi olarak bu dönemin Yunan tarihine karakteristik niteliğini verir. Yunanlıların Arkaik Çağ boyunca yeni bir yaşam tarzı kurmaya çalışırken karşı karşıya kaldıkları zorlukların boyutunu siyasi ve toplumsal gelişmenin ayrılan patikaları ortaya koymaktadır. Yunanlılar bu mücadele sürecinde maddi dünyayı, onunla ve birbirleriyle ilişkilerini anlamının yeni yollarını dile getirmeye de başladılar. Felsefe işte bu sürecin bir uzantısı, ifadesi ve tepkisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Sparta bu dönemde tiranlığı hiçbir biçimde yaşamazken çeşitli Yunan devletlerinde oligarşinin tahakkümüne karşı çıkan muhalefetler ilk Yunan tiranlarını iktidara taşıdı. En ünlü ilk tiranlık M.Ö. 657 civarında Korinthos'ta Bakkhiades ailesinin öncülük ettiği oligarşi karşıtı muhalefetle doğdu.<sup>166</sup> Yunan tiranlığı çeşitli nedenlerle farklı bir yönetim biçimini temsil etti. Tiranlar tanım gereği iktidarı meşru krallar gibi miras yoluyla değil, zorla ele geçiren hükümdarlar olmalarına rağmen tiranlıklarının kendilerinden sonra da sürmesi için oğulların babalarının devletin başı olma konumlarını miras aldıkları aile hanedanlıkları kurdular. Mülksüz erkeklerin yurttaşlıktan yoksun oldukları ya da en azından kent devletinin siyasi yaşamında haklarından mahrum edildiklerini düşündükleri yerlerde tiranlar muhtemelen yurttaşlığın ve diğer ayrıcalıkların kapsamını bu grupları içerecek biçimde genişleterek taraftar kazanmış olabilirler. Kypselos'un kurduğu gibi kimi

---

<sup>165</sup>Vernant, *op. cit.*, s. 60-63.

<sup>166</sup>Rodgers, *op. cit.*, s. 33.

tiranlıklar da halklarının yararına çalışarak on yıllar boyunca popülerliklerini korudular. Diğer tiranlar ya tiranın iktidarını kıskanan rakiplerinin sert muhalefetiyle karşılaştılar ya da kentlerini acımasız ve adaletsiz biçimde yöneterek kendileri iç savaşa neden oldular. Yunanlılar, yöneticiler olarak tiranları davranışlarına göre iyi ya da kötü şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>167</sup>

Atina yerleşiminin dönemin büyük felaketlerinden kurtulmuş olması muhtemel değilmiş gibi gözükmesine rağmen, anlaşıldığı kadarıyla, Miken Çağı'nda kurulan diğer birçok yerleşimden farklı olarak Atina, Tunç Çağı'nın sonunda feci bir yıkıma uğramamıştır. Buna rağmen Karanlık Çağ'ın başlarında Yunanistan'ın geri kalanında olduğu gibi Attika'da da nüfus azalır. Attika'nın nüfusu M.Ö. 800 ile 700 arasındaki dönemde olağanüstü arttığında erken Arkaik Çağ'da iktisadi koşullar iyileştiği için özgür köylüler nüfusun en hızlı artan kısmını oluşturdu. Bu küçük tarım üreticileri adaletin en azından siyasi eşitliğin sınırlı bir biçimini gerektirdiğini hissettiklerinden olsa gerek, Atina'nın yasalarının oluşturulmasında söz sahibi olmakta ısrar etmeye başlamışlardır. Özgür köylülerin az da olsa toprak sahibi olanlarından bazıları hoplit zırhı alabilecek kadar zenginleşti ve bu erkekler tıpkı başka yerlerdeki zenginleşen erkekler gibi bu tarihe kadar Atina'yı görece geniş bir oligarşi heyeti demek olan bir yönetim tarzıyla yöneten seçkinlerden kesin taleplerde bulundular. Oligarşi yöneticilerinin statü ve maddi zenginlik uğruna birbirleriyle rekabet etmeleri birleşik bir cephe oluşturmalarını engelledi ve bunlar Atina askeri gücünün dayandığı yurttaş milis içindeki hoplitlerin siyasete katılmasını sağlamayı amaçlayan baskılara yanıt vermek zorunda kaldılar.<sup>168</sup> Atina'nın yurttaş erkeklerinin M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren demokratik yönetimin ilk sınırlı biçimini oluşturduklarına işaret ettikleri yorumunda bulunulabilir. Çeşitli bulgular M.Ö. 7. yüzyıl

---

<sup>167</sup>Rodgers, *op. cit.*, s. 33.

<sup>168</sup>Martin, *op. cit.*, s. 106-107.

itibariyle Atina'nın bütün özgür doğan yetişkin yurttaş erkeklerinin açık toplantılara ve arkhon'lar olarak adlandırılan dokuz yargıcı seçen meclis denilen topluluklara katılma hakkına sahip olduklarına işaret etmektedir. Ne var ki seçkinler arasındaki siyasi ittifakların çoğunlukla geçici oldukları görülmüş ve birbirlerinin statülerini kıskanan erkeklerin arasındaki rekabetler dönemin bir gereği olmayı sürdürmüştür.<sup>169</sup> Klyon'un tiranlık girişimi sonrasında büyük olasılıkla hoplitlerin baskısı sonucunda Drako adlı bir Atinalı, istikrarı ve eşitliği yerleştirecek bir kanunname hazırlaması için atandı. Ne yazık ki Drako'nun hazırladığı yasalar siyasi durumu daha da istikrarsızlaştırmıştır.<sup>170</sup> Nedenleri ne olursa olsun, anlaşıldığı kadarıyla M.Ö. 7. yüzyılın sonu itibariyle birçok yoksul Atinalı çiftçi toprağını daha zengin mülk sahiplerine kaptırmıştır. Ekonomik bunalım o kadar ağırdı ki yoksul düşen köylüler borçları karşılığında köle olarak satılmaya başlanır. Drako'nun kanunlarından 25 yıl sonra koşullar, bir iç savaş tehdidi belirecek kadar kötüleşir ve çaresizlik içindeki Atinalılar M.Ö. 594 yılında bunalımı sona erdirmek için Solon'a yasaları düzeltme yetkisi verir.<sup>171</sup> Solon, zenginlerin mali üstünlüklerini korumaya yönelik talepleri ile yoksulların toprağın büyük toprak sahiplerinin mülkiyetinden alınarak kendilerine yeniden dağıtılması çağrısı arasında bir orta yol izlemeye çalışmıştır. Solon siyasi iktidarı zengin ile yoksul arasında dengelemek için yurttaş erkekleri servetlerine göre dört sınıfa ayırdı: beş yüz ölçümlük erkekler, atlı erkekler, boyunduruk altındaki erkekler, emekçiler. Solon meclisin toplantı gündemini hazırlamaları için 400 erkekte oluşan bir konsey de oluşturdu. Bu reformlar meclisin yasama rolüne fazladan güç kattı ve dolayısıyla dolaylı olarak emekçi sınıfın gelecek bir buçuk yüzyıl içerisinde yavaş yavaş siyasi güç kazanmasının zeminini hazırladı.<sup>172</sup> Solon'un sınıflandırma şeması demokrasiye götüren koşulların daha fazla gelişmesine katkıda bulunmuştur. Solon'un bütün uzlaştırma

---

<sup>169</sup>Martin,*op. cit.*, s. 108-109.

<sup>170</sup>Rodgers, *op. cit.*, s. 38.

<sup>171</sup>*Ibid.*, s. 38.

<sup>172</sup>Martin,*op. cit.*, s. 109-111.

çabalarına rağmen reformların ardından Atina'da çatışma yeniden alevlenir ve M.Ö. 6. yüzyılın ortasına değin sürer. Çatışma zenginlerin makam ve statü için girdikleri rekabetlerden ve yoksul Atinalıların süregelen hoşnutsuzluğundan kaynaklandı. Peisistratos adlı önde gelen bir Atinalı kendisini tek yönetici yapmak için uzun süren ve şiddet içeren bir girişim başlattığında Atina'nın bitmek bilmeyen karışıklığı bu ilk tiranlıkla birlikte sona erer. Peisistratos M.Ö. 546 tarihli üçüncü denemesinde Atina'ya kendisini kesin bir şekilde tiran olarak kabul ettirdi ve Korinthos'un ilk tiranları gibi Peisistratos da Atina'yı ekonomik, kültürel ve mimari açıdan geliştirdi.<sup>173</sup> Hippias, babası M.Ö. 527'de öldükten sonra tiranlık makamını devralır ancak varlıklı Alkmeonidai ailesi Hippias'ı iktidardan indirmeleri için bir ordu göndermeleri konusunda Spartalılarla anlaşır ve Hippias'ın ardından oluşan iktidar boşluğunda Alkmeonidai ailesinden Kleisthenes, etkili demokratik reformlar yapacağı sözünü vererek kitlelerin desteğini alır. Kleisthenes'in reformlarının önemi daha sonraki Atinalıların onu Klasik Dönem demokrasisinin asıl kurucusu olarak görmelerini sağlamıştır. Kleisthenes ilk önce varolan taşra köylerini ve Atina kentinin mahallelerini Atina siyasi örgütünün kurucu birimleri haline getirir ve demes'lerinde örgütlenen yurttaş erkekler kendi yönetimlerinin çalışmalarına doğrudan katılırlar. Kleisthenes'in Atina yönetiminin siyasi haritasını yeniden düzenlemesi yerel ileri gelenlerinin artık bölgelerindeki yoksul halkı etki altına alarak seçim sonuçlarını kolaylıkla denetleyemeyecekleri anlamına gelmiştir. Yaklaşık M.Ö. 500'de Kleisthenes olabildiğince çok yetişkin yurttaş erkeğin doğrudan paylaşımına dayanan bir yönetim sistemi kurmakta başarılı oldu. Kleisthenes'in sistemini büyük çoğunluğunu taşra köylerinin oluşturduğu demes'e dayandırması, demokrasiyi destekleyen kimi koşulların köy yaşamının geleneklerinden doğmuş olabileceklerini akla getirmektedir.<sup>174</sup> Yerel ilişkilerin yönetimi üzerine düşüncelerini söyleme hakkı tanınan her erkeğin diğer erkekleri önerilerinin

---

<sup>173</sup>Rodgers, *op.cit.*,s. 39.

<sup>174</sup>Martin,*op. cit.*,s. 113-115.

akıllıca olduğuna zora başvurmadan ikna etmesi gerekiyordu. Güç ya da konumun yerini alan ikna etme düşüncesi Atina demokrasisinde Arkaik Çağ'ın sonlarında gerçekleşen düşünsel değişimlerin ruhuyla çok uyumlu bir siyasi karar alma mekanizması oluşturmak zorundaydı. Yani, insanlar önerileri için akla yatkın temellendirmeler ortaya koymalıydılar düşüncesi, dönemin yeni düşünme yöntemlerinden birine karşılık gelmekteydi ve bu gelişme, ileride açıklanacak sebeplerden ötürü, Yunan uygarlığının en etkili miraslarından birini oluşturmaktadır.<sup>175</sup>

## B) Eski Yunan Uygarlığının Sanat Tarihi

### i. Karanlık Çağ ve Sonrasında Eski Yunan'ın Edebiyat Tarihi

M.Ö. 1200 civarında başlayan Dor yayılımına bağlı hızlı değişim, M.Ö. 9. yüzyıla doğru Anadolu demir çağı uygarlıklarının Doğu Ege üzerinden Batı Ege'yi etkilemeleri yoluyla yazının da tekrar Yunan anakarasına girmesini sağlar. Fenike alfabesi farklı Yunan diyalektleri için uyarlanarak Dorlar da dahil olmak üzere çeşitli Yunan gruplarına yazı sistemleri verir. Böylece yazı, sözlü dolaşımının ötesinde edebiyatı Yunan dünyasında yazılı olarak da üretilip okunan bir şekle sokar ve günümüze dek ulaşan çeşitli klasik metinlerin kalıcılığını güvence altına alır. Bu sebeple Yunan edebiyatı tarihi, yazısız ve yazılı kültürlerin ayrışmasına doğrudan tanıklık eden Homeros'un öncesi ve sonrası olmak üzere iki büyük dönemde incelenir.<sup>176</sup>

Homeros öncesi edebiyattaki temel tür şiidir ve *hymnos* adını alan ve tanrılar onuruna söylenen dinsel nitelikli bu şiirler *aoidos* denilen rahipler tarafından dile getirilir. En

<sup>175</sup>Vernant, *op. cit.*, s. 47-49.

<sup>176</sup>Güler Çelgin, **Eski Yunan Edebiyatı**, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990),s. 16-18.

önemli *aoidos*lardan birkaçı her birinin hayat hikayesi efsanevi anlatılarla bezenmiş olan Linos, Amphion, Eumolpos, Mousaios, Orpheus ve Olen'dir. Troia Savaşı *hymnos* türünün dönüşüme uğramasına neden olur. *Aiodos*lar artık yalnızca din görevlileri değildir ve tematik olarak *hymnos*lar tanrılar onuruna söylenen şarkılar olmaktan çıkıp kahramanlık öykülerini de dillendiren parçalara dönüşür. Bu epik *aiodos*ların başlıcaları Thamyris, Phemios ve Demodokos'tur. *Rhapsodos*lar bu dönemde ortaya çıkmış yeni bir grup şairdir. Şiirlerini *aiodos*lar gibi müzik eşliğinde söylemektense şehirden şehre gezerek ellerindeki bir değnekle şiirlerinin veznini ve temposunu idare eden *rhapsodos*lar, çoğunlukla kahramanların başarı ve zaferleri hakkında konuşurlar. İlki olmasa dahi en ön plana çıkan olduğu için, başlıca *rhapsodos*un Homeros olduğu çoğunlukla kaydedilmektedir.<sup>177</sup> Dor yayılması sürecinde Yunan anakarasından Anadolu'ya doğru gerçekleşen göç akımları nedeniyle pek çok *rhapsodos* da Doğu Ege'ye hareketlenir ve burada kendi kimliklerini ve faaliyetlerini devam ettirmek amacıyla epik *hymnos*ları söylerler. Anadolu'da epik şiir/destanın geliştiği ilk bölge Aiolia olmasına rağmen epiğin olgunlaşması Ionia'da gerçekleşmiştir. Bu türün ilk ve en büyük örnekleri olan *İlyada* ve *Odyseia* da Aiolia ve Ionia unsurlarının kaynaşabildiği Symrna (bugünkü İzmir) kentinde doğduğu düşünülen Homeros'a aittir. Homeros, M.Ö. 9. yüzyıl ile 8. yüzyıl başlarında yaşadığı kabul edilen, Maion oğlu kör bir *rhapsodostur*. Kaleme aldığı kabul edilen *İlyada* ve *Odyseia* destanları sırasıyla 15.537 ve 12.000 mısradan oluşur. Temel konusu Truva Savaşı olan bu destanlar, gerek yazısız ve yazılı bir kültürün ayrışmasına yönelik tanıklıkları gerekse Klasik Yunan uygarlığının gelişiminde taşıdıkları önem itibarıyla yeri doldurulamaz yapıtlardır.<sup>178</sup>

Homeros ile başladığı düşünülen Yunan edebiyatındaki kırılma Homeros sonrasında yeni edebi türlerin oluşumu ve gelişmesi ekseninde bir çeşitlenmeyi beraberinde getirir.

---

<sup>177</sup>Çelgin, *op. cit.*, s. 19-21.

<sup>178</sup>*Ibid.*, s. 21-27.



Öncelikle epik şiir gelişimine M.Ö. 6. yüzyıla dek devam eder ve epik *kyklos* adıyla Truva, Thebai, Herakles ve Argonautlar konulu destanlar oluşturulur. Bu kapsamda söylenen destanlardan konumuz açısından en önemlisi *rhapsodosu* belirsiz *Theogonia*'dır. Epik *kyklos* türünün ilk örneği olarak kabul edilen bu şiir, Uranos ve Gaia'nın birleşmesinden sonraki olayları konu alarak evrenin oluşumuna dair açıklamalar getirir. Böylece M.Ö. 8. yüzyıl dolaylarında Homeros ile başlayan ve *kyklos* türü ile devam eden şiir yoluyla mitlerin yeniden düzenlenmesine yönelik bir çabanın belirdiği gözlenebilmektedir.<sup>179</sup> Bu bağlamda karşımıza çıkan didaktik denilebilecek bir epiğin temsilcisi şair, M.Ö. 8. yüzyılda Boiotia'da doğan Hesiodos'tur. *Erga Kai Hemera* isimli eseri tavsiye niteliğinde yazılan 826 mısralık bir şiirdir. Eserde çiftçilik, ticaret, gemicilik gibi konulara değinildiği gibi mitolojik konular da işlenerek Zeus'a övgüler sunulmuştur. Aynı zamanda dünyanın beş çağından bahsedilen bir kronoloji ekseninde insanın kolektif tarihine ve günümüzdeki niteliğine ilişkin bir şema da kurgulanır. Bu paralelde şairin ikinci eseri evrenin kökenine ilişkin konuştuğu *Theogonia* adlı şiiridir. 1022 mısradan oluşan bu şiirde Hesiodos, evrenin oluşumunu işlerken mitleri sistematik bir biçimde düzenleyerek türeyimsel bir tablo yaratmaya çabalamıştır.<sup>180</sup> Şiir bu kapsamda beş bölüm içerir. İlk bölüm şairin Mousalara yalvarışını, ikinci bölüm Khaos, Gaia ve Eros'tan evrenin türeyişini, üçüncü bölüm Ouranos'un hükümdarlığı altında Titanlar, Kykloplar ve Hekatonkheirlerin doğuşunu, dördüncüsü Kronos'un iktidara gelişi ve Rhea ile ilişkisinden bir dizi yeni tanrının dünyaya gelişini ve son bölüm de Zeus'un babası Kronos'un hükümdarlığına son verişini anlatır. Hesiodos aracılığıyla şiire bu açıklayıcı tavrın girmesi sonucu Yunan edebiyatında nesrin oluşumuna doğru bir ivmenin meydana geldiği görülmektedir.

---

<sup>179</sup>Çelgin, *op. cit.*, s. 35-36.

<sup>180</sup>*Ibid.*, s. 37-39.

Nesre yönelik bu ivmenin oluşumuna neden olan toplumsal değişmelerin Yunan dünyasında Klasik Atina medeniyetinin temelini atan asli unsurlar oldukları söylenebilir. Dor istilalarının neden olduğu kurumsal kırılma M.Ö. 9.-8. yüzyıllar ile birlikte bir yeniden düzenlenme ile aşılrken M.Ö. 7. yüzyıl ile başlayan süreç, bu yeniden yapılanmanın doğurduğu özgünlüklere ilk rastlanan dönemdir. Yunan edebiyatında bunun karşılığı lirikmin başlangıcı şeklinde ortaya çıkar. Lirik şiir *elegeiak*, *iambik*, solo liriği ve koro liriği olarak dört türde icra edilir. Kişisel ve toplu heyecanların işlendiği bu şiirler müziğin gelişiminin paralelinde gerçekleşir. Bazen tek bazense şairin yönetimindeki kadın ve erkek koroları tarafından söylenen lirik şiirlere *aulos/flüt* ve *lyra* eşlik eder. Müziğin yanı sıra dansın da kullanıldığı performanslarda şiirin etkileme gücünün artırılması hedeflenir.<sup>181</sup> Yaklaşık iki yüzyıl boyunca etkili olan bu tür sayesinde tiyatro müstakil bir tür olarak oluşmaya başlar ve *tragedia* bu süreçte meydana gelir. Mitlerin düzenlenmesinin ve yeniden düşünülmesinin ikinci ayağı olarak *tragedia* türünün oluşması Klasik Yunan tasavvurunun gelişmesinde büyük önemdedir.<sup>182</sup> Son olarak liriğe ve *tragediaya* eşlik eden türler olarak *komedia* ve satirik dramının yanı sıra hitabet yapıtları ile tarihçilik de M.Ö. 7.-5. yüzyıllar aralığında Attika çevresinde ortaya çıkar. Böylece sözlü ve yazılı şiir, nesir çalışmaları ile birleşerek M.Ö. 4. yüzyıldaki Makedon yayılmasına kadar serpilecek Klasik Yunan medeniyetinin temel edebi üretimini tamamlar.

## ii. Karanlık Çağ ve Sonrasında Eski Yunan'ın Plastik Sanatlar Tarihi

### a. Geometrik Sanat (M.Ö. 1100-700)

---

<sup>181</sup>Çelgin, *op. cit.*, s. 41.

<sup>182</sup>*Ibid.*, s. 70.

Yeniliğin ve sürekliliğin öğeleriyle harmanlanmış biçimde yeni bir sanat çağının daha M.Ö. 11. yüzyılda gün ışığına çıktığı söylenebilir çünkü Mikenlere kıyasla kültürel planda daha tutucu olsalar da Dorlar onlarla bağlantılıdır ve dolayısıyla onlara yakın eğilimler göstermeye yatkındırlar ancak Dorlar, Miken uygarlığının belli başlı merkezlerini yıktıklarından dolayı da bu merkezlerden yararlanamamaya kendilerini mahkum etmişlerdir.<sup>183</sup> Sanat tarihinde Aşağı Miken evresi olarak adlandırılan dönemin ardından proto-geometrik (M.Ö. 1050-900) denen stil gelir ve bu stil Karanlık Çağ Yunanistan'ının ilk estetik ifadesi olarak serpilir.<sup>184</sup> Bu dönemde en dikkat çekici sanatsal yaratım boyalı vazolardır. M.Ö. 900'e doğru protogeometrik stilin gelişimi özellikle Attika seramiğinde hızlanır ve tam anlamıyla geometrik stilin başlangıcını bu dönem bize verir. Bu stilde üç evre saptanabilir: Aşağı, olgun ve yukarı geometrik. Bu evrede Atina büyük ölçüde başta kalsa da adalarda ve Ege Denizi'nin her iki yakasında başka atölyeler de gelişir. Bu atölyeler İyonya'ya Yunan göçünün, yani kıtadaki ve adadaki Yunanların Küçük Asya'nın sahil şeridini kolonizasyonunun ardından Yunan dünyasında genelinde de yaygınlaşır.<sup>185</sup> Sanatsal yenilenmenin en belirgin olduğu bölgeler Yakındoğu'yla ilk temasa geçen bölgelerdir: Attika, Euboea, Girit, Dodekanisa adaları ve onların özelinde Rodos. Bu dönemdeki en karmaşık motifler kafesli ve köşeli olanlar ya da Yunan zikzaklarıdır ki bunlar talep anlamında büyük bir gelecek vaat etmiştir.<sup>186</sup> Dekoratif öğelerin çoğu çizgiselliğini korur ve giderek daha karmaşık geometrik figürler oluşturulur. Bunlar arasında yatay ve dikey kenar süsleri, eşkenar dörtgenler, damalı bezekler, fırıldaklar ve kurt dişleri sayılabilir. Bu figürler ya daha önce olduğu gibi vazunun etrafını saran uzunluktadır ya da tek tek panolar şeklindedir. En çarpıcı yenilik hayvan figürlerinin ortaya çıkmasıdır. Genellikle art arda ve homojen gruplar halinde yerleştirilen hayvanlar

---

<sup>183</sup>Jean Jacques Maffre, **Yunan Sanatı**, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013), s. 43.

<sup>184</sup>*Ibid.*, s. 44.

<sup>185</sup>*Ibid.*, s. 46.

<sup>186</sup>*Ibid.*, s. 47.

dekoratif bir rol de oynarlar, ancak sadece atlar insanlarla birlikte. <sup>187</sup> Olgun geometrik ile birlikte Miken döneminden beri ilk kez dekor yalnızca süslemeli olmakla kalmaz, anlatıcı bir havaya da bürünür. Bununla birlikte kişileri resmetme tarzı şematikliğini korumaktadır. Bedenler kısmen eklemli bir dizi geometrik şekil olarak gösterilir. Bedenlerin ve nesnelerin düzenlenmesinde en ufak bir perspektif kaygısının olmadığı dikkati çekmektedir. Bu şematizmin derindeki nedeni, o dönemin ressamlarının hiçbir gerçekçilik kaygısı gütmemeleridir. Onların istedikleri, saf şekilyazısı ile betimleyici tablo arasında ara biçimde bir sahneyi belirtmek, bir olaya işaret etmektir. Bu, ilk başta sanılacağı gibi beceriksiz bir bakış değil, stilize ve temizlenmiş bir dünya görüşüdür. Bu ressamların sanatı özünde çağdaşları Homeros'un bakışından uzak değildir denilebilir çünkü açınlayıcı ayrıntıların seçmecisi katkısıyla süren aynı tekrara dayalı stil görülür. <sup>188</sup> Geometrik stilin sonuncu evresi de yine en zengin gelişimini Atina'da göstermiştir. Olgun geometrikte görülen süsleme eğilimi, M.Ö. 8. yüzyılın ikinci yarısındaki yukarı geometrik stilde genişleyerek devam eder. Çizgisel motifler çok değerlidir ve kimi vazolar üst üste bindirilmiş çok sayıda düzlemde bu motiflerle kaplıdır. Şeritler ise yine süregelen bir dekorla süslüdür. <sup>189</sup> Ancak yeni bir gerçeklik algısı başlamaktadır ve yeni bir stilin doğuşuna, önce ikincil bölgelere atılan sonra da yavaş yavaş yok olan geometrik motiflerin adım adım yok olmasıyla birlikte çoğu zaman anlatıcı, figüratif bir resim tarzına geçişe tanık olunur. <sup>190</sup>

Boyalı seramiğin gelişiminin yanı sıra geometrik dönemde başka sanatsal biçimler de, özellikle de kuyumculuk, en geç M.Ö. 9. yüzyıl ortasında gelişir. Yine M.Ö. 9. yüzyıl sonunda fildişinden objeler de görülmeye başlanır. Yine Delphoi ve Olympia tapınaklarına

---

<sup>187</sup> Maffre, *op. cit.*, s. 48-49.

<sup>188</sup> *Ibid.*, s. 50.

<sup>189</sup> *Ibid.*, s. 51.

<sup>190</sup> *Ibid.*, s. 52.

adlanmış tunçtan ilk adak objeleri bu yüzyıla tarihlidir.<sup>191</sup> Geometrik sanatın mimarisi ise parlak değildir. O dönemde hiç saray yoktur. Bazı siteler tahkimatlı olsa bile görkemli surlar yoktur. Belli bir yoğunluktaki tek yapı türü tanrılara adanmış olanlardır ama bunlar da orta boydadır çünkü Yunan tapınağı çok sayıda inananı içine alacak bir tür katedral hiçbir zaman olmamıştır. O basit bir şapeldir ve yalnızca ibadet heykellerini barındırmaya yöneliktir çünkü dinsel törenler açık havada, ibadetin temel ögesi olan kurban sunağının etrafında gerçekleştirilir. Bu koşullarda tanrının konutu olan tapınak mimari biçimini insanların evinden almıştır ama çok kısa sürede giderek daha görkemli hale gelmiştir.<sup>192</sup> Buradan doğacak olan kutsal mimariyle dindışı mimari arasındaki fark uzun süre önemini koruyacaktır. Mimari alanda geometrik dönem M.Ö. 10. ve 9. yüzyıllarda başlayan bir rönesansa tanıklık eder. Bazı biçimler o dönemde yaratılmış olup Yunan mimarisinin bazı temel ilkeleri de o dönemde yerleşmiştir. Bunların arasında tapınakların dikdörtgen planı, oran ölçüsüne dayalı boyut kaygısı ile anıtın farklı kısımları arasındaki basit ilişki kaygısı, sütun dizilerinden hoşlanma ve güzellik ile yararın ve dekoratif amaç ile işlevselliğin olası en iyi birleşimini bulma arzusu sayılabilir.<sup>193</sup>

#### b. Arkaik Sanat (M.Ö. 700-480)

M.Ö. 8. yüzyıl sonunda ve özellikle de 7. yüzyılda Yunan siteleri tarafından Akdeniz havzasında çok sayıda koloni kurulur. Bu genişleme, yolculukları ve karşılıklı ilişkileri teşvik etti ve özellikle de Yunan dünyasının Doğu etkilerine daha fazla açılmasına yol açtı. Sanatsal alanda yakın dönem geometrik sanatını zaten etkilemiş olan bu etkiler hızla genişlemiştir ve bu nedenle M.Ö. 7. yüzyıl genellikle “Doğulaştırıcı Yüzyıl” adı altında

---

<sup>191</sup>Maffre, *op. cit.*, s. 53-54.

<sup>192</sup>*Ibid.*, s. 57-58.

<sup>193</sup>*Ibid.*, s. 60.

Yunan sanatının özel bir dönemi olarak kabul edilir. Doğulaştırıcı akım kesin bir kronolojik çerçeveye kapalı kalmaz çünkü farklı sanat biçimlerini aynı şekilde ve aynı dönemde etkilemez.<sup>194</sup>

Buluntuların bolluğundan yola çıkılarak arkaik dönem sanatının zenginliğini ve çeşitliliğini bize en iyi gösteren şeyin öncelikle boyalı seramik olduğu söylenebilir. M.Ö. 7. yüzyıldan başlayıp M.Ö. 525 yılına kadar geliştiği şekliyle çizgili resmi Eski Yunan'da kuran İyonyalı ve Peloponezli ilk ustalar ya savaşlar gibi güncel konuları ya da Hesiodos'un çağdaşı bu isimler destan ve mitolojiden esinlenmiş temaları işlemişlerdir.<sup>195</sup> Yunan sanatının ideali artık mimesis, yani gerçeğin taklidi ve bunu mümkün olduğunca sadık bir şekilde ifade etme kaygısı olmuştur. Geometrik sanatından kökten farklı olsa da perspektif çok yönelimlidir. Artık canlı varlıklar, özellikle insan öne çıkartılarak, çevre geriplanda bırakılmıştır.<sup>196</sup> Dekor konuları evrim geçirir. Çizgisel motifler çiçek ya da bitki kökenli motiflerin rekabetine maruz kalır ve bu motifler kısa sürede zafer kazanır. Fantastik hayvanlar gerçek hayvanlarla yan yanadır; destan ya da mitolojiden esinlenen konular giderek çoğalır.<sup>197</sup> İnsan figürlerine ayrıcalık tanıma yönündeki bir eğilim iki büyük ressamda başlar ve eserlerini ilk imzalayanlar da onlardır. Sophilos birçok hayvan ve bunun yanında mitolojik sahneler de resmeder. M.Ö. 6. yüzyılın ortasında ise Nearkhos ilk kez olarak bir yüzün üzerinde duyguları ifade etmeyi denemiştir.<sup>198</sup> Boyalı seramik sanatında Attika ve özelde Atina üretimin büyük merkezi konumundadır ve ancak M.Ö. 7. yüzyılın ortasından başlayarak Korinthos ve Milet bu rekabete dahil olabilmıştır. Milet başta olmak üzere Doğu Yunanistan atölyelerinin üretimi altıncı yüzyılda da devam eder.

---

<sup>194</sup>Maffre, *op. cit.*, s. 61.

<sup>195</sup>*Ibid.*, s. 62-63.

<sup>196</sup>*Ibid.*, s. 63.

<sup>197</sup>*Ibid.*, s. 64.

<sup>198</sup>*Ibid.*, s. 65.

Başlangıçta çok titiz olan ama sonraları üstünkörü çalışan ressam, hayvan dizilerini, çizgili deseni, çiziksiz siyah silüetle ve renk çalmalarla birleştiren bir stilde sonsuzca tekrarlarlar.<sup>199</sup> Burada dekoratif zevk anlatımcı zevke baskın çıkmıştır. Yakın dönem arkaizmini oluşturan MÖ 525-480 arası dönemde ise boyalı seramik, üstünlükleri M.Ö. 525 yılına doğru teknik bir devrimle açıklanan Atinalıların neredeyse tekeline olacaktır.<sup>200</sup> Altıncı yüzyılın ikinci çeyreğinde büyük başarı kazanmış olan gereksiz yere uzatılmış, epik, anlatımcı bir stilden Exekias'la birlikte trajedinin ilk dönemleriyle ilişkili, sade, yoğunlaşmış ve dramatik bir stile geçilir.<sup>201</sup> Yaklaşık M.Ö. 525'ten itibaren en iyi ressamlar kırmızı figür stiline atılmışlardır. Andokides'in el yordamı ilk çalışmalarının ardından kırmızı figürün öncü grubu, M.Ö. 515'te yeteneklerinden gurur duyan sanatçılara sahip olmuştur. Bunların neredeyse hepsi adlarını imzalarıyla bırakmıştır. Bu isimler Oltos, Epiktetos, Euphronios, Euthymides, Phintias, Smikros, Sosias olarak sayılabilir. Özellikle erkek anatomisini neredeyse bilimsel bir kesinlikle ifade etmekte usta Euphorintos, normalde görünmeyen iç kasları belirtmeyi denemiştir. Bu ayrıntı gerçekçiliğinin öncüleri, çağdaşları olan bazı rölyef heykeltıraşları gibi bedenlerin hareketini ve gerilimini ortaya serme çabasına da girişirler. Ciddi nitelikli bu stilin ilk ve ikinci kuşak sanatçıları ve bu stili sahiplenen heykel ustaları altıncı yüzyılın sonu ile beşinci yüzyılın ilk yarısına tarihlenir.<sup>202</sup> İşlenen temalar ise mitolojik sahneler, destanın esinlediği sahneler, silahlı dövüş, danslar, şöenler, erotik oyunlar ve sportif idmanlardır. İnsan yüzü her yerde mevcuttur, hayvanlara ise at ve köpek hariç giderek ender rastlanır.<sup>203</sup>

---

<sup>199</sup>Maffre, *op. cit.*, s. 67-68.

<sup>200</sup>*Ibid.*, s. 69.

<sup>201</sup>*Ibid.*, s. 70.

<sup>202</sup>*Ibid.*, s. 71.

<sup>203</sup>*Ibid.*, s. 72.

Boyalı seramik gibi arkaik dönem Eski Yunan heykeli de insan figürünü giderek daha gelişkin temsil etmeye yönelmiştir. Yavaş yavaş bütün heykeltıraşlar bu mimesis'i, yani idealleri olmuş bu doğa taklidini denerler. Pişmiş topraktan, bronz, fildişi, ahşap ya da değerli madenden küçük plastiğin yanında M.Ö. 650'de ronebostan büyük bir heykelcilik ortaya çıkar. Büyük heykelciliğin bu doğumu kuralları başlangıçta belirlenmiş olan Mısır etkisine bağlıdır ama kısa süre içerisinde Yunan sanatçılar kendi yaratıcılıklarını da ortaya koyar ve altıncı yüzyıldaki gelişme sırasında cenaze ya da adakla ilgili rölyef sanatı da gelişir. Eserlerin genellikle dinsel bir yönelimi vardır ve heykellerin çoğu mabetlerde bulunur. Gelişen atölye sayısı sitelerin artışına denk düşer. M.Ö. yedinci yüzyıldaki Dedalik denen stilin nispi tektipliğinin ardından birçok akım olgun arkaizmin içinden geçtikten sonra beşinci yüzyılın birinci yarısındaki çoklu hale dönülür.<sup>204</sup> Yedinci yüzyılda Doğulaştırıcı üslup ve Dedalik stili ortaya çıkaran koşulların başında Yunanistan'ın gelişen ticari ilişkileri nedeniyle doğu nesnelere akınına uğraması gelir. Özellikle Urartu ve Kuzey Suriye tunçları Yunanistan'a girer. Yunan tunç sanatçıları bunları hemen taklit ederler.<sup>205</sup> Dedalik denen stil Kuzey Suriye kalıplarıyla şekillendirilmiş pişmiş topraktan figürlerdir. Özellikle Girit'te yaygınlaşan bu stil, beden, özellikle de başın kesin olarak cepheden temsiliyle ilgilenmiştir. Duygusuz, üçgeni ya da yamuksu yüz omuzlara ya üst üste dikey örgüler biçiminde ya da bir tür katlı peruk oluşturmak için yatay yönde çizgili iki kütle halinde düşen yoğun saçlarla çevrilidir. Ön yüzü üzerinde hacmi bir miktar şişmiş beden arkadan düzdür ve genellikle uzun bir giysinin vurguladığı bir hareketsizlik içinde donmuştur.<sup>206</sup> Ancak Dedalik stil geleceği olmayan bir üsluptur ve altıncı yüzyılın sonuna doğru giderek azalan biçimde yok olur. M.Ö. 650 yılına doğru kırılabilir bir malzemeye geçiş Yunan heykelciliğinde bir dönüşümü gösterir ve mermerden ilk büyük heykeller

---

<sup>204</sup>Maffre, *op. cit.*, s. 73.

<sup>205</sup>*Ibid.*, s. 74.

<sup>206</sup>*Ibid.*, s. 75.



görülür. M.Ö. 600 yılına doğru beş metreyi bulan heykeller ortaya çıkmıştır. O dönemin birçok erkek heykeli üç metreyi aşmaktadır.<sup>207</sup> M.Ö. 7. yüzyılın sonuna doğru iki tür heykelticilik oluşur ve bu iki tür bütün altıncı yüzyıl boyunca gelişir. Bunlar ayakta duran çıplak erkek heykeli “kouros” ile örtülü kadın heykeli “kore” olarak sıralanabilir. Aynı dönemde oturan heykel tipi de gelişmiştir.<sup>208</sup> Olgun ve yakın dönem arkaizmini oluşturan MÖ 600 – 480 dönemine gelindiğinde önceki yüzyılın yenilikleri tam anlamıyla gelişme fırsatı bulur. Heykeltıraşlar yavaş yavaş daha orantılı insan biçimleri yaratacak şekilde bütün ve ayrıntılar arasında ahenk oluşturmayı dener çünkü artık onları en fazla ilgilendiren şey, ister bir faniyi temsil etsin ister insan biçimli bir tanrıyı, insan figürünün ta kendisidir.<sup>209</sup> M.Ö. 6. yüzyıl heykeltıraşları özellikle anatomik ayrıntıları gözlemlemeyi ve bunları aşırı bir kesinlikle vermeyi bilirler. Genellikle Doğu Yunanistan’da ve bazı Ege adalarında çok güçlü olan bir İyonya akımı ile Peloponez, Batı Yunanistan ve anakarada egemen olan bir Dor akımı görülmektedir. Atina ise bu iki akımın buluştuğu noktaya yerleşerek dikkat çekici bir sentez ortaya çıkarmıştır. Altıncı yüzyılın son çeyreğinde rondo Attika heykelleri diğerlerini gölgede bırakır. M.Ö. 530-520’ye doğru İyonya etkisi bu heykeller üzerinde oldukça güçlüdür. Bunun nedeni Pers tehdidinden kaçan Küçük Asyalı heykeltıraşların Atina’ya gelmeleridir.<sup>210</sup>

Yunan mimarisi arkaik dönemde temel bir dönüşüm geçirmiştir. M.Ö. 8. yüzyıl sonunda mimarinin temel malzemesi hala kil ve ahşaptan, artık taş mimari halini alır. Öncelikle bu mimari dinsel esinlidir çünkü tanrıları onurlandırmak düşünülmektedir ama insanlara yönelik güzel yapımlar da mabetlerde ya da şehirlerde ortaya çıkar. Eski Yunan’ın yeni kurulan şehirlerinde o dönemde genellikle iktidarda olan tiranlar kamusal yararı olan

---

<sup>207</sup>Maffre, *op. cit.*, s. 76.

<sup>208</sup>*Ibid.*, s. 77-78.

<sup>209</sup>*Ibid.*, s. 78.

<sup>210</sup>*Ibid.*, s. 81-82.

yapıları, özellikle de çeşmeleri tamir ettirerek hoşa gitmeye çalışmışlardır.<sup>211</sup> Daha yedinci yüzyılda Eski Yunan mimarisinin göreceği iki büyük düzen oluşmaktaydı. Dor düzeni özellikle Peloponez'de, Doğu Yunanistan'da ve anakarada egemen olmaktadır; İyonya düzeni ise özellikle Küçük Asya'da ve Ege adalarında yaygınlaşacaktır.<sup>212</sup> M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısında daha ziyade bodur nitelikli olan tapınakların planının yüksekliğinin değişmesi, anıtın farklı bölümleri arasında uyumlu ilişkiler kurmayı sağlayan matematik araştırmalardan kaynaklanmıştır.<sup>213</sup> İyonya tarzı baştan beri yüksekliği tercih etmiştir çünkü görkemli İyon tapınakları dönemin insanlarında hayranlık uyandırmaktaydı. Klasik döneme kadar büyük tapınakların boyu ile eni arasındaki ilişkiyi ifade eden rakam adım adım küçülerek yaklaşık 2 civarında kalır.<sup>214</sup> Yine altıncı yüzyılda ilk optik düzeltme kaygıları ortaya çıkar. Bu kaygılar beşinci yüzyılda yaygınlaşacaktır. Buna göre, anıtın yatay çizgilerinin uzaktan bakan bir gözlemcinin gözünde ortalarından eğilmiş gibi gözükmelerini önlemek için sütun tabanına hafifçe bombe verilir. Bu araştırmalar klasik mimarinin faydalanacağı öğeleri oluştururlar.<sup>215</sup>

### C) Genel Değerlendirme

Felsefenin toplumsal koşulu olarak incelenen Eski Yunan tarihinin siyasi, ekonomik ve kültürel planda geçirdiği dönüşümler genel hatlarıyla aktarıldıktan sonra, onların birarada değerlendirildiklerinde ortaya çıkardıkları felsefeyle ilişki içindeki bu medeniyete dair kimi özel önem arz eden dinamikler üzerinde artık durulabilir.

---

<sup>211</sup>Maffre, *op. cit.*, s. 88.

<sup>212</sup>*Ibid.*, s. 89.

<sup>213</sup>*Ibid.*, s. 93.

<sup>214</sup>*Ibid.*, s. 95.

<sup>215</sup>*Ibid.*, s. 96-97.

Eski Yunan tarihine ilişkin bütün incelemeler o tarihi bütünlüğü içinde değerlendirebilmek amacıyla Girit Uygarlığı'nın bir tahliliyle başlamak zorunda olmasına rağmen, bu medeniyetin geç Antikçağ'a doğru ortaya çıkan Klasik Yunan dünyasına katkısı hayli sınırlıdır denilebilir. Dolayısıyla Kral Minos gibi bir bütün olarak Minos Uygarlığı da Karanlık Çağ ve sonrasında Yunanlılar için bir merak unsuru olmanın ötesinde değildir. Bunun nedenlerinden biri, Platon'un diyaloglarından birinde altının çizildiği gibi, Yunanlıların kendi uzak geçmişlerine yönelik yaşadıkları bellek kaybıdır. Bu bellek kaybı, Tunç Çağı'nın sonunu getiren Akdeniz coğrafyasındaki medeniyet krizinin Yunanistan'daki ayağını oluşturan Dor istilalarının ve bunların uzantısı iç dinamiklerin kurduğu yeni Yunan dünyasının, yani Karanlık Çağ Yunanistanı'nın yaşadığı kısa süreli ve yoğun dönüşümlere toplum düzeyinde yeni yanıtlar verilmesini gerektiren önemli bir etkidir. Bunun sebebi, M.Ö. 11. yüzyıldan sonra gelen tarihin içinde Yunanlıların, o dönem yaşamakta oldukları siyasi ve ekonomik plandaki karmaşık idare krizini aşmalarını sağlayabilecek kendi geçmişlerinden kalma yerleşik iktidar ilişkileri ve biçimlerine başvurabilmelerini sağlayacak bir tarihsel belleğin yitmiş olmasıdır. Yazının o dönemde iyice gerileyip Yunan dünyasında hayli nadir görülen bir kültür teknolojisine dönüşmesi bu bağlamda anlamını kazanır. Dolayısıyla Yunanlılar, Karanlık Çağ boyunca kurulan ve bir çeşit toprak aristokrasisine dayalı şefliklerin idare mekanizmasını ve bu mekanizmayı ideoloji düzeyinde pekiştiren mitik geleneği, toplumun geniş bir kesimine yayılmış eşitsizlikten kaynaklı huzursuzluklar nedeniyle, zamanla yeni bir toplumsal birlikteliği oluşturacak şekilde yeniden düzenlemeye soyunmuşlardır. Ancak toplumsal düzeydeki bu yeni bir biçime yaslı uzlaşma arayışı yerleşik güç ilişkilerinin kısılcısından bağışık olarak gerçekleşmemiştir. Toplumsal kurumlar düzeyinde gözlemlenebilen bu durum aynı zamanda kültürel hayat planında da karşımıza çıkar. Kurumlar düzeyinde buna örnek olarak gösterilebilecek iki önemli gelişme, M.Ö. 8. yüzyıl ile birlikte karşımıza çıkan,

Olimpiyat oyunlarının başlangıcı ile kehanet merkezlerinin elde ettiği prestijdir. Olimpiyat oyunları pan-Helenci bir ideolojiyi besleyerek tüm dağınıklığı içindeki Yunanistan'ı Karanlık Çağ'ın aristokrasiye dayalı şefliklerindeki toplumsal değerleri yeniden sahiplenmeye çağırır. Bu erkek-egemen bir dünyanın bedensel mükemmeliyet, gurur ve toplumsal kabule dayalı fikriyatının bir pekiştirilmesidir. Kehanet merkezlerindeki prestij artışı ise aynı toplumsal kargaşa döneminde iktidarın mevcut güç ilişkileri bünyesindeki biçimiyle sürdürülmesi yolunu arayan gruplara meşruiyet kazandıran mitik geleneğin bir güven unsuru olarak güncellenmesine tekabül eder. Sanat alanında ise geometrik sanatın genel niteliklerine bakıldığında yine benzer bir eğilime rastlanır. Geometrik sanatta dönemin Yunan dünyasında dolaşan başta seramik vazolar olmak üzere sanat yapıtlarını koşullandıran talep ilişkilerinin bir baskısı bulunur ve bu boyamaları yapan sanatçılar, sonsuzca yinelenen kimi çizgi ve şekil kombinasyonları ile standardize bir üslubu sürekli yeniden üretirler. Ancak bu üslup toplumsal olanı dışlayıcı niteliktedir. Başka deyişle, geometrik sanatın üslubu kendisini koşullandıran talep ilişkilerini estetik formda temsil ve açık etmekten bilinçli olarak geri durarak kendi şematik birliğinde neredeyse nostaljik denebilecek bir toplumsal birliğin hayalini sürdürür.

Bu dinamiklere karşıt olarak, M.Ö. 8. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte başlayan süreçte Eski Yunan toplumundaki yeniden şekillenmeye işaret eden önemli gelişmeler de dikkati çekmektedir. Politik pratik açısından yaşanan en önemli gelişme polis'in bir siyasi örgütlenme tarzı olarak ortaya çıkışıdır. Eski Yunan dünyasına pek çok özgüllüğünü kazandıran temel dinamiklerden biri, içinde bulunduğu tarihsel sekansa kıyasla tam anlamıyla bir yenilik olarak nitelendirilebilecek polis denilen politik birimdir. Bu birim kendi örgütlenme yapısında Eski Yunan toplumunun yaşadığı kısa süreli ve yoğun dönüşümün süreçlerini yansıtır ve bu topluma, yaşadığı bellek yitiminin de etkisiyle ihtiyaç

duyduğu yeni bir biçimdeki toplumsal uzlaşmanın uzamını sunar. Ancak polis kesinlikle tamamlanmış bir form olarak ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle yaklaşık olarak M.Ö. 750’de ortaya çıkan polis’in tarihi aslında Eski Yunan toplumunun kendini yeniden biçimlendirme yönündeki daimi çabasının tarihidir denilebilir ve bu yapı, yine Eski Yunan dünyası için bir ileride bir yenilik olacak bir diğer yapı, yani Helenistik ve Roma dönemlerinin emperyal teşkilatı ve mantığı tarafından aşılacaktır. Dolayısıyla Eski Yunan dünyasında polis’in ortaya çıkışının üzerinde hayati bir etkisinin olduğu ve felsefe açısından da büyük önemdeki kritik bir gelişme bu tarihten başlayarak bu dünyanın düşünce ve yaşam pratiğine girmeye başlar. Bu gelişme Eski Yunan dünyasındaki şeylerin formuna ve bu formu anlamaya dair toplumsal ve düşünsel ilgidir. Form sorusu bu medeniyetin temel sorularından birine, belki de birincisine dönüşür artık.

Form sorusu çok çeşitli bağlamlarda kendini ortaya koyar: devletin ve iktidarın dağılımının formu, toplumsal uzlaşının sağlanmasının formu, estetik temsilin formu, Tanrıların türeyişinin formu, doğru davranışın formu ve ileride felsefe tarafından sorgulanacak varlığın ve bilmenin formu vb. Form sorusunun kazandığı bu başatlığı Eski Yunan tarihinde gerçekleşen siyasi ve kültürel plandaki gelişmeler kristalize etmektedir. Siyasi gelişmeler açısından değerlendirildiğinde form sorusu, iktidarın ve toplumsal uzlaşının düzenlenmesi çabasında karşımıza çıkar. Polis’in ortaya çıkışından başlayarak Eski Yunan toplulukları kendi şehir devletlerinin örgütlenmesi düzeyinde sürekli bir çaba sarf etmişlerdir. Meclislerin yapısı, toplantı aralıklarının belirlenmesi, hangi grupların siyasi haklarla donatılması gerektiği ve bu hakların kapsamı, farklı görevlerdeki yöneticilerin seçimi, vatandaşlar ile vatandaş-olmayanların arasındaki hak ve statü ayrımlarının güncellenmesi ve bunlar gibi başka pek çok konuya denk düşen uygulamalar polis’in örgütlenme formunun ne olması gerektiğine dair bitmez bir uğraşın sürekli gündemde

olduğu göstermektedir. Bunun yanı sıra, toplumsal uzlaşının sağlanmasının formunu yaratmak amacıyla gerçekleştirilen bu gelişmelerin yanında, aynı zamanda Eski Yunan tarihine damgasını vuran tiranlık ile demokrasi arasındaki gelgitin işaret ettiği siyasi iktidarın dağılımının formuna dair bir tartışma ve pratik de mevcuttur. Polis'in örgütlenmesine ilişkin bu form sorusunun doğrudan ilişki içinde olduğu hayati önemdeki bir konu yasa meselesidir çünkü yasa, formu ve formun sürekliliğini güvence altına almak üzere yazı teknolojisinin tekrar canlanmasıyla birlikte bu tarihe damga vurmuştur. Dolayısıyla Eski Yunan medeniyeti için form ile yasanın, yani yetkilerin dağılıma biçimi ile bu yetkileri dağıtan merciin ne olması gerektiğine dair mesele birlikte düşünülmekte ve sorgulanmaktadır. Felsefe, ileride açıklanacağı gibi, temelde bu tartışmaya kendi özel tarzıyla katılan bir etkinliktir denilebilir. Form sorusu aynı zamanda kültür alanında da kendini hissettirir. Geç geometrik sanattan arkaik sanata doğru ilerlerken ve arkaik sanatın kendi içindeki dönüşüm süresince Eski Yunan sanatının giderek daha çok kendini üreten toplumsal koşullara dikkat kesildiği ve bu koşulların estetik yapıtlarındaki temsilinin formuna dair bir arayışa yöneldiği göze çarpmaktadır ancak bunun zorunlu olarak yerleşik ideolojinin bir eleştirisini içerdiği düşünülmemelidir. Geometrik sanatın orta ve geç döneminde mimari alanında ortaya çıkmaya başlayan düzenlemeler arkaik sanat döneminde geliştirilecek kimi arayışların temelini atmıştır. Bu temelden başlayarak mimari formun Eski Yunan uygarlığı için özel bir ilgiye ve arayışa dönüştüğü gözlemlenebilir. Bunun nedeni mimari hizmetin kamu binalarının yanı sıra büyük oranda tapınak inşasına yönelmesidir. Tapınaklar mitik geleneği onurlandıran ve ritüel düzeyinde sürdüren binalar olarak kutsal ile kurulan ilişkiyi bedenleyen formlar diye görülmektedirler. Bu bedenlenme ideal formun aranışına vesile olmaktadır ve matematiğin Eski Yunan dünyasında harici bir dil olarak geliştiğine işaret etmesi nedeniyle ideal form arayışı büyük önemdedir çünkü felsefe kendini bu harici dili model olarak form sorusuyla hesaplaşmaktadır. Mimarının

yanı sıra, heykel çalışmalarında da form sorusunun güncelliği gözlemlenebilmektedir. Heykel arkaik sanat döneminde gerçek anlamda bir ilgi konusuna dönüşmüştür ve başta kutsalın temsiline yönelik heykel sanatındaki ilginin giderek insanın temsiline yönelik bir arayışı da içerecek şekilde genişlediği göze çarpmaktadır. Arkaik sanatın özellikle de heykel alanında ifadesini bulan en dikkate değer özelliklerinden biri, bu evrede sanatın şeyleri kendilerine uygun halde ve idealize bir biçimde temsil etmeye yönelik mimetik kaygısıdır denilebilir. Dolayısıyla bu evrede gelişen mimetik ilginin şeylerin formunu oldukları haliyle kavrama ve yansıtma yönünde bir çabaya ayna tuttuğu söylenebilir. Arkaik evredeki Eski Yunan sanatı, Arkaik Çağ'daki toplumsal gelişmelerin işaret ettiği insanın kendi toplumsal birlikteliğinin formunu belirleyebildiği gerçeğinin tanığı olarak, eyleminin ve potansiyalitesinin sınırları hakkında giderek daha açık bir farkındalığa sahip olan bu faili kendisini bizzat değiştirebildiği dünyanın içindeki haliyle, yani bu halin temsilinin formu içinde anlamayı denemiştir. Aynı dönemde ortaya çıkan bilgelik söylemi ise aynı failin eyleminin doğruluğuyla ilgilenir ve doğru davranışın formuna dair bir tanımlamaya yönelir. Yedi Bilge olarak bilinen Eski Yunan düşünürlerinin ahlaki saptamaları bu çabayı örneklendirmektedir.

Felsefi etkinlik, çalışmanın ileriki bölümünde açıklanacağı gibi, iktidarın ve toplumsal uzlaşının, temsilin ve doğru davranışın formu olmak üzere üç farklı açılımı üzerinden tanıtılan form sorusuna kendi ilgileriyle dahil olarak kendisini mümkün kılan bu tarihe dönüşlü olarak düşünmektedir. Bu üç açılım felsefenin kendisinde kristalize edeceği üç arayışı bize vermektedir. Bunlar sırasıyla doğruluğun ve yasallığın sınırlarını belirleme, temsilden hakikate varma ve etik ve politik davranışı tanımlama arayışlarıdır. Dolayısıyla polis'in kurulması ve gelişimiyle birlikte açılan ve kitlelerin vatandaşlar olarak yönetim aygıtına dahil edilmesi sonucu Eski Yunan tarihinin bu yeni evresinde karşımıza çıkan

toplumsal polifoni, felsefe açısından yanıtlanması gereken bir mesele konumundadır ve felsefe bu yanıtı varlığın ve bilmenin formunu bir siyasi müdahale olarak düşünme yoluyla vermeye çabalar. Presokratik felsefe bu kapsamda karşımıza çıkan ilk öbektir ve ileriki bölümde bu öbek, burada sunulan bağlamın paralelinde detayla incelenmektedir.





### III.KUTSALIN AŞINDIRILMASI OLARAK PRESOKRATİK FELSEFE

Eski Yunan toplumunda bilgeliğe dair söylem Yedi Bilge olarak anılan ve farklı mesleki geçmişlerden gelme heterojen bir grup ile başlar. Ancak dönemin Yunan toplumundasadece yedi bilge yoktur. Tarih Thales, Pittakos, Bias ve Solon'a Aristodemes, Epimenides, Anakharsis, Kleobulos, Myson ve Periandros gibi isimleri de eklemektedir. Dolayısıyla yedi sayısı muhtemelen o dönemde bilgeliğe ender rastlandığının bir işaretidir ama zorunlu olarak toplam bir sayıyı belirtmemektedir. Örneğin Hermippos, bu bilgelerin sayısının on yedi olduğunu ve herkesin kendisine göre bir sayı tespit edebileceğini söyler.<sup>216</sup> Yedi Bilge ve diğer bilgeler söz konusu olduğunda bu bilgelik tam olarak felsefe değil çünkü bu simaların çoğu felsefe tarihinin bir parçası olarak kabul edilemeyecek özdeyişler ve aforizmalar yazan M.Ö. yedinci yüzyıl Yunan şair ve devlet adamlarıdır. Sadece Thales felsefi kanonun da belirttiği üzere bir filozof olarak görülmeye muktedir bir yaratımı bu bilgiler arasından ortaya koyar. Bu, felsefenin Thales ile birlikte birden ve aniden kurulduğunu göstermez, ancak onun muhtemel ustalarının kimler olduğunu ve felsefenin bu ilk emekleme çağında ne gibi saptamalar ileri sürüldüğünü görmemize imkan veren herhangi bir aktarım yoktur. Dolayısıyla felsefe tarihine yönelik herhangi bir metin analizi onun yapıtından başlamak zorundadır. Bu kapsamda bu bölümde, kronolojik bir sıraya uyularak, Milet Okulu'ndan Platon'a kadarki felsefi külliyat incelenecek ve felsefenin başlangıcı itibariyle kutsalı onun içinden geçerek iptal etmeye çalışan bir düşünsel uğraş olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

#### A) İyonya Okulu

---

<sup>216</sup>Jean-Paul Dumont, **Antik Felsefe**, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), s.13.

## i. Thales

Eski Yunan felsefesinin ilk temsilcisi olarak kabul gören Thales, M.Ö. 585 yılındaki güneş tutulmasını tahmin etmesiyle tanınır. Bu nedenle altıncı yüzyılın başından önce henüz aktif olmadığı düşünülebilir. Yaşamı M.Ö. 640-548/545 aralığında yer alır. Baba tarafından Fenikeli olma ihtimali yüksek olduğu için ilk Yunan doğa filozofunun doğu kökenli olduğu düşünülmektedir. Thales'in kökenine dair olduğu kadar kamusal hayattaki aktiviteleri hakkında da Herodotos bize bilgiler sunar. Herodotos'un aktarımına göre Thales, İyonyalılara bir danışma meclisi kurmalarını önerdiği gibi aynı zamanda orduya da bir mühendis olarak destek vermiştir. Yine hayatı hakkındaki bazı kayıtlara göre Thales, matematik ve geometri alanlarında önemli bir figür olarak kabul görmüş ve bunların mühendislik alanındaki uygulamalarını gerçekleştirmiştir. Thales'in bu çalışmalarını mümkün kılan bilgileri Mısır'a yaptığı bir ziyaret esnasında öğrendiğine ilişkin bir kabul hayli yaygındır. Mısır'da felsefe ve ayrı olarak geometri çalıştığı söylenir. Geometri öğrenmek üzere Mısır'a gitmesi anlamlıdır çünkü Herodotos, geometrinin kaynağının Mısır olduğunu Yunanlılara söylemiş ve tüm Antikçağ boyunca kaleme alınan Yunan matematik tarihlerinde bu bilgiden yola çıkılmıştır. Geometrinin Mısır'da başlamasının nedeni Nil Nehri'nin düzenli olarak taşması sebebiyle suların seviyesinin yeniden ölçülmesi için doğan ihtiyaç olarak görülür. Herodotos'un aktardığı bu Nil taşkınlarını açıklamaya dair üç teori var ve Aetius, Thales'in de Nil'e ilişkin bir teorisinin bulunduğunu belirtir.<sup>217</sup> Aetius'un bu saptamasının hatalı da olabileceği söylenmektedir, ancak bu noktada asıl önemli olan Thales'in teorik ve pratik bilgeliği aynı anda aradığını ve tüm bu aktiviteleri hesaba kattığımızda Milet Okulu'nun düşünürlerini yalnızca birer doğa filozofu olarak görmenin hatalı olduğunu fark etmektir. Bunun iyi bir örneği yine

---

<sup>217</sup>G. S. Kirk ve J. E. Raven, **The Presocratic Philosophers**, (London: Cambridge University Press, 1977), s.74-82.

Herodotos'un aktardığı günün aniden geceye döndüğü, başka deyişle Thales'in güneş tutulmasını tahmin ettiği olaya dair Thales'in İyonyalılara bildiriminin hikyesidir. Diogenes Laertius, Thales'in göksel cisimleri (astroloji) ve güneş ile güneş tutulmalarını çalışan ilk kişi olduğunu düşünen Eudemus gibi kişilerin bulunduğunu söylüyor. Thales'in matematik alanındaki çalışmalarına ilişkin daha fazla bilgi elimizde bulunmaktadır. Bir piramidin gölgesinden istifade ederek piramidin boyunu ve ayrıca eş üçgenlere dair bir teoriden yola çıkarak gemilerin denizden kıyıya kadarki mesafelerini ölçtüğü belirtiliyor. Bu gibi faaliyetleri vesilesiyle Thales, çeşitli pratik amaçlar doğrultusunda bazı ölçüm teorileri geliştirmiş ve bu alanda şöhrete sahip olmuştur. Ancak günümüze kalan aktarımların gösterdiği kadarıyla, bu ölçüm kurallarının altında yatan geometriye ilişkin bir soyutlama çalışması gerçekleştirmediği Thales'in Kirk ve Raven tarafından söylene de Thales'in bir çember içinde dik üçgen oluşturmaya yönelik teoremi bu yöndeki bir çabanın onda mevcut olduğuna ilişkin bir işaret sayılabilir.<sup>218</sup> Göksel olaylara ilişkin yazdığı söylenen kimi kitaplardan bahsedilmektedir. Buna rağmen dönemin en büyük eser deposu olan İskenderiye Kütüphanesi'nde Thales'e ait hiçbir kitap bulunmadığı söylenmektedir. Onun yazdığı yalnızca "Star-Guide" isimli bir eserden söz edilir ancak bunun bir kopyası günümüze ulaşmamıştır.<sup>219</sup> Eski Yunanlıların ilk doğa filozofu olarak konumlandığı Thales'in hayatı hakkında bildiklerimiz bu dağınık bilgiler kadardır.

Ona ilişkin biyografilerde bahsedilen bu çalışmalar Thales'in bütünlüğü içindeki tüm yaratımının doğasındaki kökten farklı denilebilecek ögenin ne olduğunu anlamamızı tam olarak sağlamaz. Bu farklılığın altını çizebilmek için Thales'in de bir parçası olduğu söylenen Yedi Bilge'nin kimi figürlerinin deyişlerini kısaca alıntulamak gerekir. Yedi Bilge'den sayılan Priene'li Bias, "çoğu insan kötüdür", "hızlı konuşmak deliliğe işarettir",

---

<sup>218</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 83-84.

<sup>219</sup>*Ibid.*, s. 84-87.

“ihtiyatlılığı sev”; Mytilene’li Pittacus, “affetmek intikamdan iyidir”, “güç insanı gösterir”, “fırsatlarını bil” ve Sparta’lı Chilon da “öfkene hakim ol”, “imkansızı isteme”, “yasalara uy”, “birisinin talihsizliğine gülme” gibi deyişleriyle yedinci yüzyıl Yunan toplumunda ortaya çıkan etik ve politik kimi kaygıların ve arayışların bunlar gibi bilgelik sözleriyle ne şekilde yönlendirilmeye çalışıldığının iyi birer örneğini verirler.<sup>220</sup> Thales de Yedi Bilge’nin deyişlerinin dikkati çektiği aynı çalkantılı etik ve politik zeminden hareket etmekte, ancak onların tavsiye niteliğindeki bu sözlerini felsefe olarak bilinen ve dış dünya ile kurduğu ilişki açısından politik olan bir düşünsel yaratım ile bambaşka bir zeminde aşmaktadır. Bu nedenle felsefe, Thales ile birlikte en başından itibaren politik bir aygıt olarak kurulmakta ve işlevlendirilmektedir. Thales’ten günümüze kalan fragmanlar bu özel inşayı içinden anlamamızı sağlar:

1. Some claim that he first said souls are immortal.
2. He theorized that water was the source of all things and the world was animate and full of deities.
3. Thales of Miletus declared that the principle of all things was water. For he says from water come all things and into water do all things decompose. He infers this first from the fact that the seed of all animals is a principle which is moist, this it is plausible that the totality has its origins from the moist; second, that all plants are nourished and bear fruit from moisture, but when they are deprived of it they wither; third, that the very fire of the sun and the heavenly bodies is fed by exhalations of waters, as is the world itself.
4. From it (water) come earthquakes, windstorms and the motions of the stars.
5. Thales says the stars are earthy but they have fire in them.
6. And things of the world travel and flow as they are carried around by the nature of the first agent of their coming to be. And this is god, who has neither beginning nor end.
7. Thales too understood the soul to be a source of motion, since he said the lodestone has a soul because it moves iron.

---

<sup>220</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Seven\\_Sages\\_of\\_Greece](https://en.wikipedia.org/wiki/Seven_Sages_of_Greece), Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2016.

8. Some say the soul is mixed in the totality, this is perhaps the reason Thales thought all things are full of gods.

9. For Thales of Miletus, who first inquired about such things, said water is the source of all things, and god is that mind which formed all things from water.

10. Thales says that God is the mind of the world, and the totality is at once animate and full of deities. And a divine power pervades the elemental moisture and moves it.<sup>221222</sup>

Geçerken belirtilmesi gereken önemli bir husus, presokratik felsefe incelenirken metin seçimi konusunda izlenecek yöntemin ne olması gerektiğine dair açıklamadır. Presokratik düşünürlerin fragmanları ve dönemin diğer yazarlarının onlara ilişkin kaleme aldıkları göndermeler bazen birkaç kaynağın aynı fragmanı ve göndermeyi küçük ifade değişiklikleriyle aktardığı tekrarlı bir külliyatı oluşturur. Bu nedenle anlamda bir kayma veya değişme yaratmadığı takdirde bu tekrar eden fragmanların ve göndermelerin bütünü üstünden tek tek geçmek gerekli değildir. Burada presokratiklerin felsefi yaratımlarını içeren asgari sayıdaki fragman ve gönderme metin içinde listelenecek, filozofların hayatlarına dair aktarımlar ise gerek görüldükçe, halihazırda Thales'e ilişkin olduğu gibi, metin analizinden önce düşünürü tanıtmak amacıyla bir biyografi formatında anlatılacaktır. Dolayısıyla yukarıda listelenen alıntılar Thales'in felsefi üretimine ilişkin yapılan göndermelerin bütünü değil, eksiksiz bir özeti olarak görülebilir.

---

<sup>221</sup>Daniel Graham, **The Texts of Early Greek Philosophy**, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010),s. 29-35.

<sup>222</sup>Platon öncesi Eski Yunan felsefesi külliyatının Türkçeye tam bir aktarımı bulunmadığından dolayı presokratiklerin külliyatı incelenirken herhangi bir anlam kaybına neden olmamak üzere metin içinde fragmanların ve göndermelerin İngilizce çevirileri kullanılmıştır. Ancak fragmanların ve göndermelerin orijinal dilleri olan Eski Yunanca ve Latince'den herhangi bir modern dile aktarımının bu dillerin anlam hinterlandını tam olarak yansıtamaması nedeniyle fragmanlar ve göndermeler Eski Yunanca ve Latince orijinalleriyle kıyaslanarak yorumlanmıştır. Fragmanların başına yerleştirilen numaralar hiçbir presokratik felsefe antolojisinden alınma değildir. Metin içinde fragmanlara yapılacak göndermeleri kolaylaştırmak amacıyla tarafımızca verilmiştir. Fragmanlar ve göndermeler aksi belirtilmedikçe Daniel Graham'ın presokratik felsefe antolojisinden doğrudan aktarılmıştır.

Bu durumda birkaç cümlede toplanabilen Thales'in düşüncelerinin bize iletlediği şey tam olarak nedir? Bu soruyu yanıtlamak Thales'in varolanın tabiatına ilişkin ileri sürdüğü bazı saptamaları anlamlandırmaktan önce bu saptamalara imkan veren düşünsel ön işlemleri ve kabulleri açıklamakla başlayabilir. Eski Yunan toplumunun polis'in tam olarak ortaya çıkmasıyla birlikte girdiği yeni toplumsal çokseslilik rejimi, Thales açısından filozof figürünün bu halihazırdaki ses dağılımına karşı kendi lehine yeni bir dağılımı kurmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, her ne kadar kendi yaptığı işe bir isim verme konusunda Thales sessiz kalsa dahi, filozof öncelikle insana dair bir kapasiteler ve işlemler bütünüdür kendisinde toplandığı ve tezahür ettiği bir yeni sima olarak devreye girer ve felsefe de bu yeni simanın etkinliğinin adından başka bir şey değildir. Filozof, kendi çağdaşı olan Yunan düşünce sahnesinin diğer simaları sanatçı, devlet adamı ve kahinden farklı olarak şeyleri asıl oldukları şey üzerinden düşünmeye çalışır. Başka deyişle, filozof için şeylerin bir hakikati vardır ve bu hakikat anlaşılabilir. Bu tavırda felsefi faaliyetin başlangıç eylemini bulmak mümkündür: Felsefe, dünyayı olur görüldüğü haliyle değil, aslen olduğu şekliyle anlamayı dener ve bu nedenle, felsefenin ilk işlemi bir olumsuzlamadır. Olumsuz, yeni bir inşaya imkan veren bir olanak olarak felsefi hareketi başlatır. Olumsuzlama hakikat için atılmış ilk adım olduğu için filozofun bu başlangıç eylemine eşlik eden iki belirgin varsayım vardır. Filozof, henüz bilmediği hakikat için bir adım attığına göre öncelikle hakikati ve kendisini bunu anlamaya muktedir saydığı içinse hakikatin anlaşılabilirliğini varsayar. Halbuki bunlara ek olarak filozofun varsaydığı bir de gizli ön kabul vardır denilebilir. Bu da, anlaşılabilir olabilmesi için, varsayılan hakikatin hakikat olduğu ölçüde kendisiyle tutarlı olmasıdır. Hakikat kendisiyle tutarlı olmadığı takdirde varlığa ilişkin bir açıklama geliştirmek mümkün olamaz ve varlık bir düzeni meydana getiren bir oluş olarak temellük edemez. Dolayısıyla filozof için en az hakikati varsaymak kadar önemli bir diğer varsayım da bu hakikate onu açığa çıkarmadan önce yakıştırdığı

onun kendisiyle tutarlılığı niteliğidir. Felsefenin Bir'e ve Bir'in birliğine ilişkin bir söylem oluşu buradan anlam kazanır.

Thales'in her şeyin kaynağının su olduğunu söyleyen ikinci ve şeylerin bu sudan neden geldiği ve nasıl işledikleri hakkındaki üçüncü ve dördüncü fragmanları bu söylenenleri içeriklendirir. Buna göre, Thales için her şeyin kaynağı sudur, her şey sudan gelir, her şey suya geri döner ve suda bozunur. Kaynak olarak çevrilen kelimenin aslı “ἀρχή”dir ve bu kelime yönetici, önderlik eden gibi anlamlar taşır.<sup>223</sup> Eski Yunan askeri teşkilatındaki yüksek düzey kumandanların rütbesine karşılık gelir bu kelime aynı zamanda. Thales suyu her şeyin çıkış ve dönüş yeri, bir önder prensip diye tanımlayarak varlığın hakikatinin anlaşılabilir olduğunu gösteren ve kendiyi tutarlı bir prensibin bilgisini ileri sürer. Bu her şeyin olur görüldüğü halinden başka bir şey olduğuna dair net bir saptamadır ve bu nedenle olumsuzun hareketiyle başlayıp bizi yeni bir tür bilmeye taşır. Bu bilme felsefi bilmenin ta kendisidir ve filozof da bu bilmeyi öneren ve sürdüren kişi olarak bu yeni bilmede varlığın hakikatini yeniden kurar.

Felsefenin başlangıç anı olan olumsuzlamanın hakikat yönündeki hareketini koşullandıran bu üç varsayım felsefeye bir çifte doğrulama görevini yükler. Bunların ilki felsefe tarafından doğruluk mefhumunun ta kendisinin yaratılmasına ilişkindir. Felsefe dünyaya ve aynı zamanda giderek daha çok bireysel ve toplumsal varoluşa ilişkin tespitler ileri sürdükçe bu tespitlerin bu dünyalar hakkındaki doğru tespitler olduğunu gösterebilmek ve ispat edebilmek amacıyla doğruluğun ne olduğunu tanımlamakla sorumludur. İkinci olarak ise, bu doğruluk fikrini ve ihtimalini onu henüz keşfetmeden önce varsaymasını sağlayan hakikat ve hakikatin kendisiyle tutarlı olduğu ve bizim tarafımızdan bunun anlaşılacağı

---

<sup>223</sup>Robert Beekes, **Etymological Dictionary of Greek**, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009),s. 145.

varsayımlarına geri dönerek felsefenin yarattığı doğruluk mefhumu üzerinden bu varsayımları doğrulaması gerekir. Bu nedenle ortada birbiriyle çok yakından alakalı çifte bir doğrulama görevi vardır ve felsefeye kendi çağdaşı olan düşünme biçimlerinden büsbütün farklı nitelikteki karakterini kazandıran onun bu göreve yönelik sadakatidir denilebilir. Söz konusu göreve sadakat üzerinden felsefe bizi Eski Yunan toplumundaki işlevine getirecek olan beş adet özelliğini kazanır: Bunlar felsefenin bir genel aksiyomatik oluşu, onun tamamlanmamışlığı, bir formalizasyon çabası oluşu, bir evrensel dil yaratımına yönelik bir logo-loji oluşu ve yeniden dağıtıcı işlevidir.

Thales açısından bu çifte doğrulama görevine yönelik farkındalık ve çaba onun üçüncü ve yedinci fragmanlarında ifadesini bulmaktadır. Thales şeylerin anlaşılabilir ve kendiyle tutarlı bir hakikati olduğunu varsaymasının ardından dönüp şeylerin kendilerine aslen oldukları şeyi anlamak üzere baktığında onların su olduğunu söyler ve bunu şeylerin olma biçiminden yola çıkarak bulduğunu üçüncü fragmanında görürüz. Hayvanların tamamının oluş prensibi nemli olan döl ve bitkilerin tamamının da beslenme ve meyve verme yolu da sulanma olduğuna göre canlılığın ve varolmanın temel prensibi de su olmalıdır Thales için. Bu kapsamda doğruluk, şeylerin bir bütün olarak olma biçimlerini bir arada kavrayan tespitin bu biçimle, yani söylenenin olanla arasındaki uygunluk ve kapsama ilişkisi olarak tanımlanmaktadır. Ancak buradaki doğruluk tanımlaması geriye dönük de çalışarak çifte doğrulamanın ikinci ayağını da gerçekleştirir çünkü şeylerin nemlilik esasından yola çıkılarak su tarafından yönetildiğini söylemek, aynı zamanda şeylerin kendilerinden onlara tekrar bakışı koşullandıran üç varsayımın doğrulanmasına dönmek demektir. Şeylerin oluş şekline ilişkin yapılan tespitin bu şekilde uygunluğu olarak tanımlanan doğruluk, tam da şeylerin aslen su tarafından yönetildiği saptamasına doğruluk değerini kazandırarak



şeylerin kendiyile tutarlı ve anlaşılabilir bir hakikati olduğu varsayımlarına da doğruluklarını verir.

Buradan felsefenin beş özelliğinin detaylandırılmasına dönülürse, felsefe, tanımlandığı şekliyle çifte doğrulama görevini kabul ettiğı ve üstlendiğı ölçüde bir genel aksiyomatiktir çünkü kendisinin bir varsayımlar bütünü olarak kuruluşunu bu görevi benimsediğı ölçüde tanır ve bu bütüne geri dönüşlü olarak düşündükçe ve yarattıkça kuruluşundaki plastisiteyi açığa çıkarır. Doğrulamanın bir ayağı bu varsayımları doğrulamaktan geçtiğı için felsefede kendi üstüne kapanan ve kendiyile hesaplaşan bir uğraş mevcuttur ve söz konusu üç varsayımdan hareketle kurulan doğruluk mefhumu tam da bu varsayımları da kendi altında doğrulayacak ölçüde onları aşabildiğinden dolayı felsefe, kendisini hakikatin hizmetine verme ancak aynı zamanda onu kuran konumda olmanın paradoksuna sıkışır. Başka deyişle, dışsal bir doğrulayıcının eksikliği, felsefeyi araştırdığını kurarken kurduğı şey üzerinden araştırdığını tanımanın yarattığı daimi belirsizlikten azade kılabilcek bir merciinin olmadığına dikkati çeker. Dolayısıyla felsefe sürekli yeniden kuruluşu içindeki bir genel aksiyomatiktir, ancak bu zorunlu olarak olumsuz bir düşünce ve yaşam deneyimini ima etmez.

Felsefenin bu niteliğinden ileri gelen bir diğer özelliğı onun tamamlanmamışlığıdır. Bir genel aksiyomatik olduğı müddetçe felsefe onu meydana getiren varsayımlardan bir ya da birkaçının değiştirilmesi yoluyla kendini başka bir hakikat hareketi içinde bulabilir. Felsefenin kuruluşundaki varsayımların onlardan hareketle kurulan doğruluk mefhumu tarafından sınanarak yerli yerine oturtulması bu varsayımların doğruluğunu mutlak suretle güvenceye almadığından dolayı onların değiştirilebilirliği açık uçlu olarak kalmakta ve felsefeye kendine biçtiğı amaç yolunda içten bir sınır çekmektedir. Bu durum felsefeyi

kendi tamamlanışına gitmeyen bir hareket olarak konumlandırmaya yol açar. Felsefe kendi sonunu ancak kendisinin belirli bir pratiği içinde bilebilir ancak kendisinin nihai bir sonunu ya da sonlanışını göremez. Bu onun tamamlanmamışlığıdır. Başka bir biçimde söylenirse, bir felsefi yaratı kendisinin kuruluşundaki plastisiteyi ilga edebilecek bir öz-doğrulamayı ortaya koyamayacak durumdadır ve bu nedenle bu plastisite onun için bir boşluk olarak kalır.

Felsefe dünyayı olur görüldüğü şekliyle değil de aslen olduğu şekliyle anlamaya yönelik olumsuzlamadan başlayan bir hakikat hareketi olarak en temelde biçimlerle ilgilenir çünkü şeyler şeyliklerini olma biçimlerinde gösterir. Biçimlere yönelik bu felsefi görme direkt olarak çifte doğrulama görevi ve felsefenin önceden açıklanmış iki özelliğiyle alakalıdır. Öncelikle doğruluk ve doğrulama bir biçim/form sorusudur. Felsefe, önceden anlatıldığı şekilde, doğrunun doğruluğunu doğruluk mefhumunu doğrulayarak idrak eder. Bu nedenle doğruluğun üretimi ve doğrulama felsefe bünyesinde bir form sorusu olarak işler. Bu işlem genel aksiyomatiğin tamamlanmamışlığı içerisinde karşılığını bulmaktadır ve felsefe kendi kuruluşuna dönüşlü olarak düşündüğünde bu tamamlanışa gitmeyen aksiyomatiğin biçimi haricinde bir şey görmez ve dış dünyaya dönmeden önce yine ancak bu biçim ile hesaplaşabilir. Dolayısıyla felsefe kendisini, kendisi üzerinden dış dünyayı ve dış dünya üzerinden de yine kendini tarttığı her vakit kendini ve alemi biçimsel bütünlüğü içinde görür. Onun bakışı tam da bu oluş biçimlerini birliği içinde yakalama ve bu birliğe hakikat adına kendiliğini yeniden verme denemesidir. Felsefe böylece bir formalizasyon çabası olarak varolmaktadır.

Formelleştirme yoluyla varlık olarak varlığın ve toplumsal ile bireysel varoluşların oluş ve işleyiş biçimlerini anlamaya yönelik kaygısı felsefeye kendine kadar görülmemiş bir

düşünsel ve yaşamsal yaratımı ortaya çıkarma kapasitesini yükler. Doğrulamanın formalizasyonunu izleyen bu formelleştirme üzerinden felsefe ilk defa bir evrensel dili kurmaya atılır. Felsefe kendilikleri içindeki dolaylımsız formları ve formların bizim tarafımızdan görülme ve tecrübe edilme formlarını araştırarak aslında varlık ile düşünme arasındaki ilişkiyi açığa çıkartmayı dener. Aynı zamanda felsefi yaratım doğal olarak bu ilişkinin dile getirilmesi demek olduğundan dolayı felsefe, dilin aracılığında gerçekleştiği biçimiyle varlık-düşünme-dil üçgenini bunların her birinin bir ötekiyle ilişkilendirme formunu kavrayarak kurmak anlamına gelir. Bu sebeple felsefe bir logo-loji denemesidir. Başka deyişle, kendiyle tutarlı olarak bir düzeni meydana getirdiği varsayılan kavranılabilir nitelikteki varlığa dair hakikat olan logos ile onun bizim tarafımızdan kavranabilmesinin yolu olan düşünmenin doğru biçimi olarak mantığın (logic) birbirinde yansıyan mütakabiliyetin formuna ve onun sınırına yönelik bir inşayı felsefe ortaya çıkarır. Onun başlıca amacı bu inşayı kurarak bu yapıttan itibaren yaşam sorusuna dönmektir denilebilir. Dolayısıyla felsefe bir logo-loji olarak evrensel bir dili, yani formların formuna dair bir açıklamayı yaratmayı dener.

Thales'in çifte doğrulama hamlesi üzerinden felsefenin başlangıç varsayımlarına geri dönerek bu varsayımları doğrulaması bir genel aksiyomatik olarak bu etkinliği düşündüğünü ve sürdürdüğünü gösterirken, dördüncü fragmanda söylendiği şekliyle, her şeyin temel prensibi olan sudan depremlerin, fırtınaların ve yıldızların hareketlerinin kaynaklanması, filozofun suyu, yani alemin maddi prensibini formun formunu düşünmek üzere bir varlık grameri olarak seferber ettiğini belirtmektedir. Felsefe için ve bu kapsamda Thales için önemli olan varlığı bir ilişki olarak kavrayarak görünür mevcut formların asıl formunu düşüncede görebilmemizdir. Formun formunun yapısına ve hareketine ilişkin açıklama bunu hedeflemektedir ve altıncı fragmanın ilk cümlesinde belirtildiği gibi, tüm

şeylerin tek bir prensip aracılığıyla taşındığına yönelik bildirim formun formundaki birliği güvenceye alarak varlığa dair evrensel bir dil kurma hedefindeki felsefi bilmenin önünü açar. Bu noktada Thales bu bilmeyi mümkün kılan logo-lojiyi de tanımlamaya yönelir. Her şey sudan gelip suya döndüğünden dolayı bütün alem aslında kendi hareketi içindeki suyun bir bedenlenmesi olarak düşünülmektedir ve bu nedenle su, başlangıçsız ve sonsuz bir prensip niteliğindedir. Altıncı fragmanın ikinci yarısındaki suyu tanrı olmakla eşleştiren ifade de varlığın grameri olan suya yüklenmiş bu niteliği görebiliriz. İkinci fragman ise tüm dünyanın canlı olduğunu ve tanrılarla dolu olduğunu belirterek maddi prensibin aleme canını veren canlı bir nitelik olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Bu nedenle ölümsüz olan su gibi onun bedenlenmesi konumundaki her şey de, birinci fragmanda belirtildiği gibi, aynı ölümsüzlükten pay almış durumdadırlar. Mıknatısın demiri hareketlendirmesi nedeniyle bir cana sahip olduğunu söyleyen yedinci fragman, Thales için ölümsüz ve canlı maddi prensip olarak formun formu niteliğindeki varlığın grameri suyun tüm aleme içkin bir güç olarak var olduğunu belirtmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Thales, bütün alemi Bir'in birliğinde düşünme çabasını uç sınırına taşımakta ve nesnelere arasında net bir ayrıma gitmeksizin tümünü aynı ölümsüzün birer türevi olarak görmektedir denilebilir. Buradan çıkan sonuç, felsefi etkinliği yürüten insanın da suyun bir bedenlenmesi olarak ölümsüz ve canlı prensibi kendi canının payında taşınması ve bu bağlamda bütüne karışmış halde bulunmasıdır. Sekizinci fragmanda geçen canın bütünlüğe karıştığı yönündeki tespit bunu göstermektedir. Sonuç olarak denilebilir ki, Thales, canın ona can vereni düşünüp onu formun formu olarak görebilmesini sağlayan bir paydaşlık ilişkisini tesis ederek düşünme ile varlık ilişkisini ve bu ekseninde logo-lojisini kurmuştur. Böylece felsefi etkinlik, şeylerin oluş şekliyle bu şekle uygun düşen söz arasındaki özdeşlik diye tanımlanan doğruluk tanımını üretmeyi mümkün kılan bağıntıyı temellendirerek doğrulamanın formalizasyonunu tamamlamıştır.

Kavranılabilirliği içinde görülen kendiyle tutarlı bir hakikatin varlığının varsayılmasından başlayarak bir tamamlanışa gidemediği halde logo-lojik bir evrensel dili yaratma yoluyla doğrulamanın ve dünyanın formalizasyonunu ortaya çıkaran bu faaliyetin Eski Yunan toplumundaki işlevi tam olarak nedir? Bu soru bizi felsefenin sıralanan beş özelliğinin sonuncusuna, yani onun yeniden dağıtımcı işlevine getirir. Bu işlev doğal olarak onun varlık sebebidir de aynı zamanda. M.Ö. 8. yüzyılın ortası gibi Eski Yunan coğrafyasında polis'in ortaya çıkmasıyla birlikte, daha önce belirtildiği gibi, bu coğrafyada yeni bir toplumsal polifoni meydana gelir ve bu polifoniyi oluşturan tarafların siyasi nüfuzlarının tarihsel süreç içinde kayda değer bir ivmeyle değişmesi sonucu o güne kadarki yerleşik güç ilişkileri aşılır. Bu durum, sürekli yeniden oluşum halindeki yeni güç ilişkilerinin kişisel ve toplumsal varoluş alanlarını etkilediği ölçüde o güç ilişkilerinin dayandığı yeni doğruluk ve yasallık mefhumlarının sorgulanması ihtiyacını doğurur çünkü her türlü doğruluk ve yasallık iddiası asıl doğrulayıcı ve asıl yasakoyucu merciinin bilinmesi halinde anlam kazanabilir. Geçen bölümde özetlendiği gibi, Eski Yunan medeniyetinin tiranlık ile demokrasi arasında gidip gelen toplumsal tarihinde politik planda üretilen doğruluk ve yasallığın dönemin insanları gözünde kolektif bir iyiyi daimi olarak gerçekleştiremediği yönündeki bir eleştiriyi canlı tuttuğu aşikardır. Dolayısıyla yalnızca asıl doğrulayıcı ve yasakoyucu merciinin açığa çıkartılması kişisel ve toplumsal varoluş alanlarını hakikat yönünde ıslah edebilmeyi sağlar. Bu nedenle felsefe, olur görünenin karşısına aslen olanı çıkartarak başlattığı olumsuzlama üzerinden gerçekleşen hakikat hareketi ile yerleşik doğrulama biçimlerini ve yasanın dolayımını aşmayı hedefler. Felsefe bilinç düzeyinde toplumsal tarihte tecrübe edilen doğruluk ve yasallık dolayımını dolayimsız araştırma üzerinden aşındırıp mevcut güç ilişkilerinde somutlanan biçimiyle yetki dağılımını yetkilerin asıl taşıyıcılarına iade ederek bir yeniden dağıtımcı işlevi yerine getirmeye

çabalar. Dünya ile kurduğu ilişki açısından felsefe bu sebeple en başından beri reaktif, hatta politiktir denilebilir. Felsefenin tasvir edildiği şekliyle doğrulamanın ve varlığının formalizasyonunu ortaya koyma yolunda logo-lojik bir evrensel dil yaratma çabası onun yeniden dağıtımcı siyasi etkinliğinin ve müdahalesinin biçimidir. Başka deyişle, felsefi pratik açısından düşünme, insanın kendine çekilerek gerçekleştirdiği bir etkinlik olmak yerine, tam tersine, tarihe bir müdahale olarak ortaya çıkan politik bir çabadır.

Bu kapsamda felsefe, mevcut yetki dağılımına karşıyenden dağıtımcı işlevini gerçekleştirebilmek ve dolayımızın araştırılması üzerinden öğrendiği asıl doğruluk ve yasallık mefhumlarını halihazırdakilere karşı savunmak üzere Eski Yunan'ın toplumsal polifonisinde iki düzeyde bir yeniden dağıtıma yönelir. Bunların ilki, önceden belirtildiği gibi, felsefenin içine doğduğu dünyadaki hakikat iddialarına karşı kendisi lehine ve kendisinin hakikiliğini güvenceye almak için mevcut seslerin arasında kendine yer açmak üzerinedir. Felsefe burada kendisinin de artık aralarına katıldığı seslerin bastırılması ve yeniden dağıtılması işini gerçekleştirir. İkinci olarak, ortaya çıkardığı varlık-düşünme-dil üçgeninin analiziyle vardığı asıl doğrulayıcı ve yasakoyucu merciinin bilgisi üzerinden felsefe, toplumsal gruplar üzerinde bir yeni yetki dağılımını ileri sürer. Böylece felsefi pratik onu gerçekleştiren kişi açısından gerek kişisel gerekse toplumsal alanlara dair bir eğitim olarak tecrübe edilir. Felsefenin yeniden dağıtımcı işlevi onun bir düşünme ve yaşam eğitimi olmasıyla tamamlanır, çünkü felsefi düşünmenin bir siyasi müdahale biçimi olması nedeniyle aslında felsefe düşünme ile yaşam arasında bir ayrımı varsaymaz ve üretmez ve bizi bu ikisinin birliğinin tecrübesine çağırır.

Felsefi pratik yeniden dağıtımcı işlevin bu iki düzeyini eşzamanlı olarak gerçekleştirir. Başka deyişle, doğrulamanın formalizasyonu üzerinde gerçekleşen yaşam sorusuna açılan

evrensel bir dil yaratma çabası hem felsefenin lehine mevcut seslerin hem de onların taşıyıcısı olan toplumsal grupların yetki alanlarının dağılımını yeniden düzenler. Çalışmamız açısından elzem olan, felsefenin işte bu etkinliğini nasıl gerçekleştirdiğini görebilmekten geçmektedir. Bunu anlayabilmek üzere felsefenin kendi çağdaşı olan ve onun işlem alanına denk düşen yaratımlarla olan ilişkisine bakmak gerekir. Eski Yunan medeniyetinde felsefeyle çağdaş ve ondan önce ortaya çıktıklarından dolayı ona rakip denilebilecek biri dinsel, öteki ise toplumsal gelenekten gelme iki doğrulama biçimi mevcuttur denilebilir. Bunlardan ilki *doğrulamanın kehanet modelini* oluşturur. İkincisi ise polis'in kurulması ve gelişmesiyle birlikte Eski Yunan'da ortaya çıkan *doğrulayıcı retorik aygıttır*. Felsefi faaliyetin farklılığını anlamak üzere sırayla bu iki modelin de ele alınması önemlidir.

En kısa şekilde ifade edilirse, doğrulamanın kehanet modeli Eski Yunan'daki mitik gelenekten ileri gelme doğrulama biçimine verdiğimiz addır. Kehanet Eski Yunan toplumunda hayli yaygın olan ve bağırsak, yıldız ve kurban falları gibi gündelik şekilleri olan bir uygulamadır. Bunların yanı sıra Delphi'deki Apollon Tapınağı'nda bulunan Pythia unvanlı rahibenin en bilindik örneği olduğu bir başka kehanet biçimi daha vardır ve bu tür kehanet kurumları M.Ö. 8. yüzyılın ortasından başlayarak polis'in gelişimiyle birlikte giderek daha çok toplumsal prestij sahibi olmuşlardır.<sup>224</sup> Kehanet uygulamaları mitik gelenek ile çok sıkı ilişki içinde gerçekleşir ve Pythia örneğinde görüldüğü gibi kahinin tanrılar tarafından özel bir yetenek ile donatıldığına yönelik bir anlayış yer alır. Ancak bu söylenenler kehanetin neden bir doğrulama modeli olarak görüldüğüne henüz açıklık getirmez. Bunu anlayabilmek için öncelikle Eski Yunan'daki mitik geleneği ve dolayısıyla Yunan din tarihini ana hatlarıyla tanımak gereklidir.

---

<sup>224</sup>Walter Burkert, **Yunan Kültüründe Yakınoğu Etkileri**, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012),s. 57-66.

Günümüzde Minos Uygarlığı'ndan Roma dönemi Yunanistan'ına kadar gelişen tarihiyle Eski Yunan dininin tarihini anlayabilmemizi sağlayan iki büyük veri kaynağı bulunmaktadır. Bunların ilki özellikle de Eski Yunan tarihinin erken dönemlerine ışık tutan yegane kaynak olması sebebiyle önemi çok kritik olan arkeolojik verilerdir; ikincisi ise, günümüze dek kalan Eski Yunan yazılı külliyyatının konu ile ilgili sayılabilecek tüm parçalarıdır. Bu iki kaynak birbirine referansla değerlendirildiği takdirde daha tam bir kavrayışı mümkün kılmaktadırlar. Minos Uygarlığı'nın çift yüzlü balta dini olarak isimlendirilen dinsel anlayıştan Eski Yunan tarihinin Karanlık Çağ'dan başlayıp Helenistik Dönemi'nin sonuna kadar geçen evresinde karşımıza çıkan dinsel pratiklere bir bütün olarak baktığımızda dikkat çekici bir nokta, bir deniz uygarlığının dinsel yaratımının zamanla Hint-Avrupa dinsel ideolojisi ile girdiği melezleşmenin açığa çıkardığı yeniden yorumlama ve düzenleme faaliyeti ve bunun sürekliliğidir.<sup>225</sup> Bu nedenle Yunan din tarihinde karşımıza çıkan tanrılar panteonunun belirli dönemlerde ciddi farklar içerecek şekilde yeniden düzenlendiğini ve tanrılar arasındaki güç ilişkilerinin yer değiştirebildiğini görmekteyiz. Bunun en açık örneklerinden biri tanrılarının önderi olarak kabul gören Zeus'un erken dönem Yunan dininde hiçbir yeri olmamasına rağmen Dor yayılmasının ardından gökleri yöneten tanrının babası Kronos'un, yani zamanın göklere düzen veren Kral Zeus tarafından tahtından edilmesi ve yeni bir çağın kurucusu olmasıdır.<sup>226</sup> Zeus, Hint-Avrupa dinlerinin üç işlev ideolojisinin Eski Yunan coğrafyasına sızmasıyla birlikte mitik geleneğin yaşadığı melezleşme ve yeniden düzenlenmenin bu dönemin toplumsal tarihiyle ilişki içinde ortaya çıkardığı sonuçlardan biridir ve aynı durum tüm tanrılar panteonunu içerecek şekilde genelleştirilebilir. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde Eski Yunan dinine doğrudan erişim sunduğu kabul edilen M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllardan kalma

---

<sup>225</sup>Nillson, *op. cit.*, s 9-17.

<sup>226</sup>Hesiodos, **İşler ve Günler – Tanruların Doğuşu**, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), s. 60.



Homeros ve Hesiodos'un külliyatlarının sadece Yunan dininin belirli bir evresinden başlayarak bize bu dinsel geleneği tanıtılabildiği unutulmamalıdır. Bu külliyatlar söz konusu yeniden düzenlemeyi hem içeren hem de üreten kaynaklar olduklarından dolayı bir sürecin ürünleridir ve bu anlamda çok kritik olmalarına rağmen yalnız değildir. Bu külliyatlar bir kısmı Homeros'un çağdaşı da olan ve ondan sonra gelen günümüze fragmanları kalmış diğer epik şiirler, en eskisi M.Ö. 7. yüzyılda yazılmış ve zamanla tamamlanmış Homerik İlahiler, Orfik İlahiler ve Orfik Altın Tabletler, M.Ö. 6. yüzyıldan başlayıp 4. yüzyılın sonlarına dek süren trajedi şiirleri ve Apollodorus gibi geç dönem mit derlemecilerinin eserleri başta olmak üzere çeşitli eserlerle birlikte bir dinsel geleneği yeniden düzenlenişi içinde günümüze aktarır. Dolayısıyla Eski Yunan dinini homojen bir bütün olarak görmek bir yanılgıdır ve her ne kadar Homeros ve Hesiodos bu medeniyet tarafından olağanüstü bir saygı ve kabul görse de onların eserlerinde ifadesini bulmuş mitik gelenek de Yunan dininin Arkaik Çağ'dan başlayan döneminin resmi devlet dinini oluşturan bir yüzünü temellendirmektedir. Halbuki Eski Yunan dininde resmi devlet dinine indirgenemeyecek bir gizemci gelenek de bulunmaktadır. En yaygınları Eleusis, Orpheus, Mithra ve Isis kültleri olmak üzere ezoterik denilebilecek ve ölümden sonraki hayatın belirsizliğine karşı girilmiş bir kendini yenileme denemesi olarak nitelenebilecek bir kültür topluluğu da Yunan dinsel tarihinin özel önemdeki bir bölümünü oluşturur.<sup>227</sup> Bunlar kimi mitik figürlerin resmi panteondaki yerini yeniden yorumlayarak düşünülen dinsel pratiklerdir ve dolayısıyla devlet dininin ritüelistik düzeninden kaçarak varolurlar. Ayrıca Eski Yunan toplumunun yerleşik güç ilişkilerinden memnun olmayan kadınların kendi aralarında oluşturdukları ve yine resmi devlet dininden kaçış üzerinden meydana getirilen kimi kültürler de bu dinsel mozaiği çeşitlendirir. Sonuç olarak kendi içinde homojen olmayan bir toplam olarak Eski Yunan dini ve mitik geleneği yine de bu çeşitliliğe rağmen ortak bir özelliği

---

<sup>227</sup>Walter Burkert, **İlkçağ Gizem Tapıları**, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999), s. 11-30.

barındırır. Bu özellik dinsel pratik ile onun anlamını tamamlayan dinsel vaadin gerçekleşmesi arasında yer alan doğrulama biçiminin ta kendisinden başka bir şey değildir. Gerek devlet dininin ritüelistik pratikleri gerekse Yunan gizemciliğinin günümüze kalmış temel metinlerinden anlaşılan özellikleri bize dinsel pratiğe içkin bir kehanet modelini göstermektedir. Buna göre mitik gelenek pratik ile vaat arasındaki bir ayrımın üzerinden kendini gerçekleştirir. İnsanlar ile kutsal arasında yer alan ilişki hem Homeros ve Hesiodos'un yazılarında hem de Orfik Altın Tabletler gibi metinlerde kutsalın dünyevi ilişkilere müdahale kapasitesi üzerinden düşünülmektedir. Bu yolla kutsal insani dünyanın düzeni denilebilecek şeyi hem tehdit etme hem de sahiplenme ve ödüllendirme yetkilerine aynı anda sahip olabilmektedir. Tapınak ritüelleri ve kurban törenleri gibi kamusal dinsel pratikler bir polis'in kendi düzenini temin eden kurucu tanrısına/tanrıçasına olan güvenini yeniden gösterme eylemleri olduğu kadar aynı zamanda bir tehdidi savuşturmaya yönelik tedbirler ve aynı dinde buluşmuş bir topluluğun birlik duygusunu pekiştiren ideolojik müdahalelerdir de. Dolayısıyla mitik gelenekten kaynağını alan dinsel pratik kutsal ile dünyevi arasına getirilmiş bir ayrımın farklı tipteki sonuçlarının bütününe karşı yapılan bir eylemdir. Bu nedenle gerek inanç duygusundan hareket eden, gerekse kutsalın keyfiyetine karşı duyulan kaygıdan yola çıkan herhangi bir dinsel pratik doğruluk değerini ancak kutsalın vaadi tamamlandığında kazanır fakat bu vaadin tamamlanışa ermesi zorunlu olmadığından dolayı dinsel pratikteki o pratiğe temel veren dünya görüşünün ve belirli bir pratiğin ta kendisinin doğruluk değeri sorunlu kalmaya mecbur olmaktadır. Eski Yunan dünyasında kehanet, dinsel pratik ile vaadin birliğini güvenceye alarak o birliği güvenceye aldıkça ikisi arasındaki ayrıma ışık tuttuğundan dolayı tam da bu sorunu kutsalın doğruluk değerinin pekiştirilmesi yönünde çözer görünen bir modeldir ve bu sebeple doğrulamanın kehanet modelinden bahsetmek mümkündür. Bir örnek bunu belgelemeye yeterli görünmektedir. M.Ö. 403 yılında Peloponesos Savaşı'nın Spartalı fatihlerinden Lysander

Delphi Kahini tarafından dikkatli olmaya çağrılır. Kehanet, dünyada doğmuş bir dragonun (yılanın) kendisinin peşinden geldiğini söyler. Lysander, M.Ö. 395 senesinde kalkanında yılan resmi çizili Neachorus isimli biri tarafından arkasından bıçaklanarak öldürülür. Günümüze Eski Yunan'dan kalan diğer kehanet örnekleri de benzer bir yapıyı arz eder.<sup>228</sup> Lysander hakkında yapılan bu kehanetin gösterdiği gibi kehanet, yani dinsel vaat tamamlandığı takdirde doğruluk değerini kazanır ve dinsel pratiğe geri dönüşlü olarak anlamını kazandırır fakat bu doğruluk modeli nesnesini tanımlama ve doğruluğu mümkün kılan mercii anlama ve düzenleme konusunda bir şey yapmaz çünkü mitik gelenek anlamın baştan verilmişliğini kabul etmesine rağmen (kahin kutsal tarafından görevlendirilmiştir) anlam aslında sonuçta kendini kazanır (kahinin sözü gerçekleşir ve kehanet doğrulanır). Felsefe Eski Yunan dünyasında mitik gelenek ve onun taşıyıcıları ile hesaplaşırken mitleri ve onların kurduğu dünya tasavvurunu çürütmek yerine aslında tam da bu doğrulama modeli ile mücadele ederek kendi lehine yeniden dağıtımını gerçekleştirmeye çabalar. Dolayısıyla felsefe için mesele, bir logo-loji üzerinden evrensel bir dil yaratarak doğrulamanın formalizasyonunu yeniden gerçekleştirirken doğrulamanın kehanet modelini iptal etmektir çünkü yalnızca bu yolla yetkiler asıl yerlerine konumlandırılabilir. Bu sebeple, felsefe doğrulamanın kehanet modelini hakikat açısından sorunlu olarak görüp kendisinin operasyon alanındaki bir rakibi olarak saymasına rağmen bu modeli karşı argümanlar ileri sürerek basitçe çürütmeyi denemekten uzak durmuştur çünkü bu yöntem, birazdan doğrulayıcı retorik aygıtı aşağıda anlatıldığında detayla gösterileceği gibi, kehanet modeline bir kendini savunma alanı bırakır. Halbuki felsefe için kendi genel aksiyomatiği haricindeki herhangi bir alandan hareket eden hiçbir hakikat söylemi geçerli olamayacağı için doğrulamanın kehanet modeline bu savunma alanının bırakılmaması gerekir. Felsefe bu nedenle kehanet modelini argümantatif olmayan bir tarzda imha etme mecburiyetiyle

---

<sup>228</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_oracular\\_statements\\_from\\_Delphi](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_oracular_statements_from_Delphi), Erişim Tarihi: 24 Mayıs 2016.

hareket ederek doğrulamanın kehanet modelini ona imkan veren ve doğrulama formu açısından sorunlu olan kutsalın içinden geçerek kutsalı diyalektik olmayan bir tarzda imha etme yoluyla iptal etmeyi dener. Böylece felsefe doğrulamanın kehanet modelini tersine çevirerek onu aşar. Bu çaba Eski Yunan dünyasındaki felsefenin bütününe hakimdir ve materyalist teolojinin aslında yalnızca Hıristiyanlığın mirası ile hesaplaşma üzerinden kutsalı onun içinden geçerek aşma yönündeki çabasının Eski Yunan felsefesinin bu konudaki mirasını görmezden geldiği yönündeki tespitimizin ispatı tam da doğrulamanın kehanet modeline karşı felsefenin doğruluğun formalizasyonu üzerinden yürüttüğü bu yeniden dağıtımcı faaliyetinden doğmaktadır.

Doğrulamayı retorik aygıt ile felsefenin ilişkisine geçilmeden önce felsefenin kendisinin çağdaşı diğer iki doğrulama modeliyle arasındaki ilişkiyi ve farkı gösterirken altının çizilmesi gereken son bir nokta bulunmaktadır. Felsefe, mitik gelenekteki anlamın baştan verilmişliği yönündeki kabule karşı kendi logo-lojik inşasını geliştirirken matematiksel hipotez olarak isimlendirilebilecek bir hipotezi kendine model alarak bu faaliyetini gerçekleştirmektedir. Matematiksel hipotez Eski Yunan medeniyetinin günümüze bıraktığı en kıymetli yaratımlardan biri olarak görülebilir. Eski Yunan'daki matematik tarihine bakıldığında onun kendisinin çağdaşı ve kendinden önce gelen matematiklerden temel farkının ispat mefhumuna başvurusunda yattığı bilinmektedir. Buna göre her ne kadar Asya matematikleri aritmetik ve geometri alanlarında kayda değer çalışmalar ortaya çıkarsalar da onların bu faaliyetleri pratik ihtiyaçlara karşılık gelen problem çözüm teknikleri olarak uygulamaları açısından önemlidir ve matematiğe saf teoriyi sokmadıkları belirtilmektedir. Halbuki Eski Yunan matematiği aynı pratik ilgileri paylaşırsa da burada aynı zamanda bir diğer uğraş, yani matematiğin alemi saf uzam ve süre olarak görerek ispatını yine matematik içinde yapacak şekilde bu uzam ve sürenin yapısını

açıklayabileceğine ilişkin hipotezi doğmuştur. Felsefe, mitik geleneğe karşı varlığın dolaylı bir açıklamasını geliştirebileceği varsayımını bu matematiksel hipotezi model olarak ileri sürmektedir ve felsefenin logo-lojik bir evrensel bir dil yaratma yolundaki bir yeniden dağıtımcı genel aksiyomatik oluşu buradan kaynaklanır. Dolayısıyla matematiksel hipotez felsefeye hem felsefenin tarihöncesini verir hem de Eski Yunan tarihinde onunla birlikte gelişir. İlk filozof olarak addedilen Thales'in aynı zamanda Eski Yunan dünyasının ilk büyük matematikçisi olarak görülmesi bu nedenle bir rastlantı değildir. Ancak bu felsefenin kendini matematik gibi bir bilim olarak kurmayı denediği anlamına gelmez. Felsefe Eski Yunan medeniyetinde bir bilim değil, bir bilgi rejimi olarak kendini gerçekleştirmektedir. Bu noktada felsefe hakkında tezimizle doğrudan ilgisi olmayan ama ayrıca değerlendirilmeyi gerektiren bir yan tez ileri sürülebilir. Felsefe M.Ö. 6. yüzyıla birlikte matematiksel hipotezi kendine model olarak kutsal diyalektik olmayan bir tarzda imha etmeye yöneldiğinde aynı toplumsal bağlamda kutsalın yeni bir tahlilini geliştiren tragedya da ortaya çıkmıştır ancak bu erken dönem tragedyalarından günümüze pek az örnek kalmıştır ve tragedyanın yüzyılı M.Ö. 5. yüzyıl olarak bilinmektedir bu nedenle. M.Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde komedyanın ortaya çıkmasıyla birlikte tragedya bir tiyatro faaliyeti olarak başatlığını yitirir ve dünya ile olan ilgileri açısından kendisinden çok farklı nitelikteki komedyanın yanında varlığını sürdürür.<sup>229</sup> Tragedya-komedyaya karşıtlığının bir anlamda M.Ö. 6. yüzyılda felsefe-tragedya ilişkisinde önceden deneyimlendiği ileri sürülebilir. Günümüzde Eski Yunan medeniyeti değerlendirilirken tragedyanın sıklıkla teorileştirildiği fakat komedyanın aynı ilgiye mazhar olamadığı dikkati çekmektedir. Halbuki komedyaya toplumsal işlevi açısından tragedya kadar kıymetli bir faaliyettir bu medeniyet için. Bu noktada kısa bir komedyaya teorisi taslağı sunulabilir. Komedyaya sahnesi izleyicileri açısından toplumdaki yerleşik güç ilişkilerinin bir an için askıya alındığı ve

---

<sup>229</sup> Özdemir Nutku, **Dünya Tiyatrosu Tarihi – Başlangıcından 19. Yüzyıl Sonuna Kadar**, (İstanbul: MitosBOYUT Yayınları, 2000),s. 32-41.

tersyüz edildiği gerçeküstü bir uzamı oluşturur. Komik olan, yani izleyici üzerinde komik etkisi yaratan unsur tam da bu tersyüz oluşla birlikte yerlerini ve yetkilerini yitirmiş kişilerin bu yeni dünyadaki belirsizlikleridir. İzleyici yerleşik güç ilişkilerinin kalıp değiştirdiği farazi bir dünyanın tuhafılığına güldükçe içinde bulunduğu gerçek dünyanın mevcut işleyişini pekiştirir çünkü komiğin kendini kurduğu bu bir anlık askıya alma ve tersyüz etme sürecinde izleyici kendinden çıkar ve kendine bu tuhafılığı deneyimledikten sonra geri döner. Başka deyişle, dünyanın değişebileceği fikri komiğin üretildiği anda izleyiciye açık olsa dahi bu öteki dünyanın tuhafılığı rahatsız edicidir ve gülmenin bitişiyle bu yeni dünyanın tuhaf deneyimi de sona erer ve yerleşik ilişkiler bir rahatsız bir rahatlamanın ardından tekrar yerine yerleşir. Komedyaya toplumsal işlevi açısından tedirginlik verici bir olumsuzlama ve olumlamadır aynı zamanda. Felsefe, komiğe ilişkin bu açıklamadan hareket edilerek değerlendirildiğinde, M.Ö. 6. yüzyılda tragedya ile olan eşzamanlı ortaya çıkışı esnasında tragedya karşısında komiğin üretimidir denilebilir. Bu felsefenin komik olduğu anlamına gelmez, ancak o toplumsal işlevi açısından komiğin yaptığı şeyi bir adım öteye taşıyarak üreten bir yeni bilgi rejimi ve düzenlemesidir. Felsefe yeniden dağıtımcı işlevini yerine getirirken, tıpkı komedyaya gibi, yerleşik güç ilişkilerini tersyüz ettiği bir rahatsız edici rahatlama ayrımını doğrulamanın formalizasyonu üzerinden üretir ve kendi izleyicisine olumsuzun bu hareketinden yola çıkan bir öteki dünya deneyimini aralar. Komedyaya bu aralanmada geriye doğru adım atıp gülmenin sonu ile kendi öteki dünya tasavvurunu sonlandırırken, felsefe bu aralanmayı hep açık tutarak komiğin etkisini daimi tutmaya çabalar çünkü onun siyasi müdahale tarzı olan formalizasyon evrenseli hedef almaktadır ve hakikate olan ilgiyle doğruluk ve yasallık iddialarını barındıran toplumsal işlevler yeniden dağıtılır. Bu açıdan bakıldığında felsefe tragedya ile baştan uyumsuz, komediyleyse akrabadır denilebilir.

Doğrulamanın kehanet modelinin yanı sıra bir diğer doğruluk ve yasallık spekülasyonunu barındıran felsefenin çağdaş doğrulama modeli, doğrulayıcı retorik aygıttır. Felsefe ilkiyle bir mücadele halinde olmasına rağmen doğrulayıcı retorik aygıt ile olan ilişkisinin biçimi daha farklıdır. Doğrulamanın bu modeli Eski Yunan tarihinde demokrasinin gelişimiyle birlikte ortaya çıkar ve dolayısıyla mitik gelenek ile doğrulamanın kehanet modelinin yanında ikinci bir model olarak yer bulur. Doğrulayıcı retorik aygıt en temelde polis'in olgunlaşmasının paralelinde Eski Yunan toplumunda oluşan toplumsal polifoninin düzenlenmesi ve yönetilmesi için uzlaşma yönünde sergilenen yeni etik ve politik uğraştan kaynaklanır. Bu uzlaşmanın Eski Yunan toplumundaki biçimi tartışma ve aracı da argümandır. Argüman kehanetten tamamen başka nitelikteki bir doğruluk iddiasıdır. Her şeyden önce argüman özel bir yetki ile görevlendirilmiş bir merciden, yani kahin gibi seçilmiş bir kişiden gelmek zorunda olmaması nedeniyle kapsayıcıdır ve toplumun bütününe dağılmıştır. Dolayısıyla herkesin verili bir durum ya da olay karşısında bir argümanı olabilir. İkinci olarak ise argüman anlamın baştan verilmişliğini kabul etmez çünkü argüman kendi üzerinden bir olguyu temellendirmeye çalışırken diğer argümanlara karşı da açık ve hazırlıklıdır ve onlarla karşılaşması üzerinden mutlak bir doğruyu değil, bir uzlaşmsal doğruyu üretmeye yöneliktir. Bu nedenle doğrulamanın kehanet modelinden farklı olarak argümanın doğrulama operasyonu geriye dönüşlü değil, ileriye yönelik olarak gerçekleşir. Bu iki çok önemli fark argümana Eski Yunan toplumundaki tartışmasız yeni ve dönüştürücü etkisini vermiştir. Ancak bu iki özelliği argümanın bir doğrulama modeli olarak etkinliğini tam olarak anlamamıza yetmez. Eski Yunan toplumunda argüman plastikliği içinde kavranmıştır. Bunun en açık belirtilerinden biri argümantasyonun bir eğitim konusu olarak anlaşılması ve bu konuda ehil olduğu düşünülen hatiplerin argümantasyon konusunda dersler vermeleridir. Argümanın ve hitabetin dikkatle inşa edilmesi ve dinleyici üzerinde en büyük etkiyi oluşturacak biçimde kurulması yönündeki

teknik özelliklere yönelik tavsiyeler günümüzde 10 Hatip olarak bilinen isimlerin yazılarında inceledikleri bir konudur.<sup>230</sup> Bu örnek Eski Yunan'da demokrasinin gelişiminin paralelinde bir yeni doğruluk ve yasallık iddiası olarak ortaya çıkmış doğrulayıcı retorik aygıtta içkin çelişkiyi görmemizi sağlar. Argüman ispata dayalı bir boyutu içermesi nedeniyle doğrulamının kehanet modeline göre bir ilerleme sayılabilir. İspat argümana gücünü veren temel özellik görünümündedir ve bu açıdan bakıldığında argümanda, tıpkı felsefe için olduğu gibi, dünyayı olduğu haliyle görmeye dayanan bir çaba vardır denilebilir çünkü ispatlama, şeylerin gerçekte ne olduğu ve nasıl işlediğine ve dolayısıyla gerçeğin ne olduğuna yönelik bir ilgiden hareket eder. Başka deyişle, bir argüman gerçek ile ne kadar uyumluysa onun gücü ve ikna ediciliği de o oranda artacaktır. Buna rağmen argümantasyonun doğruluğa ilgisinde sorunlu bir yan vardır çünkü her ne kadar argüman ispatlama yönünde bir çabaya sahipse de aynı zamanda argümanın kimin ağzından çıktığı da önemlidir. Etik ve politik düzeydeki toplumsal uzlaşımın sağlanması sürecinde iş gören bir doğrulama modeli olarak argümanın toplumsal gerçeği tasvir ve teşhir etme konusunda ayrıcalıklı kesimlerin ağzında argümanın ispatının dayandığı gerçeklik iddiası keyfi bir biçimde kurulabilir ve dolayısıyla argümanın (ya da karşı argümanın) etkisi bu tasvire göre artar ve azalır. Argümanın formel yapısında ispatını kendisinden aldığı dünya tasvirinin doğruluğunu denetleyen hiçbir yapı yoktur. Bu nedenle argüman, yerleşik güç ilişkilerinin bünyesinde aranan demokratik uzlaşımın bir güç paylaşımı olarak tecrübe edilmesi sebebiyle aslında bu paylaşımındaki eşitsizliğe tabidir ve argümanın gücü de dolayısıyla bu paylaşım ekseninde paylaşılır. Argümanın retorik boyutu buradan kaynaklanır ve böylece tam bir doğrulama formalizasyonu olmak yerine argümanın kendisinin aracı olduğu bir doğrulayıcı retorik aygıttan bahsedilebilir. Bu aygıt zorunlu olarak hakikatle ilgilenmemesi ve kendisini mümkün kılan koşullara dönüşlü olarak düşünmemesi

---

<sup>230</sup>İsokrates, **Kıbrıs Söylevleri**, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2015), s. 59-62.



sebebiyle sorunludur ancak Eski Yunan toplumuna demokrasinin kurumlar inşasından ibaret olmayan, kişilere kendiliklerini iade eden ve hakikate erişimi genelleştiren bir etik ve politik yaşam kültürü olduğunu öğretmesi ve tecrübe ettirmesi sebebiyle bu doğrulayıcı aygıt hayati önemdedir. Felsefe bu aygıtın öğrettiği kültürle yakından ilişkilidir ve doğrulamanın kehanet modeliyle kurduğu onu içinden geçerek iptal etmeye yönelik ilişkiden farklı olarak, felsefe doğrulayıcı retorik aygıtı kendi bünyesinde içermeyi dener. Bu felsefenin bir argüman üretimi olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, felsefe bir argüman üretimi olmaya direndiği ölçüde doğrulayıcı retorik aygıtı kendinde içerir. Felsefe farklı genel aksiyomatiklerden hareket eden hakikat iddialarının karşılaşma sahnesidir. Bu karşılaşma zaman zaman rakip iddialar arasındaki bir argümantasyon görünümünde olsa dahi felsefenin tamalanmamışlığı argümantasyon üzerinden ilerleyen bir hakikat hareketini mümkün kılmaz. Bu nedenle felsefe, doğrulayıcı retorik aygıtı ona çelişkisini veren eşitsiz güç paylaşımıyla alakasından arındırarak onu kendine kendi tarihiyle kurduğu ilişki açısından bir uzlaşma modeli olarak alır. Bu yolla doğrulama konusunda retorik aygıtın sınırları ifşa edilir ama bir etkileşim biçimi olarak onun faaliyeti yeniden kullanıma sokulur.

Thales'in felsefenin başlangıç varsayımlarından hareket edip vardığı doğruluk tanımı üzerinden geriye dönerek doğruladığı bir genel aksiyomatik biçimindeki hakikat hareketi aracılığıyla kurduğu logo-loji temelindeki varlığın formunun formuna dair evrensel dili, bu formu itibarıyla doğrulamanın kehanet modelini biçimsel olarak tam anlamıyla tersine çevirmiştir. Bu ekseninde Thales, baştan verilmişliğine rağmen anlamın sonradan üretilmesine dayalı doğrulamanın kehanet modeline karşıt bir doğrulama formalizasyonu üzerinden dolaysız dolaysız ile ilişki kurmayı mümkün kılan pay aracılığıyla görebilen tamamlanmamışlığı içindeki felsefi aktiviteye asıl doğruluk ve yasallık merciini açığa

çıkartma yetkisini yüklemiş ve sesleri yeniden dağıtmıştır. Kutsalı ondan türeyen doğrulama modelinin tersine çevrilmesi aracılığıyla askıya alan filozofun onu içeriden iptalinin son ayağı yine fragmanları üstünden geçilerek incelenmelidir. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli bir ayrıntı Thales'in aynı anda hem tanrılardan hem de bir tek tanrıdan bahseden ifadeleridir. Onuncu fragman bu konuya açıklık getirmesi ve kutsalın iptalinin Thales'teki biçimini göstermesi itibariyle kritik önemdedir. Bu fragmana göre Tanrı alemin zihnidir ve bu bütün canlıdır ve tanrılarla doludur. Kutsal bir güç bu bütünü katederek onu hareketlendirir. Varlığın grameri olan suyun hem şeylere düzen veren canlı ve ölümsüz güç hem de şeylerin bozdukları anda ona geri dönmeleri nedeniyle onun birer bedenlenmesi olarak türediğine yönelik daha önce yapılan açıklama hatırlandığında bu fragmanın ifade etmeye çalıştıkları açığa çıkmaktadır. Thales, felsefenin formun formuyla ilgilenen bir aktivite olduğunu tam da bu fragmanda eksiksiz bir biçimde söylemektedir. Tüm formlar onlara form veren prensip tarafından koşullandıklarından dolayı hem ona ait hem de ondan farklıdır aynı zamanda. Bu durumda formların çokluğu onlara form veren prensibin tekliğinden itibaren türeyerek o tekil formun niteliklerini üstlenmektedir. Başka deyişle şeylerin, yani formların tanrılarla dolu olması formlara form verenin Tanrı olması nedeniyledir ve bu ekseninde bir Tanrı ile tanrılar hakkında konuşmanın paradoksu aşılır. Ancak burada asıl önemli olan Tanrı'dan ne anlaşılması gerektiğidir. Thales doğrulamanın kehanet modelini yeni bir doğrulama formalizasyonu üzerinden tersine çevirip yetkileri felsefe lehine yeniden dağıtarak onu iptal ettiğinden dolayı kutsalı onun doğruluk iddiası içinde askıya almıştır. Bu işlemin paralelinde Thales, kutsalı bir alan olarak iptal etmek üzere, kutsalın düzenine karşı alemin içkin düzenini çıkartır. Tanrı'nın alemin akli olarak tanımlanması bunu göstermektedir. Dokuzuncu fragman bu ifadeye bir öge daha ekler ve tanrının her şeyi sudan yaratan akıl olduğunu belirtir. Her şeyi sudan yaratan akıl olarak alemin akli konumundaki Tanrı, Thales'in

kutsalı kendi adında işgal etmeye yöneldiğini göstermektedir. Thales'in söylediklerine göre su içkin hareketi bünyesinde devinerek alemi meydana getirdiğinden dolayı ona yön veren bir harici akıl tarafından yönlendirilmemektedir. Bu durumda suya her şeyi yarattıran akıl onun kendi faaliyetinden başka bir şey değildir. Başka deyişle, Thales varlığın grameri olarak şeyleri düzenleyen ve düzenlenen şeylerde bedenlenen suyu kendi kendisinin aklı olarak görerek onun düzenini onu aklı olarak ona yükler ve akıl bu düzenden başka bir şey olmaz. Bu aklın tanrı olarak isimlendirilmesi kutsalın bir faaliyet alanı olarak kendisinin sonuna taşınması hedefinden kaynaklanmaktadır. Kutsal Thales'in elinde aklını kaybeder, o delirir ve aklını kaybettiği ölçüde ne onun doğrulama modeli işleyebilir ne de felsefi doğrulama formalizasyonunu koşullandırabilir. Tanrı aklını kaybederek alemin aklı olan maddi prensibin düzeninde yok olur; zira altıncı fragmanın dediği gibi, tanrı artık bu prensiptir. Ancak bu yeni bir tanrıyı önermekten farklı bir tutumdur çünkü aklını kaybetmiş tanrıya karşı yeni bir tanrı yaratmak yerine, bu kendini kaybedişin eşliğinde ona onu geri vermeyişi ifade eder. Tanrı bir kategori olarak işgal edilerek bu kavramdan boşaltılır ve kendinin olmayan bir diğer aklın, yani alemin düzeni olarak tezahür eden içkin aklın zihninde içeriden iptal edilir. Thales bu yolla asıl doğruluk ve yasallık mercii olma yetkisini kutsalın aklı yerine alemin düzenine yeniden dağıtmıştır. Felsefe de kendi doğrulama modeli içinde bu düzeni anlamaya muktedir yegane düşünme olarak yetkilendirilmiş ve diğer doğruluk iddialarının sesini kısarak kendi sesine yer açmıştır.

Sonuç olarak Eski Yunan dünyasında ortaya çıktığı biçimiyle felsefe, hakikat hareketini bu harekete imkan veren biçimsel koşullanmadan itibaren düşünmeye çalışarak düşünce ile dünya ilişkisini mantığın da bir politika biçimi olduğunu ortaya çıkaracak şekilde kurarak kendisinin çağdaşı doğruluk modelleriyle hesaplaşır ve onları aşmayı dener. Doğrulamanın kehanet modeli felsefe için özel bir operasyon alanıdır çünkü Eski Yunan dünyasında inanç

bir sorunsal olarak görülmediğinden dolayı akıl ile iman arasında yapılmayan ayrım felsefeyi mitik gelenek ve onun doğrulama biçimi ile hesaplaşmasında özel bir tavır sergilemeye zorlar. Felsefe bir ateizmi üretmeden, yani herhangi bir dinsel spekülasyona karşı argümanlar geliştirmekten uzak durarak asıl meselenin kutsal ile hesaplaşmak olduğunu baştan bilmektedir.<sup>231</sup> Bu nedenle kutsalın içinden geçerek onu imha etmek, hakikat hareketini sürdürmek ve yaşam sorusuna yeniden dönebilmek için zorunludur.

Thales özelinde örneklendirilen bu etkinlik presokratik felsefenin bütününe yorumlarken başvurduğumuz temel değerlendirme paradigmasıdır. Bu paradigma, her ne kadar presokratik felsefenin metinlerinden ayıklanarak oluşturulmuş bir anlamlandırma çerçevesi olsa da, metnin yöntemi gereği burada bu ayıklamayı takip ederek sonda değil, başta verilmektedir. Bu kapsamda Thales'in ardından gelen presokratik felsefe, tek tek figürleri nezdinde burada açıklanan paradigma ışığında incelenecek ve hem bu çerçeveye uygunlukları hem de bu eksenle ortaya koydukları kutsalın içeriden iptali işlemi açısından yorumlanacaklardır.

## **ii. Anaximander**

Anaximander, Diogenes Laertius'a göre Thales'in bir öğrencisi ve ardıdır. Thales'ten daha genç ama bu yaş farkı çok değil. M.Ö. 547/6'da 64 yaşında olduğu ve ertesi yıl öldüğü Antikçağ kaynaklarında söylenmektedir, ancak bu bilgide bir yanlışlığın olduğu ve ölümünün M.Ö. 540 gibi olması gerektiği belirtilmiştir. Bu durumda Anaximander muhtemel hocası Thales'ten 14 yaş kadar küçük olmaktadır. Anaximander'in çalışmalarına bakıldığında onun da Milet Okulu'nun geri kalanı gibi çok yönlü faaliyetlerde bulunduğu

---

<sup>231</sup> Michael Martin (ed.), **The Cambridge Companion to Atheism**, (New York: Cambridge University Press, 2007), s.19.

dikkati çekmektedir. Gnomon denilen bir aleti ilk defa keşfeden ve bu alet sayesinde güneş tutulmaları ile ekinoksları saptamak üzere bu aletten bir tane yapan odur. Ancak bu konuda Herodotos'un farklı bir fikri var. Ona göre gnomon denilen alet Babillilerden geliyor. Gnomon'u ilk o bulmasa da muhtemelen bu aleti Yunanlara tanıtan ve onun aracılığıyla ekinoksları, tutulmaları, saat belirleyici gün dilimlerini ve ayrıca mevsimlerin dilimlerini anlamak amacıyla kullanan ilk ya da en bilindik öncü sima odur.<sup>232</sup> Kirk ve Raven'a göre onun bu çabaları o dönemin biliminin ilgilerini anlamada iyi bir örnek sayılabilir, ancak altı çizilmesi gereken önemli bir nokta, günümüzden bakılarak konumlandırılıp bilim tarihinin başlangıcını temsil ettiği düşünülen Milet Okulu'nun hiçbir düşünürünün yaptıkları işe "bilim" denilmesine neden olabilecek bir tanımlamalarının ve ad koymalarının bulunmadığı gerçeğidir. Ayrıca Agathemerus'a göre Anaximander yerleşik dünyanın bir haritasını çıkaran ilk kişi. Yunan coğrafyacı Strabo da Homeros'tan sonraki ilk coğrafi haritayı ona atfetmektedir. Bu coğrafi haritanın yanı sıra gökyüzünün bir haritasını çizdiği ve yerin ve denizin de bir taslağını çıkarttığı söylenmiştir.<sup>233</sup> Ek olarak, Sparta ile yakın ilişkileri olan biri diye anılmaktadır. Thales ilk filozof olarak nam salsa da dünyadaki her türlü fenomeni açıklamaya dair girişimde bulunanlardan elimizde en açık kanıtları kalmış ilk kişi Anaximander'dir. Her ne kadar ona atfedilen kitaplara ihtiyatlı yaklaşmak gerekse de "Doğa Hakkında", "Dünyanın Devri", "Yıldızlar Hakkında" ve "Göksel Dünya" isimli eserleri bulunduğu günümüze kalan onun hakkındaki kayıtlarda geçmektedir. "Doğa Hakkında", başka deyişle "Physis" isimli bir kitabının bulunması çok önemlidir. Diogenes Laertius'a göre apeiron'u, yani sınırsız olanı temel ilke ve eleman olarak düşünüp temel ilkeyi hava, su ya da herhangi başka bir şeye ayırtırmadan ele almıştır. Anaximander'in bu konuya denk düşen felsefi fragmanları aşağıdaki gibidir:

---

<sup>232</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 99-102.

<sup>233</sup>*Ibid.*, s. 103.

1. He said the source and element was the boundless (to apeiron), not defining it as air or water or anything else. And the parts change, but the totality is changeless. The earth lies in the middle occupying the place of the center, being spherical; the moon is a pseudo-luminous body illuminated by the sun; the sun is not less than the earth in size and of completely fire.

2. From what things existing come to be, into them too does their destruction take place, according to what must be: for they give recompense and pay restitution to each other for their injustice according to the ordering of time, expressing it in these rather poetic terms.

3. And this is everlasting and ageless, and it also surrounds all the world-orders. He speaks of time as though there were a determinate period of coming to be and existing and perishing. Furthermore, motion is everlasting, as a result of which the heavens come to be.

4. Everything is either a source or derives from a source, but there is no source of the boundless or infinite, for then there would be a boundary of it. Furthermore, it would be without coming to be and perishing insofar as it is a source; for what comes to be must reach an end, and there is an end of every perishing. For that reason, as we say, there is no source of the infinite, but this seems to be a source of everything else and to contain all things and steer all things, as everyone claims who does not posit some cause beyond the boundless, as for instance mind or love. And this is the divine, for it is deathless and imperishable, as Anaximander says, together with the majority of the natural philosophers.

5. Anaximander, son of Praxiades, of Miletus says the boundless is the source of existing things. For from this all things come to be and into this all things perish. That is why countless world-orders are generated and again perish into that from which they came to be. Thus he tells why it is boundless: in order that the coming to be which occurs may never cease. But he fails by not saying what the boundless is, whether air, water, or earth, or some other bodies. So he fails by referring to the matter, but omitting the efficient cause. For the boundless is nothing but matter. But the matter is not able to be actualized unless an efficient cause acts on it.

6. His contrarities are hot, cold, dry, moist, and the rest.

7. And he declared perishing to take place and much earlier coming to be, all these recurring from an infinite time past. He says the earth is cylindrical in shape, and has a depth one third its width. He says that that part of the everlasting which is generative of hot and cold separated off at the coming to be of the world-order and from this a sort of sphere of flame grew around the air about the earth like bark around a tree. This subsequently broke off and was closed into individual circles to form the sun, the moon and the stars. He also says that in the beginning man was generated from animals of a different species, inferring this from the fact that other animals quickly come to eat on their own, while man alone needs to be nurtured for a long

time. For this reason man would never have survived if he had originally had his present form.

8. Anaximander says the sea is the remainder of the primeval moisture, of which fire dried out the majority, and what was left changed its character owing to the heating action.

9. Anaximander of Miletus held that fishes or animals quite similar to them arose when the water and land were warmed. Inside them men were formed and kept as embryos until they reached puberty. Finally, when these animals burst, men and women emerged who were mature enough to take care of themselves.

10. Anaximenes, Anaximander, Anaxagoras and Archelaus have said the nature of the soul is airy.

11. In the view of Anaximander, however, there are gods that come to be by birth and perish at long intervals, and they are the innumerable worlds. But how can we understand anything to be a god that is not everlasting?

12. Anaximander said the stars were heavenly gods. Anaximander declared the countless heavens to be gods.<sup>234</sup>

Anaximander'in felsefi çalışması genel yapısı itibariyle Thales'inkine yakın durur ancak bu düşüncenin ayrıntılarına inildiğinde çok kıymetli kimi saptamaların yapıldığı dikkati çeker. Anaximander için de temel mesele dünyanın aslen olduğu şeyi ve bunun işleyiş biçimini açığa çıkartarak bizim üzerimizdeki asıl yasakoyucu mercii aydınlatmaktır. Onun için bu mercii ve prensip Eski Yunancada "ἄπειρον" (apeiron) olarak geçen bölünmemiş, sınırlanmamış ve kimliksiz olan şeydir. Anaximander apeiron'dan yola çıkarak maddi alemin ortaya çıkış ve yok oluş döngüsünü anlatır ve şeylerin bir çokluğu oluşturacak şekilde bu bir prensipten, yani Bir'den nasıl meydana geldiğini fizik, meteoroloji ve biyoloji açıklamalarında ortaya koyar. Bizim için önemli olan bu açıklamaların tek tek haklılığını sınamaktansa Anaximander'in kendi payına kutsalın içinden geçilerek gerçekleşen tahribatını nasıl yaptığını göstermektir. Bu kapsamda Anaximander'in düşüncesindeki biçimiyle felsefenin doğrulamanın kehanet modeline karşı yeniden dağıtıcı işlevinin nasıl gerçekleştiği incelenmelidir. Anaximander'in logo-lojik bir evrensel dili

---

<sup>234</sup>Graham, *op. cit.*, s. 51-65.

apeiron'dan başlayarak kuran çabasını izleyerek bu işlevin gerçekleşme biçimini anlayabiliriz.

Anaximander'in birinci fragmanına göre her şeyin kaynağı ve temel elemanı apeiron'dur ve bu sınırlanmamış olan su ya da hava gibi bir şey kesinlikle değildir. Ayrıca aynı fragman parçaların değişebileceği fakat bütünü değişimsiz kaldığını söyler. Bu bütün ile neyin kastedildiğini anlamak çok önemlidir. İkinci fragman ise şeylerin geldikleri yere döndüklerini ve orada bozduklarını belirtir. Bu bozunma aynı yere geri dönüş şeklinde olmak zorundadır çünkü kendiliklerini aldıkları şeye verdikleri zararı bu yolla geri ödeyebilmektedir şeyler. Bu durumda apeiron, hem kaynak hem de sondur. Buna ek olarak, üçüncü fragmanın ilk cümlesinde belirtildiği gibi, apeiron daimidir, yaşsızdır ve tüm dünya düzenini kapsar. Dünya düzeni olarak karşılanan ifadenin orijinali Eski Yunancadaki “κοσμος” kelimesidir ve düzen anlamının yanı sıra iyi davranış, yönetim ve dünya anlamlarını da barındırır.<sup>235</sup> Ancak bu fragmanda ilgi çekici olan Anaximander'in bir değil, pek çok dünya düzeninden bahsetmesidir. Yine üçüncü fragmanda Anaximander zamandan ve hareketten bahseder. Buna göre zaman şeylerin varolma ve yok olma döngülerine ayrılmış belirli bir kesit gibi düşünülmektedir. Hareket ise sonsuzdur ve bu nedenle gökler meydana gelmiştir. Dördüncü fragmanda apeiron'un kendisiyle ilgili bir diğer özelliği buluruz. Fragmanda belirtildiğine göre herhangi bir şey ya bir kaynak olabilir ya da bir kaynaktan gelmez; ancak apeiron sınırsız olması sebebiyle bir kaynaktan gelmiş olamaz ve bu nedenle o kendisi kaynak olmasına rağmen kaynaksızdır. Aksi halde apeiron'un bir başlangıcı olması gerekir, ancak bu onu sınırlandıracağından dolayı sınırsızın zamansal olarak sonsuz olması zorunludur. Bundan dolayı apeiron kutsaldır çünkü o ölümsüz ve bozunmayan şeydir. Son olarak beşinci fragmanda

---

<sup>235</sup>Beekes, *op. cit.*,s. 759.



apeiron'un sonsuz olmasının zorunluğunun bir diğere nedeni açıklanır. O sonsuz olmalıdır çünkü ancak bu yolla şeylerin ve dünya düzenlerinin varlığa gelişi kesintisiz olarak sürebilir. Aynı fragman apeiron'un bir madde olduğunu ve yalnızca onun üzerinde işleyen bir etkin neden bulunduğu takdirde faaliyete geçtiğini belirtir.

Anaximander kurucu prensibe ilişkin bir çelişkinin farkında görünmektedir ve bu nedenle felsefenin tamamlanmamışlığı içinde bir hakikat hareketini yürüttüğünü göz ardı etmez. Bu Anaximander'in apeiron'u tanımlarken karşılaştığı zorlukta karşımıza çıkar. Apeiron sınırdan azade kurucu prensip olarak onun sınırsızlığını zorunlu kılan nedenler üzerinden düşünülmektedir. Ancak bu nedenler üzerinden anlaşılan apeiron'un her bir sıfatı onu nitelendirmekte ve bu sıfatlar apeiron'a verili olduklarından dolayı onu sınırlandırmaktadırlar. Bir olan apeiron yalnızca sayıca bir değil, sonsuz, bölünmemiş, değişimsiz ve ölümsüzdür de. Bu durumda apeiron sınırlanmaya direnirken dile gelmesi itibariyle onu nitelleyen özellikleri içinde sınırlanır ve sıfatları ona göre aşkın olmaktadır. Anaximander açısından sıfatının apeiron'a aşkınlığı bir problem arz etmektedir çünkü bu, kendisi kökensiz ve sonsuz olanın sıfatının bir fark ilişkisi yarattığını ve bu Fark'ın sonsuz olana göre önsel olarak var olduğunu gösterir. Fark sınırlanmamış olanı kapsamaktadır ancak sınırlanmamış olan hiçbir karşıtlık ve fark ilişkisine tabi olmadığından dolayı bu farktan azadedir de aynı zamanda. Dolayısıyla Anaximander, dolayimsız olanın kendi varoluşu ve bir dolayım olarak dile gelişi içinde sunulmasının yol açtığı problemle karşılaşmasına rağmen bu problemin üzerine gitmez fakat sınırlanmamış onun sınırlanmayışının boyutlarını göstererek ispat ederken varlığın hakikati olan apeiron'un hakikatini bu doğrulama aktı içinde savunur ve bu yolla felsefenin üç başlangıç varsayımı da doğrulanır. Fark'ın ontolojik statüsünün açıklığa kavuşturulmaması bu aşamada bir eksiktir ancak bu Fark tam da felsefenin tamamlanmamışlığını ortaya koyan dışsal doğrulama merciinin

yokluğuna tekabül ettiğinden dolayı felsefenin daha önce açıklanan boşluk noktasını oluşturan şeyi bize verir. Bir ile sıfatı arasındaki Fark'a karşı filozofun bu ilişkiyi kurması onun cesaret hamlesidir ve bu cesaret hamlesi aracılığıyla varlık-dil-düşünme üçgeni meydana getirilir. Anaximander için düşünme felsefenin tamamlanmamışlığıyla sınırlanmak üzere varlığın hakikatine tam anlamıyla tekabül edebilir ve bu nedenle apeiron'un hakikatini ispatlayan çıkarım zincirleri düşünmenin doğru biçimi olarak bizi varlığın bilgisine taşır. Anaximander düşünmenin doğru biçimini formel yapısı itibarıyla tanımlamaz ama örneğin dördüncü fragmandaki çıkarım pratiğinden anladığımızı göre onun için üçüncü halin imkansızlığına dayalı bir düşünme biçimi vardır denilebilir. Anaximander'deki şekliyle logo-lojik bir evrensel dilin meydana getirilişini anlamak üzere bu özelliğin altını çizmek önemlidir. Dokuzuncu fragmanda kendi başının çaresine bakmaya muktedir halde yaşamaya koyulduğu söylenen insanların, onuncu fragmanda doğasının hava gibi olduğu söylenen ruhtan pay aldığı açıkça belirtilmese de Anaximander'in canlı olan her şeyin aynı ruhtan pay aldığına yönelik bir fikri olduğu ve dolayısıyla insanların da bu ruhu taşıdığı ileri sürülebilir. Burada ruh olarak karşılanan ifade Eski Yunancada “ψυχη” olarak geçen ve nefes, can, canlılık gibi anlamlara gelen kelimedir.<sup>236</sup> Bu sebeple Anaximander bir bütün olarak ayrımsız olsa da tüm ayrımları kendinde içeren apeiron'dan türeyen havanın nefese ve cana can verdiğini düşünüyor görünmektedir. Bu durumda insanlar ölümsüz ve daimi olan ayrımsız temel prensipten pay almış halde yaşıyor sayılmaktadırlar. Anaximander insanı varlığın hakikati apeiron'u düşünebilir ve anlayabilir gördüğünden dolayı bu durumda sonsuz olandan pay aldığı için insanı sonsuz olanı düşünülebilir saymaktadır denilebilir. Böylece varlık ile düşünme arasındaki mütakabiliyetin kurulma biçimi ortaya çıkmaktadır. İnsan varlığın gramerini düşünebilmekte ancak bu düşünmeye yön veren çıkarım biçimi, apeiron tarafından

---

<sup>236</sup>Beekes, *op. cit.*, s.1671.

koşullanmamaktadır. Bu durumda düşünmenin formu ile varlığın formu arasında zorunlu bir ilişki kurulmamaktadır. Aristoteles düşünmenin doğru biçimini tanımlayan yasalarını kaleme alana dek Eski Yunan düşüncesinde bu soru tam olarak yanıtlanmadan kalır ama hep belli şekillerde kendini Aristoteles öncesinde de hissettirir ve filozofların düşünme pratiği bünyesinde yanıtını bulur. Anaximander düşünmenin formu ile varlığın formu arasında geliştirdiği ayrımla insana açıkça bir kapasite yüklemektedir. İnsan hem doğru hem de yanlış düşünebilir ve dolayısıyla düşünmenin doğruluğu, doğruluğun düşünülmesiyle birlikte hareket ederek güvence altına alınabilir. Başka deyişle, insan baştan verilmişliği içindeki bir anlamı kabul etmek yerine düşünmenin doğru biçimine uyarak varlığın hakikatini kavrayabilir ve düşünmenin doğru formunu bu nedenle insanın yaratması gerekir. Felsefe Anaximander için varlığın ve düşünmenin formuna ilişkin bu form sorusudur ve filozof, varlığın grameri olan apeiron'u tanımlayarak düşünmenin ontolojik statüsünü bu ekseninde kuran bir logo-lojiye vücut verir. Formların açıklanışıyla birlikte, birinci fragmanda karşımıza çıkan Bütün'ün karşılığı olarak üçüncü fragmanda bahsedilen çoğul olarak düşünülmüş tüm dünya düzenlerinin, sınırsızın daimi hareketi sonucu nasıl kurulduklarını ve insan tarafından bu kuruluşunun anlaşılmasının açıklamasını içeren evrensel dil ortaya çıkar. Anaximander için bu hakikat hareketi canı ve cana can vereni anlamaya yeterlidir. Ancak bu hareket aynı zamanda kutsalı onun içinden geçerek iptal ettiği ölçüde doğruluğu ve yasallığı yeniden dağıtma işlevini gerçekleştirebilir. Dördüncü, on birinci ve on ikinci fragmanlar Anaximander'in bu yeniden dağıtma faaliyetine karşılık gelmektedir. On ikinci fragmanda yıldızlar göksel tanrılar olarak sunulur ve sayısız gök cisimi tanrılar olarak tanımlanır; ancak fizikle ilgili yedinci fragmanında tüm gök cisimlerinin apeiron'un bir cisimlenişi olarak türeyişini irdeleyen Anaximander aynı zamanda beşinci fragmanda apeiron'u tüm dünya düzenlerinin formu olarak tanımladığından dolayı tanrıların gök cisimleri olduklarını

söylemek kutsalın bedenlenme biçiminin bir parodisini geliştirmektir aslında ve onların bir kavram olarak çökertilmesini bize verir. Bu yolla Anaximander kutsalı cana can veren bir daimi güç olarak görmeyi bir sona taşır ve formların formuna ilişkin geliştirdiği logo-lojisi ile doğrulamanın kehanet modelinin doğruluk ve yasallık iddiasının işleyiş alanını kapatır. Asıl yasakoyucu merci, varlığın grameri olan apeiron, yani varlığın temel prensibidir ve insan bu yasakoyucuyu ondan aldığı payın verdiği imkanla kendi geliştirdiği doğru düşünme biçimi ile düşünerek varlığın hakikatine uyan doğruluk ve yasallık mefhumlarını yaratabilir ve kavrayabilir. Böylece felsefe doğruluğu ve yasallığı aslen oldukları şeye uygun olarak yeniden dağıtır ve yetkiler mevcut güç ilişkileri bünyesinde kendi yerlerine yeniden yerleşir.

### iii. Anaximenes

Anaximenes Anaximander'in öğrencisi olarak bilinmektedir ve aynı zamanda Parmenides'in de öğrencisi olduğunu söyleyenler var. Thales'in çalışmalarıyla parladığı dönemde doğup 60 yaş civarında öldüğü belirtilmiştir. Bu durumda Anaximander'den 24 yaş küçük gibi görünmektedir. Beşinci yüzyılın başlarına kadar aktif olduğu düşünülebilir. Yalın bir İyonya konuşmasına sahip olduğu kaydedilmekte ancak Anaximenes'in yaşamı ve diğer aktiviteleri hakkında başka hiçbir şey bilinmemektedir. Büyük bir ihtimalle en azından bir kitap yazdığı ve bu eserin o dönemde dolaşımında olduğu düşünülebilir.<sup>237</sup> Anaximander'in de etkisiyle temel ilkenin hava ve apeiron olduğunu söylemiştir. Anaximenes'in felsefi külliyatını bize veren fragmanları aşağıdaki gibidir:

1. Anaximenes and Diogenes posit air as prior to water as the simple body that is most properly the source.

<sup>237</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*,s. 143-144.

2. Anaximenes was an associate of Anaximander, who says, like him, that the underlying nature is single and boundless, but not indeterminate as he says, but determinate, calling it air. It differs in essence in accordance with its rarity or density. When it is thinned it becomes fire, while when it is condensed it becomes wind, then cloud, when still more condensed, water, then earth, then stones. Everything else comes from these. And he too makes motion everlasting, as a result of which change occurs.

3. Some said the world is one and limited... such as Aristotle and Plato; some that it is one and unlimited, such as Anaximenes, who held that the source is unlimited air; some that there are worlds infinite in number, such as Anaximander.

4. Or just as Anaximenes of old thought, let us not leave the cold or the hot in substance, but let us view them as common properties of matter which supervene on changes. For he says what is contracted and condensed is cold, what is thin and loose is hot.

5. Anaximenes declared air to be the source of beings. For from this do all things arise and back into it do all things dissolve. As our soul, he says, which is air, controls us, so do breath and air encompass the whole world-order. He uses the terms air and breath synonymously. He too errs in thinking living things are composed of air or breath, a simple and homogeneous stuff. For it is impossible for a single source to provide the matter of existing things, but one must posit also an efficient cause. For instance, silver does not suffice for a cup to come into existence if there is no maker, namely the silversmith. And similarly with bronze, wood or any other kind of matter.

6. Everyone who says there is always a world-order, but it does not stay always the same, but becomes different at different periods of time, makes the one world-order generable and perishable – as do Anaximenes, Heraclitus, Diogenes and later the Stoics. And it is clear that they also have the same view concerning motion: when the world existed, there had to be motion.

7. They say Anaximenes held the source of the totality to be air, and this was boundless in quantity, but determinate in the qualities it has. All things were generated by a sort of condensation and thinning, respectively of this. Motion has existed from everlasting.

8. Anaximenes said the source was boundless air, from which the things that are and were and will be and gods and divinities come to be, the rest from the offspring of this.

9. Afterward Anaximenes considered air was God, and that it comes to be and is vast and boundless and ever in motion, as if air without any form could be God, although surely it is fitting that God should have not just any form, but the most beautiful, or as if mortality did not attend everything that has come to be.

10. Anaximander left Anaximenes as his student and successor, who ascribed the cause of all things to boundless air, nor did he deny the existence of gods or pass them over in silence. He did not, however, believe air was created by them, but that they were formed out of air.

11. Anaximenes says air is God. It is necessary in the case of such remarks to understand that they indicate the powers pervading the elements or bodies.<sup>238</sup>

Anaximenes'in çalışmaları genel yapısı itibariyle Thales ve Anaximander'den farklı değildir ve Milet Okulu'nun ilgilerine birebir uygun düşer. O da kendi tarzında felsefenin yeniden dağıtımçı işlevini kutsalın içinden geçip onu imha ederek sürdürür. Onun bu konudaki mirasını anlamak üzere varlığın temel prensibi hakkındaki düşüncelerinden başlayarak onun felsefesini incelemek uygun görünmektedir.

Anaximenes birinci fragmanda görüldüğü gibi havayı kaynak olarak kavramaktadır. Ancak ikinci fragmandan anlaşıldığına göre Anaximenes için hava tek ve sınırsız olmasına rağmen belirlenmemiş değildir ve bu anlamda apeiron'un belirsiz doğasından farklı bir temel prensip tasavvurunu ileri sürer. Her şey havanın yoğunluğuna bağlı olarak ondan türemektedir. Ondan türeyen dünya düzeni ise, üçüncü fragmanda belirtilene göre, bir tanedir ve sınırsızdır. Anaximenes için dünya düzeni, yani kozmos, hocası Anaximander için olduğu gibi sonsuz sayıda değildir. Hava olan Bir, Bir düzeni meydana getirerek varlığın gramerini oluşturmaktadır. Bu düzene yalnızca, ikinci fragmanda anlatılan, havanın ateşe, ateşin rüzgara, onun bulutlara ve bulutların suya, suyun toprağa ve toprağın da kayalara dönüşmesi sonucu ortaya çıkan maddi dünya dahil değildir. Beşinci fragmanda söylendiği gibi, aynı zamanda hava nefes ile eşanlımlı kullanılmakta ve dolayısıyla can da hava tarafından meydana gelmekte ve yönetilmektedir. Başka deyişle, Anaximenes için Bir düzeni kuran Bir olan hava canlılığın da temel prensibidir ve tüm alemleri kuşatır. Bu alem ve

---

<sup>238</sup>Graham, *op. cit.*, s. 75-87.

düzen ise bir adet olmasına rağmen başlangıçtan beri varolan daimi hareket ve değişim nedeniyle kendi değişimi içinde birliğini korumaktadır. Hareket, altıncı fragmanın söylediği gibi, dünya varoldukça vardır.

Buraya kadar söylenenler Anaximenes'in ortaya koyduğu logo-lojik evrensel dilin yapısını anlamamızı sağlar. Anaximenes için de, incelenen dönemin tüm felsefesi için geçerli olduğu gibi, varlığın dolayimsız incelemesinin mümkün olduğunu kabul eden matematiksel hipoteze sadakat söz konusudur ve filozof bu sadakat üzerinden incelemesini en uç noktaya taşır. Her ne kadar Anaximenes'in düşüncesinin mantıki yapısını anlamamızı sağlayacak Milet Okulu'nun diğer temsilcilerine kıyasla daha az fragman günümüze kalabilmişse de eldeki malzemedeki kimi ayrıntılar bu konudaki pratiğine kısmen ışık tutabilmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, presokratik felsefe varlığı Var-lık olarak değil, şeylerin arasındaki ilişkide kendini gösteren ve bu ilişkinin formu olan bir ebedi mevcudiyet şekli olarak düşünmektedir ve tam da bu nedenden ötürü kendisi yaratılmamış ama her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine gittiği bir varlık grameri olarak temel prensipten bahsetmek bu felsefe için mümkün olmaktadır çünkü kaynak ya da temel prensip olarak düşünülen şey bir ilişki olarak varlığın düzeninin ve düzenleme biçiminin ta kendisidir. Anaximenes, hocası Anaximander'den farklı olarak, bu dünya düzenini sayıca da Bir olarak görmekte ve Bir'i Bir olan hava ile açıklamaktadır. Bu durumda onun için Bir (hava) Bir'e (dünya düzeni) tam anlamıyla tekabül eder ancak değişim dünya varoldukça hep olacağından ötürü hava, dünya düzenindeki değişimin ve dönüşümün belirsizliğini de kapsayacak denli ona biçim vermektedir. Değişim varlığın prensibine de içkindir ve o da şeyleri kuran temel biçimleri kendinden çıkartacak şekilde sürekli dönüşür. Anaximenes için değişimin, varlığın prensibine yerleştirilen ve verili kabul edilmiş bir nitelik olduğu ileri sürülebilir. Böylece tüm alem ve canlılık bir

düzendeki bir ilişkilendirme biçimine bağlı olarak açıklanmakta ve doğruluk nefes olarak havadan pay almış insanın kendi canına can vereni aslına uygun olarak açıklaması olarak kurulmaktadır. Bu noktada Anaximenes'in Bir'in birliği konusundaki ısrarının nedeni anlaşılabilir. Bir tam da bir olduğundan ve sayıca iki olamayacağından dolayı doğruluğun da bir olması zorunludur ya da tam tersi yoldan düşünülürse, doğruluğun yalnızca bir tanımı ve gerçekleşmesi olabileceğinden ötürü çokluğa ilişkin doğru çokluğun biraradaki varoluş tarzına ilişkin bir açıklamayı verebilir ve bu da birliğin Bir'liğine dair bir açıklamayı getirir. Alemin değişimi de kendinde içeren bir temel prensip tarafından koşullanması bu yüzdendir. Değişim ya da hareket dışsal bir merciin değil, bizzat temel prensibin kendisinin bir özelliğidir ve bu nedenle, Anaximenes'in kurduğu genel aksiyomatikte felsefenin başlangıç varsayımlarını doğrulayarak hakikat hareketinin birliğini de güvenceye alır ve varsayımdan olguya ve olgudan varsayıma dönüşlü işleyen doğruluk formalizasyonunu temellendirir. Bu yolla Anaximenes doğruluğun kehanet modelini iptal eden kendi bağlamını aralar ve kutsalın kavram düzeyindeki ters döndürülüşü için de son üç fragmanda ifade bulmuş düşüncelerine açılır. Anaximander'in bir parodi olarak tanrı kavramını kendi düşüncesine yerleştirmesinden farklı olarak Anaximenes'in felsefesinde bu parodiye yer yoktur. Onun için kavramın ters döndürülüşü denebilecek bir diyalektik olmayan iptal söz konusudur. Anaximenes, dokuzuncu fragmanda dendiği gibi, havayı tanrı olarak görmektedir. Ancak bu noktada dikkat çeken büyük önemdeki bir husus, Anaximenes'in Eski Yunan politeizmine uygun düşecek şekilde bir tanrılar çokluğundan farklı olarak bir monoteizmi çağrıştıracak biçimde Bir olan havadan tanrı diye bahsetmesidir. Felsefenin Eski Yunan toplumu içinde kendisine açtığı alanı anlamlandırmadan sürdürülen bir presokratik felsefe analizinin karşımıza çıkartacağı en sıradışı yorumlardan biri, örneğin Anaximenes'in her şeyi düzenleyen havanın tanrı olduğu fragmanından yola çıkarak, Eski Yunan'da filozoflar tarafından



yaratılan ve Eski Yunan politeizmine karşı bir dalga olarak işleyen bir monoteizmin bulunduğu olacaktır. Ne Anaximenes ne de diğer presokratik filozoflar birer monoteist değildir. Buradan hareketle onuncu fragmana bakıldığında Anaximenes'in havayı tanrı olarak isimlendirirken ortaya koyduğu çabasının ne olduğu anlaşılabilir. Bu fragman filozofun tanrıların varlığını inkar etmediğini ve onlar hakkında sessiz de kalmadığını belirtir. Filozof sınırsız olan havanın onlar tarafından değil, tersine, onların hava tarafından yaratıldığını belirtmiştir. Başka deyişle, Anaximenes de kutsala ilişkin tartışmayı argümantatif bir zemine çekip bir ateizmi üretecek şekilde tanrıların varlığını reddetmektense onları temel prensibe bağlamayı tercih etmiştir. Ancak bu havanın hareketi tarafından tanrıların oluşturulduğu anlamına gelmez. Anaximenes, daha önce belirtildiği gibi, doğruluk hareketinin birliğini güvenceye almasıyla birlikte havanın kendine içkin dönüşümü üzerinden alemi kuran bir evrensel dilin gramerini inşa etmiştir. Tanrılardan tanrıya doğru çekiliş, filozofun ilgisinin tanrıların aslen oldukları kutsalın tezahürlerinden kutsalın kendisine doğru yöneldiğini gösterir ve kutsal, onun üzerinden kurulan doğruluk modelinin aşındırılmasının ardından kavram olarak işgal edilerek iptal edilir. Havanın tanrı olması, tanrının tanrı olmadığı anlamına gelir çünkü tanrı yaratma ve yönetme erkinden alıkonarak aleme anlamını baştan veren bir merci olan yerinden edilir. Bu yerinden etme kavramın ters döndürülmesidir. Tanrı ya da kutsal, on birinci fragmanın gösterdiği gibi, bir güç olarak kavranmakta ve bu gücün nitelikleri yeni kurulan doğruluk ve yasallık mefhumları tarafından sınırlandırılarak havaya verilmektedir. Dolayısıyla hava tanrının yerine konmaz, tanrının ya da kutsalın yeri doğruluk hareketinin birliğiyle aşıldığından dolayı hava bu zeminin kendisinde çökertildiği başka bir yere yerleşir. Burada havanın tanrı olması, aslında tanrının tanrı olamayacağını ifade eder. Dolayimsız olanın bilgisi ve onunla kurulan yeni doğruluk ve yasallık anlayışı bu şekilde yetkileri yeniden dağıtmaktadır. Kutsal bir kavram olarak işgal edilerek kendisine ait olmayan bir zemine

yerleştirilir ve orada kutsal ya da tanrı kendisinin sonu olarak varolur. Asıl yasakoyucu merci bir ilişki olarak düşünülen temel prensiptir ve doğruluk bu prensipten canını alan canın onu dolaylımsız hareketinin formu içinde düşünmesi olarak anlaşılır.

#### iv. Xenophanes

Xenophanes aslen Colophon kentinden olmasına rağmen kentin M.Ö. 546/5'teki istilası nedeniyle İyonya'daki Colophon kentini terk ettiği göz önüne alındığında M.Ö. 570 gibi doğduğu söylenmektedir. Parmenides'in onun öğrencisi olduğu ve Xenophanes'in Pythagoras ve Simonides hakkında fikirleri olduğu kaydedilmiştir. Bu durumda M.Ö. 570-475 aralığında yaşadığı ve çok uzun bir yaşamı olduğu genel olarak belirtilebilir. İyonya'da büyüüp oradan ayrıldıktan sonra hayatını Zancle ve Catana'da geçirmiştir. Yakından tanıdığı Milet Okulu'ndan farklı olarak Xenophanes şiir formunda yazmış ve çalışmalarından birkaç orijinal fragman günümüze kalmıştır. Bu şiirler Homeros ve Hesiodos'un tanrılarla ilgili söylediklerine karşı çıkmak amacıyla *iambik* ve *elegaik* türde kaleme alınmıştır. Şiirlerinden oluşan "Silloi" isminde bir kitap ile "Doğa Hakkında" başlıklı bir diğer kitabının bulunduğu söylenmektedir. İyonya'yı terk edince kendi şarkılarını yazıp söyleyen bir gezgin bilge olarak Sicilya tarafında dolaşp İyonya düşüncesini bu yolla İtalya'ya taşıyor. Bu nedenle olacak ki Clement'a göre Xenophanes, Elea Okulu'nun kurucusudur. Ancak Platon, Xenophanes öncesinde de başlamış bulunan bir Elea Okulu'nun her şeyi aslen Bir olarak gördüğünü belirtir.<sup>239</sup> Bu durumda onun bir kurucu olup olmadığı ikincil önemdeki bir meseleye dönüşür çünkü aslında felsefenin erken tarihindeki coğrafi genişlemenin izini sürmek amacıyla Xenophanes'in hayatı büyük önemdedir. Aynı zamanda, Xenophanes'in tek başına İtalya'ya felsefeyi taşıyıp orada bu

---

<sup>239</sup>Kirk ve Raven,*op. cit.*, s. 163-167.

etkinliği başlatması gerçekçi olamayacağı için, İyonya haricindeki dönemin Yunan coğrafyasında felsefi bir atılımın ve arayışın ne denli hazır ve yaygın olduğunu muhtemelen göstermesi açısından da onun yaşamı kayda değerdir. Felsefenin Milet Okulu olarak bir yerde başlayıp oradan geri kalan Yunan coğrafyasına yayıldığı tezindense bu etkinliğin eşzamanlı olarak bu coğrafya boyunca geliştiği ve birbirine yakın tarihlerde birkaç çıkış merkezine sahip olduğunu savunmak daha gerçekçi görünmektedir. Bu çok-merkezli tremede Xenophanes kendi düşüncesinin özelinde ne Pythagoras gibi batı Yunanistan'da gelişen yeni bir trenddeki felsefenin bir temsilcisi ne de İyonyalı diğer düşünürlerle özdeş sayılabilir. Hayatı hakkındaki bu kısa bilgilerin yanı sıra ona farklılığını kazandıran düşüncesinden günümüze kalabilmiş fragmanlar şyle sıralanabilir:

1. Homer and Hesiod have attributed to the gods all things that are blameworthy and disgraceful for men: stealing, committing adultery deceiving each other.
2. But mortals think gods are begotten, and have the clothing, voice, and body of mortals.
3. Now if cattle, horses or lions had hands and were able to draw with their hands and perform works like men, horses like horses and cattle like cattle would draw the forms of gods, and make their bodies just like the body each of them had.
4. Africans say the gods are snub-nosed and black, Thracians blue-eyed and red-haired.
5. One God, greatest among gods and men, not at all like to mortals in body nor in thought.
6. All of him sees, all thinks, all hears.
7. But without any toil he shakes all things by the thought of his mind.
8. He remains ever in the same place moving not at all, nor is it appropriate for him to flit now here, now there.
9. Xenophanes and Epicurus reject divination.
10. Now the plain truth no man has seen nor will any know concerning the gods and what I have said concerning all things. For even if he should

completely succeed in describing things as they come to pass, nonetheless he himself does not know: opinion is wrought over all.

11. Let these things be believed as being like true things.

12. All things that they have showed for mortals to look upon.

13. Not from the beginning have the gods revealed all things to mortals, but in time by seeking they come upon what is better.

14. If God had not created yellow honey, they would say figs are much sweeter.

15. Pythagoras, Empodocles, Xenophanes say the senses are deceptive.

16. All things which come to be and grow are earth and water.

17. This upper boundary of earth is visible here at our feet touching air; the lower reaches down without limit.

18. Sea is the source of water, the source of wind; for neither would there be wind without great sea, nor currents of rivers nor rain water from the sky, but great sea is the begetter of clouds, winds and rivers.

19. Sun moving over earth and imparting warmth to it.

20. Even if he won with horses, he would get all this, but would not merit it as I: for better than the strength of men and horses is our wisdom.<sup>240</sup>

Xenophanes İyonya ile İtalya arasındaki felsefi bağın kuruluşunda taşıdığı aracı rolünü aşağıda açıklanacak sebeplerden ötürü aynı zamanda düşüncesinde de yaşamaktadır. Onun günümüze bozulmadan kalabilmiş bu fragmanları Miletlilerin felsefi ilgilerini barındırdıkları gibi aynı zamanda İtalya'da geliştiği şekliyle felsefenin kimi baskın arayışlarının da ilk örneklerini barındırır. Bunların arasında duyumsal verinin eleştirisi sayılabilir. Onun felsefi inşasını katederken ilgilerindeki bu çeşitliliğe dikkat çekmek önemli görünmektedir.

Xenophanes kutsalın tahribatına yönelik düşünce düzeyindeki siyasi müdahalesini gerçekleştirirken diğer filozoflardan farklı bir kalkış noktasından hareket eder. Bu nokta

---

<sup>240</sup>Graham, *op. cit.*,s. 101-127.

Xenophanes'in antropomorfizm eleştirisi olarak isimlendirilebilecek çabası üzerine kuruludur. Filozofun ilk dört fragmanı bu eleştiriye açıklık getirirler. Buna bağlamda ilk fragman Homeros ve Hesiodos'un tanrılara yükledikleri ahlaksız denebilecek davranışların tuhaflığına değinir ve ikinci fragman da tanrılarının ölümlüler gibi bir giyim-kuşam, ses ve bedene sahip olduklarına dikkat çeker. Üçüncü fragman Xenophanes'in satirik yönünü bize göstermektedir. Bu fragmanda filozof, eğer insanlar gibi davranabilselerdi atların ve aslanların da tanrılarını kendileri gibi çizeceklerini belirtir. Bu nedenle dördüncü fragmanda yazdığı gibi, Afrikalıların tanrıları de siyahi ve Trakyalılarınki ise mavi gözlü ve kızıl saçlıdır. Söz konusu fragmanlara bakıldığında Xenophanes'in kendinden önceki felsefenin yalnızca varlığın tabiatına yönelik düşünüldüğü şekliyle ele aldığı temsil sorununu ilk defa olarak varolanlara ilişkin de devreye soktuğu ileri sürülebilir. Miletli düşünürler varlığın dolayimsız formunu dil düzeyinde temsil etmenin problemiyle karşılaşmalarına rağmen Xenophanes'in antropomorfizm eleştirisinde açığa çıktığı şekliyle bir temsil sorununu gündeme getirmemişlerdir. İkincisi söz konusu olduğunda kutsalın dile gelişi içinde değil, bir imge olarak temsili söz konusudur ve bu da mantığın ve dilin ontolojik statüsünün belirlenmesine yönelik logo-lojik çalışmanın kapsamının haricinde kalan bir uğraştır. Bu nedenle Xenophanes, imge düzeyindeki bir temsilin yol açtığı probleme dikkat çekerek, buradan hareketle şeylerin duyumsal bilgi üzerinden değerlendirilmelerindeki epistemolojik sınırlara doğru açılan bir tefekküre yönelir. 10. ile 15. fragmanlar arasında dile getirilen düşünceler bu kapsamda anlam kazanmaktadır. Onuncu fragmanda Xenophanes bilmenin sınırlarına ilişkin kayda değer bir tespit yapmaktadır. Fragman felsefenin tamamlanmamışlığının açık bir itirafı niteliğindedir. Xenophanes bugüne dek hiçbir insanın tanrılara ilişkin gerçeği ne gördüğünü ne de bilebildiğini yazar çünkü insan şeylerin nasıl gelip geçtiğini tam olarak anlatabilse bile bunu başarabildiğini bilemeyecektir. Bir sonraki fragman şeylere doğru şeyler olarak

inanıldığını, on üçüncü fragman ise tanrıların ölümlülere her şeyi baştan açık etmediğini belirtir. Bunun yerine ölümlüler arayarak ve gözeterek zamanla neyin daha iyi olduğunu anlamaktadır. On dördüncü fragman ise tanrı balı yaratmasaydı insanların “figs”lerin daha tatlı olduklarını düşüneceğini belirtir ve on beşinci fragman da Xenophanes’in duyuları aldatıcı bulduğunun altını çizmektedir. Xenophanes insanın duyumlardan doğrulara doğru gerçekleştirdiği hakikat hareketinin sınırlarına açıkça dikkati çeker. Bu hareket onun için imkansız değildir çünkü on üçüncü fragman insanın arayarak neyin daha iyi olduğunu bulabildiğini belirtmektedir. Ek olarak, yirminci fragman da insanın kendi gücüyle ve atların gücüyle kazandıklarından daha değerli olan bir şey olarak bilgelikten söz eder. Xenophanes aynı fragmanda kendini bu bilgeliğe kadir saymaktadır. Ancak daha iyi olanın bulunmasının hakikat hareketini tamamlayabildiği yine de söylenemez çünkü, onuncu fragmanda belirtildiği şekliyle, insan hakikati anlasa dahi bunu başarabildiğini doğrulayacak bir dışsal doğrulama merciinin bulunmayışı kesinliği ortadan kaldırmaktadır. Bu Xenophanes’in tam anlamıyla felsefenin tamamlanmamışlığı hakkında bir farkındalığa sahip olduğunu göstermektedir. Onun felsefi inşası bu unsura dönüşlü olarak anlamını kazanmaktadır. 16. ile 19. fragmanlar arası kısım Xenophanes’in bu tamamlanmamışlığa rağmen varlığın aslen olduğu şeyi betimlemeye ilişkin kendi fikirlerini aktardığı bölümdür. On altıncı fragman şeylerin kaynağı olarak toprağı ve suyu gösterir. On sekizinci fragman denizin suyun ve rüzgarın kaynağı olduğunu ve o olmadan ne yağmurların yağacağını ne de bulutların, rüzgarların ve nehirlerin olacağını söyler. On dokuzuncu fragman ise güneşin dünya üzerinde hareket ederek ona ısı verdiğini belirtmektedir. Bu fragmanlar İyonyalı düşünürlerin çalışmalarıyla kıyaslandığında varlığın grameri olarak maddi prensibin üzerinden açıklanan bir ilişki olarak varlık betimine dair hatırı sayılır ölçüde az fragmanın Xenophanes’ten günümüze kaldığını göstermektedir. Ancak sanılardan hakikate doğru gelişen hareketin hakikati kesin olarak vermesindeki sınıra değinen bu düşünürün yine de

bir ilişki düzlemi olarak varlığı anlamaya çalıştığını yeterince gösterir ölçüde fragmanın elimizde bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla Xenophanes, bilmenin sınırlarına rağmen bilgelik arayışını, başka deyişle, formun formuna yönelik felsefi ilgiyi sürdürmekten geri durmaz ve varlığın aslen olduğu şey olarak maddi prensibin ve onun kurduğu dünya düzeninin bilgisine erişmeye çabalar. Xenophanes'in 5. ile 9. fragmanlar arasında tanrıya ilişkin ileri sürdüğü görüşler bu çabanın anlamını temellendirmekte ve onun kutsalın içinden geçen tahribatının biçimini bize vermektedir. Beşinci fragman tüm tanrılar ve insanlar üzerinde ne düşünce ne de beden açısından ölümlülere benzemeyen bir tanrının olduğunu ileri sürer. Altıncı fragmana göre bu tanrı her şeyi görür, düşünür ve duyar ve yedinci fragmanın belirttiği gibi zihninin bir düşüncesiyle tüm şeyleri sarsıp sallayabilir. Ayrıca o, sekizinci fragmanda yazılana bakıldığında, hiç hareket etmeksizin hep aynı yerde durur ve bir orada bir şurada bulunmak ona uygun değildir. Bu söylenenler Xenophanes'in ilk bakışta katı bir monoteizmi üretmeyi denediğini gösterse de durum aslında bundan çok farklıdır. Hatırlanacağı gibi, Xenophanes tanrılarının temsiline yönelik bir eleştiriden hareket ederek herhangi bir antropomorfizmin gülünçlüğünü ve keyfiliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca tanrılarının ölümlülere başlangıçtan itibaren her şeyi açmadığını, buna karşılık insanların zamanla neyin daha iyi olduğunu arayarak bulduğunu belirtir. Bu ikinci önerme Xenophanes'in anlamın baştan verilmişliğine dayalı doğrulamanın kehanet modeline karşı geliştirdiği eleştirisidir ve bu modele karşılık olarak kendisinin de denediği bilgeliği formel sınırlarına rağmen savunduğunu gösterir. Buradan hareketle Xenophanes'in yalnızca tanrılarının temsilinin değil, aynı zamanda kutsala dayalı bir varlık açıklamasının da eleştirisini geliştirdiği ileri sürülebilir çünkü temsil kendinden kaynaklanan içkin bir problemden ötürü sınırlanmak yerine, onuncu fragmanın gösterdiği gibi, aslında bilmenin sınırı tarafından sınırlanmaktadır ve bilme, doğrulamanın kehanet modeline karşı geliştirilen bir yeni bilme/bilgelik biçimi olduğundan dolayı kutsalın temsiline yönelik

problemi çözmektense kendine kendi sınırlarına rağmen varlığı dolayimsız olarak anlama hedefini koyar. Hedefin bu olarak belirlendiği alemin düzenine ve onu koşullandıran maddi prensibe yönelik Xenophanes'in fragmanları tarafından açıkça ortaya konmaktadır. Bu durumda bilme kendisinin sınırlarından itibaren kendisini mümkün kılanı yönelerek onu anlamaya çalışmaktadır denilebilir. Bu açıdan bakıldığında Xenophanes, kutsalın imge olarak temsilinden varlığın dolayimsız formunun dildeki temsiline geçerken bu ikinci temsili mümkün kılan ontolojik mercii üretmeyi dener. Aksi takdirde onun maddi prensibe ve varolanların onun tarafından ilişkilene biçimine dair söyledikleri, insanların içine battığından yakındığı sanılardan ibaret bir diğer sanı olarak kalacaktır. Xenophanes bu sanılardan hakikate yönelik harekete set çeken epistemolojik engeli dolayimsız bilmeyi mümkün kılan mercii inşasıyla aşmayı dener ve kendi evrensel dilinin logo-lojik yapısını burada kurar. Bu mercii bir ilişki olarak cereyan eden varlığın bir ilişki formu olarak kurduğu düzenin, yani düzenin düzeninin veya formun formunun bir postulat olarak tanınmasından başka bir şey değildir. Xenophanes'in tek tanrısı bu düzenin düzeninin adı olarak konur ve bu düzen her türlü bilmeye olanak veren mercii olarak hiç hareket etmeden hep aynı yerde, bedenlen insana benzemeksizin ve düşüncesiyle her şeyi sarsabilecek nitelikte vardır. Dolayısıyla varlığın bir düzen meydana getirişi, varlığa, ona içkin bir soyutlama düzeyi olarak yeniden yerleştirilir ve bilmeyi mümkün kılan, insandan tümünden farklı bir form olarak tanınır çünkü insan bu düzende kendi payına sahip olsa da kendi bedeninde ve düşünmesinde ona özdeş olamaz; insan yalnızca onu kendi bilmesinin sınırları dahilinde anlamayı deneyebilir. Bu kapsamda tek tanrının düşünmesi aslında onun olmasıdır, başka deyişle alemin düzeninin olma biçimi onun zihnidir. Bu görüş Xenophanes'in yakından tanıdığı Thales'in, dünya tanrının zihnidir, diyen fragmanını çağrıştırmaktadır. Alemin olma biçimi, felsefenin tamamlanmamışlığı sebebiyle bize tam olarak açık olamayan, düşünmesi veya düşüncesidir ve bu olma biçimi, yani formun



formu, her şeyin toprak ve sudan meydana gelişleriyle birlikte ortaya çıkardıkları düzendir. Görüldüğü gibi Xenophanes, doğrulamanın kehanet modelini yeni bir doğruluk formalizasyonu ile aşarken, kutsal kavram düzeyinde alemin kendine içkin düzenini bir soyutlama düzeyi olarak ayrıştırıp ona tekrar vererek deler ve tanrıyı bu soyutlama düzeyinde kendi fiilinden ve olma biçiminden sökerek kendisinin sonunda imha eder. Böylece kutsal, temsilin sınırından bilmenin sınırına çekilen bir harekette kendisinin yokluğu olarak yeni bir zemine taşınır ve orada kutsal kendi adını kendi adı içinde yitirir. Xenophanes bu yolla felsefe lehine bilgeliğin yetkilerini yeniden dağıtmaktadır.

## **v. Herakleitos**

Efes kentinin yerlisi ve babasının adının Blosson olması dışında Herakleitos'un yaşamı hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Xenophanes ve Pythagoras'tan daha geç, Parmenides'ten ise daha erken bir dönemde etkin olduğu ve bu dönemin yaklaşık olarak M.Ö. 520 – 490 yılları aralığına denk düştüğü söylenebilir. Diogenes Laertios'un aktardığına göre Herakleitos 69. Olimpiyatta, yani M.Ö. 504/500 döneminde kırk yaşlarındadır. Pers Kralı Dareios'la aynı zamanda yaşamış olduğundan dolayı birbirleriyle mektuplaştıkları ve yaşamının olgunluk dönemini Pers işgali altındaki bir kentte geçirdiğinden dolayı onların dinsel inanç ve adetlerini yakından tanıma imkanı bulunduğu söylenmektedir. Ayrıca o dönemde Pers güçleriyle işbirliği yaparak zenginleşen tüccar sınıfına ve Eski Yunan'ın geleneksel demokrasi anlayışına sert bir şekilde muhalefet ettiği ve dolayısıyla, egemen sınıfın politik oyunlarına alet olmayı istememesi sebebiyle kent için yasalar yapmasını isteyen Efeslilerin teklifini reddettiği bilinmektedir.<sup>241</sup> Herakleitos'tan günümüze kalan fragmanlar özgünlükleri tartışmalı olsa bile üslubunun özgüllüğü

---

<sup>241</sup>Herakleitos, **Fragmanlar**, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014),s. 13-20.

sebebiyle onun ağızından veya elinden çıkma olarak kabul görmektedirler. Bu fragmanlar evrenin düzeninden etiğe ve politikaya kadar pek çok konu hakkında, yer yer Yedi Bilge'nin deyişlerini çağrıştıran tarzda söylenmiş bilgelik sözleridir. Onun düşüncesinin ana damarını aktaran fragmanlardan ve göndermelerden oluşan seçki şöyle sıralanabilir:

1. But of this Word which holds forever people prove ignorant, not only before they hear it, but also once they have heard it. For although everything happens in accordance with this principle, they resemble those with no familiarity with it, even after they have become familiar with the kinds of accounts and events I discuss as I distinguish each thing according to its nature and explain its constitution. But the general run of people are as unaware of their actions while awake as they are of what they do while asleep.
2. Unlike divine nature, human nature lacks sound judgements.
3. The one wise thing is to know, in sound judgement, how everything is guided in every case.
4. That is why one must follow the common. Although this Word is common, the many live as if they had a private understanding.
5. Many do not understand such things as they encounter, nor do they learn by their experience, but they think they do.
6. If one does not hope the un hoped for, one will not discover it, since it is undiscoverable and inaccessible.
7. Having heard without comprehension they are like the deaf; this saying bears witness to them: present they are absent.
8. They do not know how to hear or speak.
9. The most illustrious man knows and maintains illusions.
10. Learning many things does not teach understanding. Else it would have taught Hesiod and Pythagoras, as well as Xenophanes and Hectaeus.
11. What intelligence or understanding do they have? They follow popular bards and treat the crowd as their instructor, not realizing that the many are base, while the few are noble.
12. Men are deceived in the knowledge of appearances like Homer, who was considered the wisest of all Greeks. For children who had killed some lice deceived him with a riddle: What we saw and caught, we leave; what we did not see and catch, we carry with us.

13. All men have a share in self-knowledge and sound thinking.
14. Thinking is common to all.
15. The things of which there is sight, hearing, experience, I prefer.
16. Let us not reason casually about the most important matters.
17. Of all those theories I have heard, not one has attained to a knowledge of what the wise *is* separate from everything else.
18. Wisdom is one thing: to know the will that steers all things through all.
19. Having harkened not to me but to the Word, you should agree that wisdom is knowing that all things are one.
20. Hippasus of Metapontum and Heraclitus of Ephesus posit fire as the source.
21. This world-order, the same of all, no god nor man did create, but is ever was and is and will be: everliving fire, kindling in measures and being quenched in measures.
22. The turnings of fire: first sea, and of sea half is earth, half fireburst.
23. The death of fire is the birth of air, and the death of air the birth of water.
24. He calls fire need and satiety.
25. We must recognize that war is common, strife is justice, and all things happen according to strife and necessity.
26. War is father of all and king of all; and some he manifested as gods, some as men; some he made slaves, some free.
27. A road up and down is one and the same.
28. Into the same rivers we step and do not step, we are and are not.
29. The river scatters things and in turn gathers them, it comes together and separates, approaches and departs.
30. Collections: wholes and not wholes; brought together, pulled apart; sung in unison, sung in conflict; and from all things one and from one all things.
31. The name of the bow is Life, but its work is death.
32. The invisible structure is greater than the visible.

33. A nature is hidden.
34. The beginning and end on a circle are common.
35. If you went in search of it, you would not find the limits of the soul, though you travelled every road – so deep is its measure.
36. Soul has a ratio that increases itself.
37. For souls it is death to become water, for water death to become earth, but from earth water is born, and from water soul.
38. Heraclitus says the soul of the world is an evaporation of the moist things in it, while the soul of animals, which arises both from external and internal vapors, is of the same character as the soul of the world.
39. A dry soul is a dry beam of light, wisest and best.
40. Heraclitus says the soul is imperishable, for going out into the soul of the universe it retires toward its kindred being.
41. Fire coming suddenly upon all things will judge and convict them.
42. Sound thinking is the greatest virtue and wisdom: to speak the truth and to act on the basis of an understanding of the nature of things.
43. If happiness consisted of pleasures of the body, we would call cattle happy when they found vetch to eat.
44. It is hard to fight against passion; for whatever it wills, it buys at the expense of the soul.
45. Violence has more need to be extinguished than a conflagration.
46. The character of man is his guardian spirit.
47. The people of a city should fight for their laws as they would for their city wall.
48. Speaking with sense we must fortify ourselves in the common sense of all, as a city is fortified by its law, and even more forcefully. For all human laws are nurtured by the one divine law. For it prevails as far as it will and suffices for all and is superabundant.
49. It is law also to obey the will of one.
50. To God all things are fair, good and just, but men suppose some things are unjust, some just.

51. God is day night, winter summer, war peace, satiety hunger and he alters just as fire, which, when it is mixed with spices, is named according to the aroma of each of them.

52. Human nature does not have insight, while divine nature does.

53. Life, or eternity, is a child at play, moving pieces in a game: the kingdom is a child's.

54. A man is called childish by a deity, just as a child by a man.

55. They try vainly to purify with blood when they are defiled by it, as if someone who had stepped into mud should bathe in mud to wash it off. One would be thought mad if some man noticed him doing that. And they pray to these statues, as if one should talk with houses, not knowing what gods and heroes are.

56. The Lord whose oracle is at Delphi neither reveals nor conceals, but gives a sign.<sup>242</sup>

Bu listeden görüldüğü üzere, Herakleitus presokratik felsefenin günümüze en geniş külliyatı kalabilmiş isimlerinden biridir ve bu nedenle onun düşüncesinin ontolojik, epistemolojik, etik ve politik açılımlarının her birine ilişkin görüşlerini yansıtan ifadeleri elimize ulaşabilmiştir. Ancak bunlar önemli bir kısmı tek cümleden oluşan bildirimler olduklarından dolayı Herakleitus'un düşüncesini anlamlandırabilmek, bu kısa yargıların birbirleriyle birarada değerlendirildiklerinde kurdukları fikir örgüsüne nüfuz etmekten geçmektedir. Bu kapsamda filozofun yukarıda listelenen fragmanlarına dönülebilir.

Herakleitus'un ikinci fragmanı insan doğasının sağlam hükümlerden eksik olduğunu; üçüncü fragman en bilgece şeyin, şeylerin nasıl işlediğini bilmek olduğunu; beşinci fragman ise insanların karşılaştıkları şeyleri anladıklarını sanmalarına rağmen aslında anlamayı tecrübeleriyle dahi başaramadıklarını belirtmektedir. Herakleitus'un insanın dünyayı bilme kapasitesine ilişkin sınırlılığının altını çizdiği bu eleştirel fragmanlar bunlarla sınırlı değildir. Aynı zamanda altıncı fragman bir kişinin beklenmeyi

---

<sup>242</sup>Graham, *op. cit.*,s. 141-179.

beklemediği müddetçe onu bulamayacağını; yedinci fragman anlamadan işitenlerin aslında sağır olduklarını; sekizinci fragman insanların işitmeyi ve konuşmayı bilmediklerini ve on birinci fragman ise insanların yalnızca popüler ozanları takip edip onlara eğitmenleri gibi davranacak kadar kavrayışları olduğunu belirterek filozofun çağdaşlarının anlayış biçimine getirdiği eleştirilerini sürdürmektedirler. Buna rağmen Herakleitos çağdaşlarının varlığı ve yaşamı bilme şeklini eleştirmesine rağmen insanın bilme kapasitesine yönelik topyekün bir eleştiri sunmamakta ve örneğin Xenophanes'in yaptığı gibi, bilmenin sınırlarını çizmeye uğraşmamaktadır. Herakleitos on üçüncü fragmanında herkesin kendini bilme ve hakiki düşünme konusunda bir yetisi olduğunu ve on dördüncü fragmanda da düşünmenin herkese açık olduğunu belirtmektedir. Ancak herkese açık bu düşünmenin Herakleitos için genel bir yöntemi mevcuttur denilebilir çünkü on beşinci fragman hakkında görme, işitme ve deneyimleme imkanlarının bulunduğu şeyleri filozofun tercih ettiğini ve on altıncı fragman da en önemli konular hakkında rastgele akıl yürütmemek gerektiğini söyler. Bu durumda Herakleitos'un bizi maddiliği içinde bize açık olan alemi dikkatle düşünmeye çağırdığı belirtilebilir. Peki bu düşüncenin hedefi ne olmalı, bu temkinli düşünme neyi aramalıdır? Filozofun on yedinci fragman ile başlayan ifadeleri onun bu sorulara verdiği yanıtları sunmaktadır. On yedinci fragman presokratik felsefe külliyatı bünyesindeki önemli bir ifadedir. Bu fragmanda Herakleitos, dinlediği pek çok teoriden hiçbirinin diğer kişilerden ayrı olarak bilge figürünün kendisinin ne olduğuna ilişkin bir kavrayışı sunmadığından yakınmaktadır. Bu ifade gerçekten kayda değerdir çünkü Herakleitos'un kendinden önce gelen ve kendi çağdaşı filozofların doğrudan tanımlamalarına rağmen faaliyette tanımına kavuşturdıkları filozof figürünün kendisinin yetkisinin sınırlarını düşünmeye açık bir çağrıdır bu ve aynı zamanda felsefenin/filozofun doğrulamanın diğer iki yönteminin temsilcilerinden farklı bir yere ve yetkiye sahip olarak düşündüğüne ilişkin Herakleitos'un taşıdığı farkındalığı göstermesi açısından önemlidir. Herakleitos felsefenin

bir başka düşünce, yani doğrulamanın kehanet modeli ve doğrulayıcı retorik aygıttan farklı düşünen bir düşünme olduğunu ve filozofun başka bir bilgeliğe yöneldiğini açıkça belirterek felsefi faaliyetin yöneldiği yeniden dağıtımçı işlevi vurgulamaktadır. Temkinli akıl yürütmenin hedefini tanımladığı on yedinciden başlayan fragmanlar bu belirlemeyi detaylandırır. Buna kapsamda on sekizinci fragman bilgeliğin tek bir şey olduğunu ve bunun da her şeyi her şey yoluyla yöneten şeyi bilmek olduğunu söylemektedir. On dokuzuncu fragman ise bilgeliğin her şeyin bir olduğunu anlamak olduğunu belirtir. Bu noktada filozofun birinci fragmanına dönülerek her şeyin bir olması ile ilgili düşüncesinin ne ifade etmeye çalıştığına bakılabilir. Herakleitus'un birinci fragmanı her şeyin kendisiyle uyum içinde gerçekleştiği ve her şeyi birarada tutan bir prensip olarak Söz'den bahsetmektedir. Bu "söz" ifadesinin Eski Yunancadaki orijinali "λογος" kelimesidir ve her ne kadar burada daha bilindik bir karşılığı olan "söz" kelimesiyle çevrilse de etimolojik olarak "λεγω" kökünden gelen bu kavram, kendinde şeyleri toplayan, toplamak, akıl, hesap, söz, bildirim gibi anlamları da içerir. Dolayısıyla Herakleitus'un kullandığı şekliyle bu kavramda bu anlamların bütünü aynı anda bulunduğu dikkat etmek çok önemlidir. Dolayısıyla bu bağlamdaki anlamıyla Söz, hem toplar hem de pay verir. Söz, varlığın sözü, yani onun konuşma şekli ya da grameri denebilecek bir prensiptir ve alemin bir düzen içinde o düzene göre olduğunu belirtir. Herakleitus bu düzenin kendisini bir prensip olarak soyutlayarak alemin prensibinin onun düzeni olduğunu söyler. Dolayısıyla her şeyin bir olması, her şeyin bu tek düzen içinde varolmasına yönelik bir tespittir ve düzendeki birliği ve tekliği vurgulamaktadır. Yirmi birinci fragman bu düşünceyi derinleştirmektedir. Fragman hiçbir tanrı veya insan tarafından yaratılmamış bu dünya düzeninin hep olduğunu, olmakta olduğunu ve gelecekte de olacağını ifade eder. Yirminci fragman ile yirmi birinci fragmanın ikinci yarısı ise bu düzenin yapıtaşından bahseder. Buna göre dünya düzenini düzenleyen Herakleitus'a göre kaynak, yani varlığın grameri olarak ateştir ve bu ebedi ateş

ölçüler içinde tutuştuğu gibi ölçüler içinde yatıştır ve söndürülür aynı zamanda. Bu ölçünün düzenin kendisinden geldiğinin anlaşılması bu noktada elzemdir. Dolayısıyla alem, ateşin alem düzeninde tanımlanmış paylara göre kurduğu maddi çokluk olarak kendisine özdeş olduğu bu düzenleyici prensibe denktir. Yirmi ikinci fragmandan başlayan bir seri ifade, varlığın grameri olarak ateşin hareketinde tanımlanan bu düzenin yapısını anlatır. Buna ekseninde yirmi ikinci fragman ateşin önce suya, suyun da toprağa dönüştüğünü; yirmi üçüncü fragman ise ateşin ölümünün havanın doğumu ve havanın ölümünün de suyun doğumu olduğunu belirtmektedir. Yirmi beşinci fragman buradan yola çıkarak çatışmanın her şeyde bulunduğunu ve yirmi altıncı fragman da çatışmanın her şeyin babası ve kralı olduğunu söylemektedir. Bundan sonraki fragmanlar ise çatışmanın kurabildiği düzene işaret etmek amacıyla aşağı giden bir yolun aynı zamanda yukarı doğru da bir yol olduğunu, aynı nehre aynı kişi olarak iki defa giremeyeceğimizi ve bir nehrin şeyleri hem dağıttığı hem de topladığını bildirmektedir. Dolayısıyla otuzuncu fragman bu söylenenlere açıklık getirmek amacıyla bir belirlemede bulunmaktadır. Buna göre, tüm ve tüm olmayanlar bir birlikte ve çatışmada şakımakta ve her şeyden birden ve bir de her şeyden gelmektedir. Dolayısıyla Herakleitus için çatışmanın alemin düzenine içkin ve onun yapısını bozmayan bir hareket biçimi olduğu buradan anlaşılabilir. Otuz ikinci ve üçüncü fragmanlar görünmeyen bu yapının görünenden büyük olduğunu ve bir diğer doğanın işte bu şekilde saklı olduğuna dikkat çekerek onun anlattığı bilgeliğin nesnesinin karmaşıklığına, zorluğuna ve önemine ışık tutarlar. Bu noktada Herakleitus'un olumsuzun hareketinden başlayarak bir hakikatin varolduğu, onun anlaşılabilir olduğu ve bu hakikatin kendiyle tutarlılığı olarak sıralanan felsefenin kurucu varsayımlarına duyduğu sadakatin boyutu görülebilir. Filozofun bahsettiği örtülü, gizli bir doğayı veren ateşin hareketinde temellendirdiği temel prensip olarak alemin düzeninin kendisi onun aradığı ve bu nedenle anlaşılabilirliği içindeki hakikat iken, hakikat olan bu dünya düzenine içkin çatışmanın bu



birlikte erimesi ve çatışmanın düzeni bozmaması yönündeki ısrar bu hakikatin kendiyle tutarlılığına yönelik bir saptama olmaktadır. Dolayısıyla bu genel aksiyomatiğe dönüşlü olarak düşünen Herakleitus, ateşin hareketinde alemin formunu temellendirerek formun formunu belirlemeye ve bilge figürünü tanımlayarak da insanın bilmesinin belirli bir yöntemini savunarak bu formun formunun anlaşılabilirliğini serimlemeye çaba sarf etmiştir denilebilir. Ancak bu noktadan hareketle yeniden dağıtımçı işlemini yeni bir bilgelik lehine tamamlamak üzere Herakleitus, kendi logo-lojisini ilerletmek için insan ile bu dünya düzeninin ilişkisini ve dolayısıyla mantığın ontolojik statüsünü belirleyen başka bildirimler de ileri sürmüştür. Otuz beşinci fragman ile başlayan birtakım ifadeler bu çabaya karşılık gelmektedir. Bu kapsamda otuz beşinci fragman ilgisini insanın canına çevirir ve canın ölçüsünün çok derin olması sebebiyle onun limitlerini bulmanın zorluğuna dikkat çeker. Bir sonraki fragman da canın kendisini büyüten bir ölçüsünün olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerin ne anlama geldikleri sonraki beş fragmanda açıklanmıştır. Otuz yedinci fragman canın ölümünün su, suyunkinin toprak olduğunu ve toprak suyun, sudan da canın doğduğunu söyler. Sonraki fragman ise dünyanın canının ondaki nemli ögenin bir buharlaşması olduğunu belirtir. Dolayısıyla Herakleitus'un ısının bir işlemine, yani ateş ile gerçekleşen buharlaşmaya dikkat çektiği söylenebilir. Otuz dokuzuncu fragman en bilge ve en iyi canın kuru can olduğunu, başka deyişle kendindeki nemli ögeyi kaybetmiş can olduğunu ifade etmektedir. Sonraki fragmanda Herakleitus, canın bozunmadığını ve alemin canına doğru geri çekildiğini belirtmiştir. Kırk birinci fragman ise ateşin aniden her şeyi yargılayacağını dile getirmektedir. Bu durumda Herakleitus'un canın hareketini ateşin hareketinin paralelinde düşündüğü belirtilebilir çünkü can da tıpkı su ve toprağa dönüşüp oradan kendini yeniden bulan ateş gibi önce suya döner ve sudan kendini yeniden bulur. Dolayısıyla canın arınmasının yolu kendindeki nemli ögeyi yitirmesi olarak düşünülmüş ve canın temizliği, bilgeliği ve iyiliği ateşe yakınlık derecesi üzerinden kurulmuştur. Bu

şekilde Herakleitus, insanın tekil canının varlığın gramerini oluşturan ateş ile özdeşliğini ifade etmek istemiştir denilebilir çünkü kırkinci fragmanın gösterdiği gibi tekil can evrenin canıyla özdeştir ve ondan geldiği gibi ona geri gider. Canın arınmasının yöntemi ise, buradan hareketle, insanın kendi canını kurutması, yani kendi canının ateş ile olan yakınlığını bilgelik ve iyilik temelinde sağlamasıdır. Herakleitus insanın kendi canı üzerinde yapabileceği bir çalışmayı öngörür ve bu çalışma bilgeliğin kazanımı olarak tanımlanır. Bilgelik, kendini arttırabilen bir ölçüye, başka deyişle kendisi ölçü ve pay dağıtan alemin düzenine vakıf olabilecek bir ölçüye sahip canın, alemin bu düzenine ve düzenlemesine dair bilgiyi anlayarak kendi ölçüsünü yükseltebilmesi olarak görülmektedir. Bu yolla Herakleitus insanın düşünme kapasitesinin varlık ile ilişkisini kurarak logolojiyi tamamlamıştır denilebilir. Bu kapsamda filozof figürü hakiki bilgeliğe mazhar olarak canını arttırabilen kişi olarak görülmekte ve dolayısıyla felsefe, kendi çağdaşı logoloji temelinde kurduğu evrensel dil üzerinden savunduğu doğruluk formalizasyonu ile kendi çağdaşı doğruluk modelleri aleyhine yetkilendirilmekte ve doğruluğun ve yasallığın asıl merciine yönelik yeniden dağıtımcı işlevini gerçekleştirmektedir. Bu işlevin tamamlanması için Herakleitus, felsefenin insanın oluşturduğu yasaların dolayımından kurtulup asıl yasakoyucu olarak varlığa yönelerek yasallığı tekrar düşünmeye ilişkin felsefenin yeniden dağıtımcı işlevini sonraki fragmanlarda açıkça sürdürmüştür. Bu kapsamda kırk yedinciden başlayan üç fragman büyük önemdedir. Kırk yedinci fragman insanların şehirleri için savaşır gibi yasaları için de savaşmaları gerektiğini ve kırk dokuzuncu fragman da Bir'in iradesine uymanın da bir yasa olduğunu belirtmektedir. Kırk sekizinci fragman bu ifadeleri bütünler görünümündedir. Bu fragmanda filozof, bir şehir-devlet yasalarıyla güçlendiği için herkesin çıkarına yönelik hareket edilmesi gerektiğini ve insanın yarattığı tüm yasaların o tek kutsal yasadaki beslendiğini belirtir. Bu durumda Herakleitus, Bir'in iradesine uymanın da bir yasa olduğunu söylemesi nedeniyle, insanları

kendi yasalarını asıl yasakoyucu olarak varlığın düzenine, yani Logos'a göre yapmaya çağırılmaktadır çünkü varlığın düzeni ne tanrı ne de insan tarafından yaratılmamış tek hakiki önder olarak bize yegane yasa olarak düzenlemenin mantığının kendisini vermektedir. Daha önce belirtildiği gibi, insan kendi canını ateş, başka deyişle aslen varolan şeyden aldığı pay ve ölçü yönünde temizlediği takdirde bu yasanın bilgisi olan felsefi bilgeliğe mazhar olabilmektedir Herakleitus'a göre. Bu temellendirme Herakleitus'un kutsalın içinden geçerek onu aşma yönündeki işlemini de bize vermektedir. Felsefi bilgeliğin açığa çıkardığı kutsal yasa, kendi doğruluk formalizasyonu içinde formun formunu, yani varlığın düzenine dair bilgiyi anlamaya yeterlidir ve bu bilme biçimi, elli altıncı fragmanda belirtilen Delphi Kahini'ni görevlendiren ve açığa çıkarmak yerine sadece işaret eden Tanrı'dan farklı olarak, olanı aslen olduğu haliyle açığa çıkartabilir ve bu hakikat temelindeki bir yaşamı sürdürmeyi sağlayabilir. Son bir hamleyle Herakleitus, felsefenin doğruluk modelini Delphi Kahini'nin doğruluk modeli yerine geçirerek kutsalı onun sınırının içinden iptal eder. Zira tanrı, elli birinci fragmanın belirttiği gibi, gün ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış olarak, kendi hareketi içindeki ateş benzeri, bu karşıtların hareketinde sırayla her biri olarak erir çünkü o, ateşin alemin düzeni olarak kendi hareketi içinde şeylere pay verip bir Logos'u varedebilecek biçimde bir temel sunmasından farklı olarak, yaratamayan ve kendini kendi temelinde sürdüremeyen bir merciidir artık. Dolayısıyla Herakleitus'un bir ilişki olarak varlıktan gelme kutsal yasası kutsal-olmayan bir yasadır çünkü o, kutsalın alanını deldiği ölçüde kutsalın kendi olamayışına ışık tutar ve onu doldurmak yerine onu kapatarak işler.

B) İtalya Okulu

## i. Pythagoras ve Çevresi

Felsefe tarihinin yukarıda özetlenen açılımları İyonya'da gerçekleşiyorken bir yandan da İtalya'nın güneyinde Pythagoras öncülüğünde ayrı bir hareket yer alır. Pythagoras'ın hayatı hakkındaki bilgilerimiz hayli sınırlıdır ancak yaşamının ilk dönemini Samos Adası'nda geçirdiği ve M.Ö. 532/1 döneminde ünlendiği bilinmektedir. Filozof, dönemin Samos tiranından kaçmak amacıyla adayı terk eder ve İtalya'nın güneyindeki Croton'a yerleşir. Orada büyük bir otoriteye dönüşmüştür fakat Crotonlular ona karşı seslerini yükselttiklerinde komşu şehirlerden Metapontium'a hareket eder ve hayatının sonuna dek orada kalır. Pythagoras öğrencileriyle birlikte Croton'da 300 kişilik bir topluluk oluşturmuştur ve devlet işlerinde aktif rol alırlar. Çeşitli kayıtlar bu işi iyi yaptıklarını bildirmektedir.<sup>243</sup>

Pythagoras'ın çok yönlü bir bilge olduğunu bildiren pek çok ifade günümüze dek kalabilmiştir. Bunların arasında, örneğin Pythagoras'ın ayırıcı nitelikteki bir bilgeliğe sahip, bilgeliğin en büyük servetini kazanmış ve şeyleri yirmi ömürde insanın yapabileceği kadar kolayca görebilen biri olduğuna yönelik Empedokles'in ifadeleri sayılabilir. Ancak onun ilk takipçileri hakkında bundan da az bilgi günümüzde mevcuttur. Croton'da kurduğu cemaatin dinsel bir kardeşlik grubuna benzediği görülmekte ancak bunun Orfik temeldeki topluluk olduğuna dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Yine de o dönemde Pythagorasçı ve Orfik doktrinlerin karşılaştırıldığına ilişkin deliller bulunmaktadır. Topluluğun ilk katılımcılarının isimleri dahi neredeyse hiç bilinmemektedir çünkü inisiye olmayanlara kapalı olan bu toplulukta bir gizlilik şartı bulunur.<sup>244</sup> M.Ö. 5. yüzyılın sonlarından önceden kalma herhangi bir yazılı belge yok. Olan belgelerin ise, topluluğun

---

<sup>243</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 217-219.

<sup>244</sup>*Ibid.*, s. 219- 221.

kurucusuna saygısı nedeniyle Pythagoras tarafından gerçekleştirilmeyecek çeşitli buluşları dahi ona attığı görülmektedir. Bunların arasında özellikle Pythagoras'ın olamayacak kimi matematiksel buluşlar sayılabilir.<sup>245</sup> Onların öğretisi genellikle üç döneme bölünerek incelenmektedir. İlk iki dönem Parmenides'e kadar olan kısımken, üçüncüsü M.Ö. 5. yüzyıl sonunda Philolaus öncülüğünde gerçekleşen harekettir. Pythagoras'ın ölümünden sonra okulu ikiye bölünmüştür. Bir grup onun öğretisinin mistik kısmını sahiplenir ve Pythagorasçılar adıyla anılır. Diğerleri ise Matematikçiler diye bilinmektedir ve onun bilimsel çalışmalarına odaklanırlar.

En temel Pythagorasçı önermeler limit ile limitsizin düalizmi ve şeylerin sayılarla eşleştirilmesi olarak görülmektedir. Müzikal aralıkların ilk dört tam sayının oranları olarak temsil edilebileceğini filozof bizzat keşfetmiştir. Buradan hareketle Pythagoras temel bir soruya yönelir: Müzikal düzlemdeki belirli oranlar alçak ile yüksek ses arasındaki belirsiz bir devamlılığın içinde gösterilebiliyorsa aynı ilke sınır ile sınırsız için tüm evreni kuşatır cinsten düşünülemez mi? Diğer her şey de sayılar cinsinden temsil edilemez mi? Bu düşünsel çaba bağlamında matematik ve müziğin Pythagorasçı hareket için neden önemli olduğu görülebilmektedir. Müzik alanındaki bahsi geçen çalışmalarının yanı sıra, Pythagoras'ın matematikteki buluşlarından bazıları da köşegen ile karenin kenarının oransızlığı teoremi ve kürelerin harmonisi teoremi olarak sıralanabilir.

Pythagorasçı hareketin sonraki kuşak temsilcilerinden günümüze kalabilmiş fragmanlardan görüldüğü kadarıyla Philolaus, Melissus, Eurytus, Hippasus ve Alcmaeon başta olmak üzere çeşitli kayda değer simalar Pythagoras'tan yoğun biçimde etkilenmişlerdir ancak burada bu sonraki kuşak temsilciler ile ilgilenilmemektedir çünkü bu bölümün amacı

---

<sup>245</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 229-231.

Pythagorasçı hareketi bir bütün olarak değerlendirmek değil, presokratik felsefenin tarihine damga vurmuş Pythagoras'ın düşüncelerini ilk kuşak Pythagorasçılığa dair atıflardan da yola çıkarak ele almaktır. Bu kapsamda Pythagoras ve yakın çevresiyle ilgili olarak mevcut bulunan fragmanlar ve göndermeler aşağıdaki gibidir:

1. The Egyptians were also the first to claim that the soul of a human being is immortal, and that each time the body dies the soul enters another creature just as it is being born. They also say that when the soul has made the round of every creature on land, in the sea, and in the air, it once more clothes itself in the body of a human being just as it is being born, and that a complete cycle takes three thousand years. This theory has been adopted by certain Greeks too—some from a long time ago, some more recently—who presented it as if it were their own. I know their names, but I will not write them down.

2. They [*Aristotle's predecessors*] try only to describe the soul, but they fail to go into any kind of detail about the body which is to receive the soul, as if it were possible (as it is in the Pythagorean tales) for just any old soul to be clothed in just any old body.

3. Heraclides of Pontus says that Pythagoras used to say about himself that he had once been born as Aethalides and was regarded as a son of Hermes. Hermes told him that he could choose anything he wanted except immortality, and he asked to be able to retain, both alive and dead, the memory of things that had happened. He therefore remembered everything during his lifetimes, and when dead he still preserved the same memories.

4. The aim of all the Pythagorean precision about what should and should not be done is association with the divine. This is their starting-point, and their way of life has been wholly organized with a view to following God. The thinking behind their philosophy is that people behave in an absurd fashion if they try to find any source for the good other than the gods . . . Since there is a god, since he has supreme authority, since it goes without saying that one should ask for the good from whoever has authority [*rather than from a subordinate*], and since everyone gives good things to those whom they love and who please them, and the opposite to those who do the opposite of pleasing them, it obviously follows that we should act in ways which please God.

5. But no one can tell for certain what Pythagoras used to say to his companions, because of the extraordinary silence they practised. However, certain of his teachings became particularly well known throughout the world: first, his claim that the soul is immortal; second, that it changes into other species of living things; third, that past events happen again in specific cycles, and that nothing is simply new; and fourth, that we should regard all ensouled creatures as akin.

6. Anticleides says that Pythagoras was particularly interested in the arithmetical aspect of geometry, and discovered the properties of the monochord. Nor did he neglect medicine either.

7. In order to indicate this [*the importance of number in things*] the Pythagoreans are accustomed on occasion to say that ‘There is a resemblance to number in all things’, and also on occasion to swear their most characteristic oath: ‘No, by him who handed down to our company the *tetraktys*, the fount which holds the roots of ever-flowing nature.’ By ‘him who handed down’ they mean Pythagoras, whom they regarded as divine, and by the ‘*tetraktys*’ they mean a certain number which, being composed out of the first four numbers, produces the most perfect number—that is, ten (for  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ). This number is the first *tetraktys* and it is called ‘the fount of ever-flowing nature’ because it is their view that the whole universe is organized on harmonic principles, and harmony is a system of three concords (the fourth, the fifth, and the octave), and the ratios of these three concords are found in the four numbers I have already mentioned—that is, in 1, 2, 3, and 4. For the fourth is constituted by 4:3, the fifth by 3:2, and the octave by 2:1.

8. The eyes are made for astronomy, and by the same token the ears are presumably made for the type of movement that constitutes music. If so, these branches of knowledge are allied to each other. This is what the Pythagoreans claim, and we should agree, Glaucon, don’t you think? Music is a difficult subject, so we’ll consult the Pythagoreans to find out their views . . .

9. At the same time [*as Leucippus and Democritus*] and earlier than them were the so-called Pythagoreans, who were interested in mathematics. They were the first to make mathematics prominent, and because this discipline constituted their education they thought that its principles were the principles of all things. Now, in the nature of things, numbers are the primary mathematical principles; they also imagined that they could perceive in numbers many analogues to things that are and that come into being (more analogues than fire and earth and water reveal)—such- and-such an attribute of numbers being justice, such-and-such an attribute being soul and mind, due season another, and so on for pretty well everything else; moreover, they saw that the attributes and ratios of harmonies depend on numbers. Since, then, the whole natural world seemed basically to be an analogue of numbers, and numbers seemed to be the primary facet of the natural world, they concluded that the elements of numbers are the elements of all things, and that the whole universe is harmony and number. They collected together all the properties of numbers and harmonies which were arguably conformable to the attributes and parts of the universe, and to its organization as a whole, and fitted them into place; and the existence of any gaps only made them long for the whole thing to form a connected system. (...) They hold that the elements of number are the even and the odd, of which the even is unlimited and the odd limited; one is formed from both even and odd, since it is both even and odd; number is formed from one and,

as I have said, numbers constitute the whole universe. Other members of the same school say that there are ten principles, which they arrange in co-ordinate pairs: limit and unlimited; odd and even; unity and multiplicity; right and left; male and female; still and moving; straight and bent; light and darkness; good and bad; square and oblong.

10. The Pythagoreans spoke of two causes in the same way, but added, as an idiosyncratic feature, that the limited and the unlimited and the one were not separate natures, on a par with fire or earth or something, but the unlimited itself and the one itself were taken to be the substance of the things of which they are predicated. This is why they said that number was the substance of everything.

11. The Pythagoreans, as a result of observing that many properties of numbers exist in perceptible bodies, came up with the idea that existing things *are* numbers, but not separate numbers: they said that existing things consist of numbers. Why? Because the properties of numbers exist in musical harmony, in the heavens, and in many other cases.

12. Most of those who maintain that the universe is finite say that the earth lies at the centre, but with this the Pythagoreans, as they are known, from Italy, disagree. They say that there is fire in the centre, that the earth is one of the heavenly bodies, and that it is its motion around the centre that creates night and day. Moreover, they invent another earth, opposite to ours, which they call the 'counter-earth'.

13. The Pythagoreans also claim that there is such a thing as void. According to them, it enters the universe from the infinite breath because the universe breathes in void as well as breath. What void does, they say, is differentiate things; they think of void as being a kind of separation and distinction when one thing comes after another. This happens first among the numbers, because on their view it is the void that distinguishes one number from another.

14. In the first book of his work on Pythagorean philosophy Aristotle writes that the universe is one, and that time and breath and the void, which differentiates the places of all individual things, are drawn into the universe from the unlimited.<sup>246</sup>

Pythagoras ve ilk dönem Pythagorasçı cemaatin varlığın doğasına ilişkin en temel önemdeki fikirleri ilk grupta toplanan fragmanların üzerinden teker teker geçilerek anlaşılabilir. İlk fragman asıl kaynağının Mısır olduğu söylenen ruh göçü öğretisinin bazı Yunanlılar tarafından da sahiplenildiğini belirtir. Bu öğretiye göre ruh ölümsüzdür ve bir beden öldüğünde üç bin yıllık bir döngüyü tamamlamak üzere karadaki, sudaki, havadaki

---

<sup>246</sup>Robin Waterfield, **The First Philosophers**, (Oxford: Oxford University Press, 2000),s. 95-114.



bir canlının ve son olarak bir insan bedeninin içinde yeniden doğar. İkinci fragman Pythagorasçuların ruhu açıkladıkları ancak onu kendinde kabul eden beden hakkında hiçbir detaylı irdelemeye girmediklerinin altını çizer. Üçüncü fragmanda Pythagoras'ın kendi geçmiş yaşamlarından biri hakkındaki bir anekdotu aktarılmaktadır ve buna göre, bir zamanlar Hermes'in oğlu diye görülen Aethalides olarak yaşamış filozofun Hermes'ten geçmiş yaşamlarının anılarını istediğini öğreniriz. Beşinci fragman Pythagorasçı cemaatin cemaat dışındakilere yönelik sessizliğinin ve kapalılığının altını çizer ve Pythagoras'ın düşüncesinin kimi temel noktalarını sıralar. Bu noktalar ruhun ölümsüzlüğü, ruhun farklı türlerdeki canlılara geçmesi, belirli döngüler içinde geçmiş olayların yeniden yaşanması ve hiçbir şeyin büsbütün yeni olmaması ve tüm canlı yaratıklara akraba olarak bakılması gerekliliğidir. Altıncı fragman ise Pythagoras'ın tıbbı duyduğu ilginin yanı sıra aritmetikle özel olarak ilgilendiğini söyler. Beşinci ve altıncı fragmanların belirttiği noktalar Pythagoras'ın ve onun başını çektiği cemaatin felsefe tarihine özel katkılarını oluşturan yaratımlarının temel direğini aktarmaktadır. Bundan sonraki fragmanlar bu temel üzerinde geliştirilen varlığın doğasına ilişkin Pythagoras'ın ve takipçilerinin görüşlerini detaylandırır. Bu bağlamda yedinci fragman, Pythagorasçuların her şeyde sayılara bir benzerliğin ve uygunluğun bulunduğunu ve bu konuda bir yemin geliştirdiklerini söyler çünkü onlara göre tüm evren bir harmoni oluşturan prensipler temelinde düzenlenmiştir. Dolayısıyla, bir sonraki fragmanın söylediği gibi, astronomi ile müzik çalışmaları Pythagorasçular için birbirleriyle uyumlu bir bilgi alanını oluşturmaktadır. Dokuzuncu fragman ise matematikle çok yakından ilgilenen Pythagorasçuların bu temel eğitimleri nedeniyle matematiğin prensiplerinin şeylerin prensibini oluşturduğunu düşündüklerini ve bu nedenle, gelip geçen tüm şeylerin doğası ile sayılar arasında analogiler bulduklarını aktarır. Sayılarla arasında analogi kurulan şeylerin bir kısmı örneğin adalet ve candır. Tüm alem sayılarla bir benzerlik ilişkisi içinde görüldüğünden dolayı sayıları oluşturan temel

öğeler onlara göre aynı zamanda şeyleri de oluşturur ve bundan dolayı tüm evren aslında bir harmoni ve sayıdır. Buradan hareketle Pythagorasçılar sayıların ve harmonilerin evrene ve evrenin parçalarına uygulanabilecek özelliklerini araştırmışlardır ve bunların bütünlüklü bir sistemi nasıl meydana getirebildiklerini anlamaya çabalamışlardır. Bu kapsamda sayıların temel ögesi tek ve çift olarak belirlenmiştir. Çift sınırsız, tek ise sınırlıdır. Sayı bunlardan biri tarafından meydana gelir ve evren de sayılardan. Pythagorasçı cemaatin kimi üyeleri on tane prensipten söz ederler ve bunlar karşıt çiftler halinde gruplanmışlardır. Bu çiftler sınır ve sınırsız, tek ve çift, birlik ve çokluk, sağ ve sol, erkek ve kadın, sabit ve hareketli, düz ve bükülmüş, ışık ve karanlık, iyi ve kötü ve son olarak, kare ve eliptiktir. Bunlara ek olarak onuncu fragman Pythagorasçıların iki nedenden bahsettiklerini belirtir, ancak sınırlı, sınırsız ve birin ayrı doğalara sahip olmadıklarını söyler. Sınırsız ve bir şeylerin özü olarak kabul edilmektedir ve bundan dolayı her şeyin aslında sayı olduğunu belirtmektedirler. Bir sonraki fragman şeylerin sayı olmasının anlamına biraz daha açıklık getirmektedir. Buna göre şeyler sayıdır ama ayrı birer sayı değildirler, yani varolan şeyler sayıları içermektedir çünkü sayıların özellikleri müzikal harmonide, göklerde ve pek çok başka şeyde vardır. On ikinci fragmanda Pythagorasçıların evrenin merkezine ateşi yerleştirdikleri belirtilmektedir. Dünya göksel cisimlerden bir tanesidir ve onun merkez etrafındaki hareketi geceyi ve günü yaratır. Karşı-dünya olarak bizimkine karşıt bir diğer dünyayı da var kabul etmektedirler. Ayrıca, sıradaki fragmana göre, Pythagorasçılar boşluk diye bir şeyin de var olduğunu ileri sürerler. Boşluk evrene sonsuz nefes tarafından girmiştir çünkü evren boşlukta nefes alır. Boşluk şeyleri birbirinden ayırır ve farklılaştırır. Pythagorasçılar boşluğu, bir şeyin ardından gelen öteki şeyi, bir öncekinden ayıran ve farklılaştıran şey olarak düşünmektedirler. Bu ise ilk olarak sayılar arasında gerçekleşir ve bir sayı ötekenden boşluk yoluyla ayrılır. On dördüncü fragman ise Pythagorasçı felsefeye

göre alemin bir olduğunu ve zamanın, nefesin ve boşluğun evrene sınırsız tarafından verildiğini belirtir.

Yukarıda özetlenen fragman ve göndermelerden anlaşıldığına göre, Pythagoras ve yakın çevresi felsefenin matematiksel hipotezi model alışı radikal ucuna taşımayı denemişlerdir ve bu açıdan presokratik felsefe tarihindeki ayrı bir yeri tutarlar. Onlar bu tavırları üzerinden kutsalın içeriden iptaline yönelmişler ve dolayimsız ve sınırsız olan ile sınırlının ilişkisini yeni bir tarzda kurmaya çalışmışlardır. Canın ölümsüzlüğü fikri ile sayılar ve varlık arasındaki analogiye yönelik açıklamalar bu kapsamda anlaşılmalıdır. Sayı Pythagoras ve çevresi için kaynağın, yani aslen varolan şeyin yerine geçmez çünkü sayılar kendi başlarına maddi birer varoluşa sahip değildirlere. Bunun yerine sayı, varlığın oluşturduğu düzenin temsilini sağlayan bir aygıt konumundadır ve bu anlamda her şey, bir harmoni oluşturduğu ölçüde sayıdır. Pythagorasçılarının sayıya ilişkin tespitlerini sayıdan harmoniye değil, harmoniden sayıya gitme üzerinden değerlendirmek doğru görünmektedir. Aksi takdirde onların matematiğın prensiplerini şeylerin prensibi olarak görmeleri, şeylerin sayılara indirgenmesi olarak kuracak ve bu da, Pythagorasçılarının analogik olarak düşündükleri ilişkiyi bir özdeşlik ilişkisine dönüştürecektir. Halbuki Pythagoras ve çevresi bir analogide direktmekte ve sayıları birer temsil aygıtı olarak işlevlendirmektedirler denilebilir. Pythagorasçılarının söz konusu temsil meselesine yönelmelerinde kayda değer bir anlam bulunur. Eski Yunan dünyasındaki matematiksel hipotez şeylerin dolayimsız oluşları içinde anlaşılabilirliğini ileri sürerken, matematik bilimi de kendi araştırma nesnesini, aritmetik alanında sayılar ile sayılar arasındaki ilişkilere dair geliştirdiği bir dil ve geometri alanında ise bu dile eklediği temel maddi büyüklüklere ilişkin dil ile incelemiştir. Dolayısıyla sayılar ile şeyler arasındaki analogi, Pythagorasçılarının sınırsız sınırlının içinden düşünürken ve temsil ederken yaşanan

probleme karşı geliştirdikleri bir hamledir ve dolayımıszı onun işleyiş biçimine uygun bir dil üzerinden düşünmek üzere ileri sürülmüştür. Sayılar üzerinden yaratılan analogik temsil sebebiyle şeyler birer sayıdır ama ayrı birer sayı olmak yerine onların özelliklerini barındırırlar. Bu şekilde Pythagorasçılar, sınırsız ile sınırlıyı aynı anda içediğini söyledikleri maddi aleme toptan uyan bir dili kurmak üzere analogik ilişkilerde ısrar etmiş ve adalet ile can gibi fenomenleri dahi sayılar üzerinden anlatmaya çabalamışlardır. Tam da bu tavır onların kutsalın içeriden iptalinde izledikleri yöntemi bize vermektedir. Adalet ve can gibi fenomenler, dünyadaki yaşamı belirleyen can başta olmak üzere, tek bir harmonide işlediğinden dolayı Bir olduğu ileri sürülen varlığın formu araştırılırken bu formun anlaşılmasına uygun bir dilde yeniden formüle edilmektedirler. Söz konusu yeniden formülasyonun manasını anlamak üzere bu formülasyona imkan veren formun formuna, yani Pythagorasçı tarzdaki alemin düzenine ilişkin fikre bakmak gerekmektedir. Pythagoras ve çevresi için, hatırlanacağı üzere, sınırsız ve bir olmak üzere evrende iki neden bulunmaktadır ve boşluk, nefes ve zaman olarak sıralanan sınırsızın evrene soktuğu üç öge mevcuttur. Ayrıca sınırsız ve bir, her şeyde bulduklarından dolayı şeylerin sayı oldukları belirtilmektedir. Sınırsız ve bir ya da birin şeyleri sınırlandırması nedeniyle sınırsız ve sınır olarak da görülebilecek iki kurucu unsur, aleme yapısını ve şeylere niteliklerini kazandıran bir karşıtlar birliğidir. Sınırsız ise sınırlıya göre daha geniş bir yetkinin taşıyıcısıdır çünkü sınırsız, evrene kendi gibi sınırsız olan nefesi, yani canı vererek alemi yaşatır ve hareketlendirir. Ayrıca şeylerin farklılaşmasını ve dolayısıyla bir sınır ile ayrılmasını sağlayan boşluk da sınırsızın nefesiyle aleme girmiştir. Sınırsız bu nedenle sınırı da yaratan unsur gibi görülebilir ve bu Pythagorasçı varlık tasavvurunun orijinalliklerinden biridir denilebilir. Sınırsızın sınırı kendi nefesiyle belirlemesi her türlü sınırdan sınırsızdan bir etkinliğin ve payın bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda sınırsızın nefesinden pay alarak varolan tekil can da, kendinde sınırsızdan bir parçayı taşıması

sebebiyle doğrudan ona bağlıdır ve canın ölümsüzlüğüne yönelik saptama buradan ileri gelir. Alemin Bir olduğunu öne süren Pythagorasçı önermeye bu bağlamda başvurmak önemli görünmektedir çünkü Pythagorasçı ruh göçü öğretisinin herhangi bir mistisizmle ilgili olmayan anlamını görebilmemizi bu öge sağlar. Alem tek bir harmonide işleyen bir Bir olduğundan dolayı, alemdeki tüm farklılıklar bu harmonide bir yere sahip olabilmektedir ve fark ile ayrımı yaratan boşluk, bu harmoniye zarar veremez görünmektedir. Sınırsızın aleme soktuğu tek can, boşluğun ayrımı üzerinden bölünmüş dahi olsa canın her bir payı sınırsızla özdeştir ve sınırsızdır. Ayrıca boşluğun yarattığı her bir şey de sınırı ve sınırsızı aynı anda içerdiği için alemin tek harmonisinde sınırsız ile ilişkisi içinde yer tutar. Bu durumda alem, sınırsızın kendi verdiği boşluk üzerinden hiçlenmesi yoluyla oluşan ayrımlarda bir tür şeyleşmesidir ve alemde hiçbir yeni şey bu nedenle türemez. Her şey zaten sınırsıza özdeş olması nedeniyle, onun boşluk, nefes ve zaman formundaki üç biçimli gerçekleşmesine karşın aslında tek bir şeyden ileri gelir. Bu sebeple alemde yeni bir şey yoktur ve her şey bir harmonide sürekli geri gelir. Tekil canların geri gelmesi bu noktada anlam kazanır. Her canlı akrabadır çünkü aynı sınırsız nefesin payları olarak bedenlenmişlerdir. Böylece yeni bir can olarak değil, parçası oldukları şeyin sürekli yeniden bedenlenmesi olarak geri gelirler. Başka deyişle, ruh göçü öğretisi, belirli bir canın hareketini değil, bir bütün olarak sınırsız canın, boşlukta nefes alıp veren alemin canının sürekli bedenlenmesini ifade eder. Bu ölümsüz tekil canların sayı ile analogileri üzerinden düşünülmesi, sınırsızın matematiksel hipoteze sadakat üzerinden değerlendirilmesinin paralelinde, yeni bir dilin içinden sınır ile sınırsızın ilişkisinin temsil edilmesinin amaçlanmasıyla alakalıdır. Varlık-dil-düşünme üçgenlerini kurarken Pythagoras ve çevresi varlık olarak sınırsızı ve onun gerçekleşme biçimlerini ve varlık ile ilişkisi içinde düşünme olarak da, sınırsızın nefesinden pay alan tekil canın aslen olduğu bu şeyi anlama kapasitesini yerleştirir. Bu logo-lojik temeli mümkün kılan aracı aygıt ise

düşünmenin varlığa tekabül edebilmesini sağlayan dil olmaktadır. Pythagorasçılar tam da matematiğin prensiplerinin şeyleri prensibi olduklarını ileri sürdükleri ve can da dahil olmak üzere geçip giden şeylerin tamamının sayılarla olan analogisini savundukları ölçüde sayılara düşünme ile varlık arasındaki ilişkiyi dolaylımsız indirgmeden temsil edebilme yetkisini vermektedirler. Dolayısıyla sayılar üzerinden harmoni ve harmoni üzerinden de varlığın yapısı anlaşılabilir ve aktarılabilir hale gelmektedir. Doğrulamanın kehanet modeline karşı Pythagoras ve çevresi, varlığın aritmetiğin dilindeki temsiline dayalı bir formalizasyonunu gerçekleştirmiş, yani bir bakıma bir aritmimetik işlem geliştirmişlerdir. Bu çevre kutsal bazı İyonyalı filozoflar gibi kavram düzeyinde ele geçirip onun alanını kapatmak yerine, varlığı düşünürken başvurulan aritmimetik dilin içinde bir temsil edilemez olarak kutsal boşa çıkartırlar. Kutsal bir şeyleşme olarak kendini ortaya koyamadığından dolayı sayı ile analogisi açısından boştur ve böylece, kahinin sözünde ona alan açarak ve o alandan itibaren o sözde kendini ortaya koyarak formunu veren kutsal, varlığın formunun düşünülmesinde kullanılan yeni dilin alanında kendi faaliyet alanından kopartılır. Doğrulamanın kehanet modelini karşıtlayan aritmimesis, aynı zamanda kutsal bu yolla iptal etmektedir. Felsefenin yeniden dağıtıcı işlevi de filozofun ürettiği yeni dilde gerçekleşir. Asıl yasakoyucu sınırsız, tekil canlara kendi sınırlarını aşmanın imkanını tanımaktadır. Böylece herkes kendi tekiliğinde sınırsızı deneyimlemenin kapasitesiyle donatılır. Bu deneyim sınırsıza açılan aritmimetik dilde, başka deyişle, kahinin sözü yerine, Eski Yunan'da hiçbir tanrıya konu olmamış matematiğin prensibine uygunluk içindeki bir temsilden itibaren gerçekleşen düşünmede ve bilmede herkese açıktır. Böylece sınırsız ile olan ilişki ve bu ilişkinin inşasının yetkisi tam anlamıyla demokratikleşir ve felsefe tarafından asıl yerine yeniden dağıtılır.

## ii. Parmenides ve Zeno

Parmenides, İtalya'nın güneyinde bir Yunan koloni kenti olan Elea'da doğmuştur. Doğum yılı ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Diogenes Laertius'un söylediğine göre, Parmenides 69. Olimpiyat sırasında olgunluk çağına erişmiştir. Platon ise Parmenides'in Büyük Atina Bayramı için Atina'ya geldiğinde yaşının 65 olduğunu söylemiştir. Buradan Parmenides'in doğum yılının M.Ö. 515 civarı olması gerektiği sonucuna varılabilir. Aristoteles Elea Okulu'nun kurucusunun Xenophanes olduğunu ve Parmenides'in de onun öğrencisi olduğunu söylemektedir. Filozofun Pythagoras'ın derslerini de dinlediği ve yoksul bir Pythagorasçı olan Amenias'tan etkilendiği belirtilmektedir. Parmenides günümüze orijinal parçaları kalmış, "Hakikat Yolu" ve "Sanılar" bölümlerinden oluşan "Doğa Üzerine" isimli kitabıyla tanınmaktadır. Bu kitap uzun bir şiir formatındadır.<sup>247</sup> Bu nedenle bu bölümde Parmenides'in düşüncesi incelenirken onun şiiri önce bir bütün olarak verilip sonra yorumlanmak yerine, şiir boyunca ilerlenerek gerekli açıklamaların eşliğinde onun düşüncesi yorumlanmaktadır.

Parmenides, *Doğa Üzerine* şiirini mitik bir sahneyle açar:

"The steeds that carry me took me as far as my heart could desire, when once they had brought me and set me on the renowned way of the goddess, who leads the man who knows through every town. On that way I was conveyed; for on it did the wise steeds convey me, drawing my chariot, and maidens led the way."

"Atlar beni taşıyordu, eşlik ediyorlardı bana gönlümce,  
bilen kişiyi her yere sağ salim taşıyan  
daimon'un efsanevi yolu boyunca; burada taşınıyordum;  
burada taşıyordu marifetli atlar beni  
arabayı çekerek, bakireler ise öncülük ediyordu yola."

---

<sup>247</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 263-266.

Bir “ben” anlatıcısının ağzından açılan şiir, Parmenides’in kendisini şiirin anlatıcı-öznesi olarak yerleştirdiği olasılığından hareket edilirse, filozofun Tanrıça ile düşsel bir karşılaşmasının anlatısı olarak başlar ve şiirin ilerleyen mısralarında filozof, Gece’nin ve Gün’ün kapılarından geçerek Tanrıça’nın yardımcılarının rehberlik ettiği arabasıyla kutsal olanı kendi yerinde görme fırsatını bulur. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, yardımcıların anlatıcıyı huzuruna çıkartacakları tanrıçanın Adalet Tanrıçası Dike oluşudur. Yardımcılar kapının başına gelip Dike’yi tatlı sözlerle işini çabucak yapsın ve kapıyı hemen açsın diye ikna ederler anlatıcı Adalet’in huzuruna çıkar. Dolayısıyla Parmenides için kutsalı yerinde görmek ve ondan, şiirin ilerleyen bölümlerinde açığa çıkacağı gibi, düşünmenin doğru biçimini öğrenmek insan için adil olan ve aynı zamanda adalet için olan bir durumdur. Bu adalet anlayışının boyutları ileride daha net olarak anlaşılacaktır. Kapılar açıldıktan sonra Adalet Tanrıçası filozofu gördüğünde ona nazik bir dille konuşur:

“Welcome, o youth, that comest to my abode on the car that bears thee, tended by immortal charioteers. It is no ill chance, but right and justice, that has sent thee forth to travel on this way. Far indeed does it lie from the beaten track of men.”

“Ey delikanlı! Ölümsüz sürücüler eşliğinde,  
atlarca taşınarak gelen evimize, hoş geldin,  
kötü kader değil neden olan çıkmana bu yola,  
zira bu yol dışındadır insanların gezindiklerinin,  
ama hem hak hem de adalet.”

Kutsal olanın aracısız biçimde dünyevi filozof ile konuşması Parmenides’in şiirinin temel kaygısı açısından büyük önemdedir. Öncelikle bu konuşma Eski Yunan dünyasının kehanet anlatılarında olduğu gibi işaretler yoluyla değil, Eski Yunancada gerçekleşmektedir. İkinci olarak ise, şiirin ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi, filozof bu konuşmanın içeriğine tam olarak vakıf olabilmekte, yani kutsal olanı dünyevi tarafından



kavranamayacak bir kendinde-şey olarak tasavvur etmemektedir. Başka deyişle filozof, kutsalın sözüne ve mantığına kendini ortak edebilmiştir:

“Meet it is that thou shouldst learn all things, as well the unshaken heart of well-rounded truth, as the opinions of mortals in which is no true belief at all. Yet none the less shalt thou learn these things also – how the things that seem, as they all pass through everything, must gain the semblance of being.”

“Zorunlu ama hepsini öğrenmen;  
bir yandan Hakikatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini,  
bir yandansa fanilerin içinde hakiki inanç olmayan sanılarını.  
Ancak bunları da öğren, yani fanilerin aldanışlarını,  
ve bunların kabul edilebilir olmaları gerektiğini  
tüm evreni kuşatan seferin boyunca.”

*Doğa Üzerine*'nin giriş bölümü burada sona erer. Şiirin ikinci bölümü bu bölüme ismini veren hakikati düşünmenin doğru yolunun tanımlanması ve bu düşünmeden itibaren ele alındığında varlığın doğasının nasıl olduğunun belirlenmesiyle ilgilidir. Parmenides'in çalışmasının bu bölümü onun kurduğu doğruluk formalizasyonu ve logo-lojinin biçimsel koşullarının tanımlanmasına yöneliktir. Anlatıcı-özneyi huzurunda kabul eden Tanrıça biri insanın hatası, diğeri ise hakikati düşünmenin doğru biçimi olan iki düşünmeyi birbirinden ayırarak söze başlar:

“Come now, and I will tell thee – and do thou hearken and carry my word away – the only ways of enquiry that can be thought of: the one way, that it is and cannot not-be, is the path of Persuasion, for it attends upon Truth; the other, that it is-not and needs must not-be, that I tell thee is a path altogether unthinkable.”

“Öyleyse gel, bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü,  
yalnızca hangi irdeleme yollarının akla uygun olduğunu:  
Vardır, hem de bir anlamda yoktur varolmaması,  
İkna yoludur bu, Hakikati zira takip eder;  
Yoktur, hem de bir anlamda zorunludur varolmaması  
bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu gösteriyorum sana”

Şiirin ilk bölümünde kutsalın sözüne ve mantığına ortak edilen anlatıcı-özne şimdi kutsalın tezahürünün ağızından dolaysız biçimde doğru düşünmenin yolunu öğrenmektedir. Bu

düşünme de temelde olmayanın değil, yalnızca olanın oluşu içinde düşünülmesidir. Böylece Hiçlik kendisinin varoluşuna ilişkin söylenebilecek tüm önermelerin hatalı sayılmasıyla düşünmenin alanından çıkartılır çünkü Hiçlik yok olduğuna göre düşünme için de yok demektir. Parmenides varlık-dil-düşünme üçgenini kurarken kendisinden önceki felsefe tarihinde görülmedik bir netlikle varlık ile düşünme ilişkisine dönüşlü olarak düşünür ve şiirin içinde gerçekleşen kendi düşünmesini bu koşula bağlayarak hakikat hareketini sürdürür. Varlığın doğasını ve dolayısıyla formun formunu anlamak üzere ortaya koyduğu felsefe çabasını doğru düşünmenin biçimini tanımlayarak başlatan filozof doğruluk tanımına da buradan varmaktadır. Doğruluk, onu tanımlayan genel aksiyomatiğin yapısına uyarak ileri sürülen önermelerin üzerindeki doğrulayıcı etkinin adıdır ve varlığa aslen olduğu şeye dair hakikat sadece bu etkinin altında anlaşılabilir. Parmenides Tanrıça'dan öğrendiği formalizasyon koşulu üzerinden hakikati bize verecek düşünme biçimine varır. Ancak Tanrıça, bu bilgiyi anlatıcıyla paylaştıktan sonra giderek sert bir dile bürünür ve insanoğlunu düşünmedeki hatasından dolayı eleştirmeye koyulur:

“(...) and then from that way also on which mortals wander knowing nothing, two-headed; for helplessness guides the wandering thought in their breasts; they are carried along, deaf and blind at once, altogether dazed – hordes devoid of judgement, who are persuaded that to be and to be-not are the same, yet not the same, and for whom the path of all things is backward-turning.”

“ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var  
hiçbir şey bilmeyen fanilerin, iki başlılar; iktidarsızlık zira yönetir  
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.  
Dilsizler, körler hem de, şaşkınlık, kafası karışık güruh,  
onlar ki hazır olmakla var olmamayı aynı addederler,  
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşlüdür yolu.”

Parmenides şiirin bu kısmından sonra gelen bölümüyle birlikte olanı oluşu içinde düşünerek varlığa ilişkin saptamalarını geliştirmeye koyulacaktır. Bu sebeple filozofun bu işe başlamadan önce yazdığı son mısralara detayla bakmak şiirin niyetlerini anlamada önemli görünmektedir. Alıntılanan pasaj bir önceki alıntıda ima edilen düşünmenin iki

yolunun ötesine geçmektedir. Bir önceki pasaj olanı ve olmayanı temel almayı düşünmenin iki olası çıkış noktası sayarken burada, olanı ve olmayanı aynı sayan üçüncü bir tavır ima edilmektedir. Tanrıça'ya göre insanı hiçbir şey bilmeden gezinen, umutsuz, sağır ve kör kılan da bu tavidir. Bu noktada kutsalın insanlık durumunu tanımlaması Eski Yunan dünyasının mitik geleneğini ve tragedya kültürünü çağrıştıran öğeler içermekle birlikte kutsalın anlatıcı-özne ile aracısız konuştuğu hatırlandığında Parmenides'in, varlığın doğası hakkında konuşmaya başlamadan önce okuyucuyu kendisine eşlik etmeye davet ettiği düşünsel deneyimin çabası anlaşılabilir. Parmenides bu zeminde iki yönlü bir aşma/öteye geçme deneyi içindedir: Kutsalın belirleyiciliği altında işleyen özgürlüğü dıştan sınırlandırılmış insanlık hali tasavvuru (mitik gelenek ve doğrulamanın kehanet modeli bünyesinde somutlaşan düşünme biçimi) ile aynı zamanda, olma ile olmamayı eşit sayan bir düşünme biçimini (Bir ve Çok problemini birlikten çokluğun türemesi temelinde açıklamaya çalışan kendinden önceki felsefelerin yakalandığı hiçlikten bahsetme sorunu) aşma. İlk bahsedilen aşma hareketi anlatıcının neden Adalet Tanrıçası Dike'nin huzuruna çıktığını bize gösterir. Adalet, mitik geleneğe göre özgürlüğü dıştan sınırlandırılmış insanın dünyaya ilişkin doğru eylemin ve düşünmenin temel mercii olarak yeniden kurulmasıyla birlikte başlar. Bu yeniden kurma, yetkilerin yeniden dağıtılması işlevini gerçekleştiren felsefenin siyasi müdahalesidir ve Parmenides bu müdahale bünyesinde doğrulamanın formalizasyonunu anlatıldığı şekliyle yeniden düşünerek doğrulamanın kehanet modelini çökertip adalet hamlesini ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, kutsalın içinden geçerek onu imha etme konusundaki felsefi işlemin en berrak örneği Parmenides'tir denilebilir. İkinci aşma hareketi ise felsefenin doğrulayıcı retorik aygıtı kendi tarihiyle kurduğu ilişki açısından içerme tarzına ışık tutan bir faaliyettir, ancak bunun açıklaması bu çalışmanın sınırlarının dışında kaldığından dolayı burada yapılmamaktadır.

Bu bağlamda şiirin ikinci bölümünün geri kalan kısmı, Tanrıça'nın anlatıcıya açtığı doğru düşünme yönteminin çıkarımlarının türetilmesi olarak devam eder. Hakikatin yolu olanın düşünülmesi ise olan hep olduğu ve olacağı için yaratılmamış, bozulamaz, tüm, hareketsiz ve bitimsiz olarak belirlenir. Ayrıca olan tektir ve devamlıdır. Bölünemez ve kendine özdeştir. Hep bir önceki önermeyle ilintili ve başlangıç noktası varolanın düşünülmesi olarak ortaya çıkan bu dizge Parmenides'in kendinden sonraki düşünürleri en çok etkilemiş yaratısıdır. Parmenides aslen olanı Bir olarak düşünüp bu Bir'in bozulmaz birliğini çokluk probleminde karşı çıkartır. Bir'in birliğini temellendiren ve şiirin büyük bölümünü oluşturan bu çıkarım dizgesinin çeşitli parçalarını alıntılama yerine kısaca temel önermelerini tanıtmamanın ardından bu önermeler Tanrıça tarafından dile getirilirken dikkat çeken iki nokta üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki anlatıcının Bir'e ilişkin saptamalarını geliştirirken şiirin giriş bölümünde karşımıza çıkan yoğun metaforik dilin ve mitik söylemin yerini analitik bir dile bırakması; ikinci olarak ise, Bir'den bahseden Tanrıça'nın metaforik dili terk ettikten ve insanlık durumunu tanımladıktan sonra yer yer ölümlüleri anmasıdır:

“Wherefore all these are mere names which mortals laid down believing them to be true – coming into being and perishing, being and not being, change of place and variation of bright colour.”<sup>248</sup>

“böylece her şey adlar olacak,  
fanilerin koyduğu ikna olarak hakiki olduklarına,  
varlığa gelme hem de yok olma, var olma hem de olmama,  
ve yer değiştirme ve de solup gitme.”<sup>249</sup>

*Doğa Üzerine*'nin giriş bölümünde anlatıcı, Tanrıça ile kurduğu ilişki açısından onun bilgeliğine aday ve ortak olarak bir eşit gibi kendini konumlandırırken, şiirin ikinci bölümüne geçildiğinde Tanrıça figürünün işlevinde bir kayma yaşanır. Anlatıcı, şiirin gidişatındaki merkeziliğini yitirip Tanrıça'nın hakikat yolunu aktarma amacıyla metnin

<sup>248</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 266-277.

<sup>249</sup>Parmenides, **Doğa Hakkında**, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), s. 21-29.

esas kişisine dönüştüğü görüntüsü ardında aslında kendi söylemini Tanrıça'nın ağzından dile getirmeye başlar ve kendi ayrışık benliğini iptal eder. Böylece anlatıcı bir yerine geçme deneyiminde kutsalın içine sızarken şiir de mitik bir dillendirmeden uzaklaşıp analitik bir dil kullanımına kayar. Metnin kurgusundaki bu an, Parmenides'in düşünsel programının iki yönüyle de belirginleştiği noktadır. Kutsalın içine girmiş halde kendini onun ağzından söyletmeye başladığında Parmenides, Eski Yunan dünyasının mitik geleneğini Tanrıça figürünün bedenine sızarak boydan boya yarmaya çabalarken, kendi ile benzer kaygılarla bu yarmada ilerleyen presokratik düşünürlerin hatalarını da ölümlülerin varlık ile hiçliği eş sayması tavrını eleştirerek aşmaya çalışır ve hiçliğe dair tüm tefekkürü yasaklar. Böylece Parmenides, kutsalın sesini filozof figürünün lehine bastırarak doğruluk ve yasallık tasavvurunun temel mercii olarak felsefi aktiviteyi yerleştirir ve yetkileri yeniden dağıtır. Bu dağıtım kutsalın operatif alanının imhasıyla birlikte toplumsal plandaki bir yeniden dağıtımdır da aynı zamanda çünkü adalet felsefenin kendi logo-lojisi ile gerçekleşen bu yerine geçme deneyiminden itibaren başlayan yeni yetki dağılımına uygun bir toplumsal pratiğin temelinde mümkün kılınır ve gerçekleşmeye çağrılır.

Parmenides düşünme ile varlığı eş sayarak geliştirdiği logo-lojisi ile kendi çağdaşları ve ardından gelenler üzerinde belirgin bir etki yaratmış ve Batı felsefesinin günümüze dek gelen bir eğilimini temellendirmiştir. Bir sonraki sırada incelenecek Eski Yunan düşünürüne geçmeden önce Parmenides'in bu etkisinin onun çağdaşı olan önemli bir durağından bahsetmek uygun görünmektedir. Parmenides'in öğrencilerinden olan Zeno'nun M.Ö. 495/480 civarında doğduğu ve etkin olduğu dönemin ise, Apollodorus'un verdiği tarihe göre M.Ö. 464-461 civarına denk düştüğü tahmin edilmektedir. Parmenides gibi o da İtalya'nın Elea kentindedir ve onun gibi aslen bir Pythagorasçıdır. Platon'a göre Zeno, Parmenides'in Bir'inin çoğulculara karşı savunusunu amaçlayan bir kitap yazmıştır.

Bu kapsamda Zeno'nun yönteminin rakiplerinin argümanlarından çelişkili sonuçlar çıkararak onların saçmalığını sergilemek olduğu söylenebilir.<sup>250</sup> Onun düşüncesinin temel hedefi hareketi ve çokluğu savunanlara karşı bu yöntemi kullanarak Parmenides'in Bir'ini temellendirmektir. Bu nedenle Zeno'nun Bir'in tekliği ve hareketsizliğini ispatlamak üzere geliştirdiği çokluğa ve harekete karşı olanlar olmak üzere iki grup argümanı vardır.<sup>251</sup> Zeno Eski Yunan düşüncesinin ilgi çekici bir durağını oluşturmaktadır çünkü onun çalışmasının boyutları hakkında bildiğimiz bu veriler onun ne varlığın doğasına ilişkin kendi anlayışını geliştirdiği ne de bununla ilgilendiğine dair bize bir şey gösterir. Zeno, Parmenides'in bu konudaki fikirlerine sahip çıkarak Bir'in ondaki tasvirini olduğu gibi kabul etmiş gözükmektedir ve bu bağlamda ortaya koyduğu düşünsel işlem, varlık-düşünme özdeşliği temelinde işleyen doğru düşünmenin pratiğinin bir örneklenmesidir denilebilir. Bu nedenle Zeno kutsalın içinden geçilerek yapılan tahribatına yönelik felsefi çabaya doğrudan katılmaz ancak bunun Parmenides'in logo-lojisi üzerinden gerçekleşen formel biçimine sahip çıkarak Eski Yunan felsefesinin bir genel aksiyomatik ekseninde geliştirdiği yeni ispat mefhumunun olgunluğunun felsefenin bu erken döneminde dahi ne denli gelişkin olduğunu argümanlarıyla tam anlamıyla bize gösterir. Felsefenin varlık-düşünme-dil üçgeni üzerinden varlığın formlarını düşünerek doğrulamanın yeni bir formalizasyonuna dayalı logo-lojik bir evrensel dil yaratma çabası oluşu bu özgül örneğin çalışmasında özel bir tarzda ortaya çıkar fakat Zeno'nun argümanları bu çalışmanın genel problematiğiyle doğrudan ilgili olmadığından dolayı burada ele alınmayacaktır. Yine de onun düşüncesinin hedeflerinin ve yönteminin sergilediği bu özelliğin altının çizilmesi elzemdir.

---

<sup>250</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*, s. 286-291.

<sup>251</sup>Graham, *op. cit.*, s. 255-263.

## C) Parmenides Sonrası Sistemler

### i. Anaxagoras

Anaxagoras Anadolu'daki Clazomenae kentinde yaklaşık olarak M.Ö. 510 yılında doğmuştur. Anaximenes'in bir öğrencisi olan filozofun, felsefeyi Atina'ya ilk getiren kişi olduğu söylenmektedir. Atina'ya M.Ö. 464 yılı civarı gider ve orada yaklaşık otuz yıl boyunca yaşar. Muhtemelen Perikles ile olan yakınlığı politik nedenlerden ötürü tepki çekmesine yol açmıştır ve bu yüzden kendisine yapılan dinsizlik suçlamaları Lampascus'a sürgüne gitmesine sebep olmuştur. Burada M.Ö. 428 civarında ölür. Felsefeyi İyonya'dan Atina'ya taşıması, Atina'nın bir kültür merkezi olarak yükselişe geçtiği döneme denk gelir ve bu sebeple Anaxagoras burada büyük bir saygınlığa kavuşur. Orijinal parçalarının bir bölümü günümüze dek gelen bir adet felsefe kitabı yazmıştır.<sup>252</sup> Onunla ilgili olarak elimizde bulunan fragmanlar aşağıdaki gibidir:

1. Together were all things, boundless both in quantity and in smallness; for the small was boundless too. And as all things were together nothing was manifest by reason of its smallness. For air and aether dominated all things, both being boundless. For these things are the greatest in the totality both in quantity and in size.
2. For air and aether are separated from the vast surroundings, and the surroundings are boundless in quantity.
3. For of the small there is not a smallest, but always a smaller (for what is cannot not be). But even of the large there is a larger; and it is equal in quantity to the small. And in relation to itself each thing is both large and small.
4. Before these things were separated, when they were all together, not so much as a color was manifest. For the mixture of all objects prevented it, of the wet and the dry, of the hot and the cold, and of the bright and dark, and much earth was in it and seeds countless in number which were not at all like one another. Indeed, none of the other things appeared like any other.

---

<sup>252</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*,s. 362-365.

Since these things were so, one must believe that all objects were present in the totality.

5. Since these things are so, one must believe that there are many things of all kinds in all the composited, and seeds of all objects having all sorts of figures, colors, and tastes; and that men too are compacted, and every other kind of creature that has soul; and that these men enjoy populous cities and manufactured works, as we do, and have a sun and a moon, and the rest, just as we do; and that earth bears much produce of all sorts for them, of which they gather the most useful for domestic use. I have said these things concerning the separation, that it occurs not only among us, but elsewhere as well.

6. In this way these things were revolving and being separated off by force and speed (for speed generates force). The speed of them is like the speed of no object of those currently found among men. But it is altogether many times as fast.

7. When these things are segregated in this way, we must recognize that the totality is no less and no more. For it is not possible for there to be more than everything, but all things always remain equal.

8. And since there are portions equal in number of the large and the small, so too would everything be in everything. And it is not possible for things to be isolated, but everything has a portion of everything. Since it is not possible for there to be a least, it would not be possible for things to be isolated, nor would anything be able to come to be by itself, but as it was in the beginning, so at present all things are still together. And in all things many things are present, and of things being separated there is an equal number in both the larger and the smaller.

9. So the number of things being separated is not discernible, either in word or in deed.

10. Things in the one world-order are not isolated from each other, nor are they cut off by an axe – neither the hot from the cold nor the cold from the hot.

11. Coming to be and perishing the Greeks do not treat properly. For no object comes to be or perishes, but each is mixed together from and segregated into existing objects. And thus they should really call coming to be mixture and perishing segregation.

12. In everything there is a portion of everything except mind. And in some things mind too is present.

13. Everything else has a portion of everything, but mind is boundless, autonomous, and mixed with no object, but it is alone all by itself. If it were not by itself, but had been mixed with something else, it would have a portion of all objects, if it had been mixed with any; for there is a portion of



everything in everything as I said earlier. And the things mixed with it would hinder it from ruling any object in the way it does when it is alone by itself. For it is the finest of all objects and the purest, and it exercises complete oversight over everything and prevails above all. And all things that have soul, both the larger and the smaller, these does mind rule. And of the whole revolution did mind take control, so that it resolved in the beginning. And first it began from a small revolution, now it is revolving more, and it will revolve still more. And things mixed together, things separated, and things segregated, all these did mind comprehend. And the kinds of things that were to be – such as were but now are not, all that now are, and such as will be – all these did mind set in order, as well as this revolution, with which the stars, the sun, the moon, the air, and the aether which were being separated now revolve. For this revolution made things separate. And from the rare is separated the dense, from the cold the hot, from the dark the bright, and from the wet the dry. But there are many portions of many things. And nothing is completely separated nor segregated the one from the other except mind. Mind is all alike, both the larger and the smaller. No other thing is like anything else, but each one is and was most manifestly those things of which it has the most.

14. And when mind began to cause motion, as a result of everything being in motion there was a separation, and as far as mind caused motion everything was segregated. And with everything being in motion and being segregated the revolution caused a much greater segregation.

15. Mind, which always is, is very much present now where everything else is, in the vast surroundings and in both the things that have been aggregated and those that have been separated.

16. The dense, the wet, the cold, and the dark came together here, where earth now is, while the rare, the hot, the bright, and the dry retreated to the farther parts of the aether.

17. From these things being separated earth is compacted. For from clouds water is separated, from water earth, and from earth stones are compacted by the cold. These stones move out more than water.

18. Anaxagoras, however, who was also called “the atheist”, theorized that animals arose from seeds falling to the earth from the sky.

19. But in all these natural endowments we are worse off than the animals, but by experience, memory, wisdom, and art, according to Anaxagoras, we make use of their gifts: having power over them we extract honey from them, we milk them, and we carry or lead them.

20. The outstanding natural philosopher Anaxagoras, accusing the senses of being weak, says: Because of their weakness, we are not able to discern the truth.

21. Appearances are a vision of the invisible, as Anaxagoras says, and Democritus approves his opinion.<sup>253</sup>

Anaksagoras, kendinden önceki felsefeden hayli etkilenmiş olsa dahi kendine has kimi önermeleri ile dikkate değer bir düşündürdür ve kutsalın içeriden iptali konusunda özel bir yeri tutar. Anaksagoras'ın felsefesi incelenirken onun bilme konusunda geliştirdiği eleştirilerinden başlamak doğru bir kalkış noktası olarak görünmektedir. On dokuzuncu fragman ve ardından gelenler onun bu konudaki görüşlerini bildirmektedir. On dokuzuncu fragman insanın hayvanlarla olan farkına değinir ve insanın, ona doğa tarafından bahşedilmiş özellikleri açısından hayvanlardan kötü durumda olmasına rağmen, deneyim, hafıza, bilgelik ve sanat sayesinde hayvanların ayrıcalıklarından istifade edebildiğini söyler. Örneğin insan hayvanlardan bal ve süt elde edebilecek ve onlara önderlik edebilecek denli bir güce sahiptir. Dolayısıyla Anaksagoras insanın düşünce gücü açısından taşıdığı ayrıcalığı vurgulayarak insanın kapasitelerine ilişkin bir tanımlama geliştirir. Ancak yirminci ve yirmi birinci fragmanlar insanın bu düşünce becerisine içkin bir sorundan bahseder. Buna göre, yirminci fragman, duyumları zayıflıkları açısından eleştirir ve onların zayıflığı yüzünden insanın hakikati ayırt etmeye kadir olmadığını söyler. Sonraki fragman ise görünüşlerin görünmez bir görüntüsü olduğunu söyler. Başka deyişle, duyumsal olanın ilgilendiği nesnelere varlığın aslen olduğu şey mevcuttur. Dolayısıyla Anaksagoras insanın bilmesinin sınırı olarak duyumsal olanın ötesine geçip geçememe becerisini çizer. Felsefe bir hakikat hareketi olduğuna göre Anaksagoras duyumsalın ötesine geçme becerisinin insanda var olduğunu temellendirmektedir denilebilir. Bu temellendirme ise filozofun diğer fragmanlarında yer tutar. Dolayısıyla öncelikle onun varlığın grameri hakkındaki açıklamalarına bakmak gerekir. Anaksagoras'tan günümüze kalabilmiş fragmanların büyük kısmı bu konudaki açıklamalara ayrılmıştır. Bu kapsamda birinci fragman, şeylerin önceden birlikte olduğunu

---

<sup>253</sup>Graham, *op. cit.*, s. 281-309.

ve bu şekilde miktar ve küçüklük açısından sınırsız olduklarını söyler. Hava ve eter her şeye hükmetmektedir ve onlar da sınırsızdır. İkisi de bütün içinde miktar ve büyüklük açısından en çokturlar. İkinci fragman hava ve eterin çevresindekilerden ayrıldığını ve bu çevrenin miktar açısından sınırsız olduğunu belirtir. Sonraki fragman ise küçüğün her zaman daha küçük ve büyüğün de her zaman daha büyük olabilmesi nedeniyle, büyüğün miktar açısından küçükle eşit olduğunu ve her bir şeyin hem küçük hem de büyük olduğunu söyler. Dördüncü fragman ise hava ve eter ayrılmadan önce her şeyin birlikte olması sebebiyle zıtların bu karışımının bir rengi olmadığını ifade eder. Nesnelere sayısız tohumu birbirinden farklıdır ve hiçbir şey bir ötekine benzemez. Bu nedenle bütün nesnelere bu bütünde mevcuttur filozofa göre. Beşinci fragman, durum böyle olduğundan dolayı, insan dahil tüm canlı yaratıkların da buraya sıkışık olduğunu belirtir. Bu insanlar da şehirlerde yaşamaktadır ve tıpkı bizimki gibi bir güneşe ve aya sahiptir. Sonraki fragman şeylerin hız güç yarattığından dolayı hızla ve güçle dönerek ayrıldığını ve bu ayrıştırıcı hızın insanın bildiğinde defalarca büyük olduğunu söyler. Ancak, yedinci fragmanda denilene göre, ayrılan şeyler bütünü ne daha az ne de daha çok yapar çünkü her şeyden daha fazla olmak mümkün değildir ve her şey bu ayrılmaya rağmen eşit kalmaktadır. Sekizinci fragman büyük ve küçük parçaların sayıca eşit olması sebebiyle her şeyin tüm şeylerin içinde bulunduğu belirtir. Bu nedenle hiçbir şey izole olamaz ve hiçbir şey kendiliğinden oluşa gelemez. Başlangıçta olduğu gibi şimdi de tüm şeyler hala biraradadır. Onuncu fragman şeylerin tek bir dünya düzeninde birbirinden ayrılmadıklarını ve bunun yanı sıra ne soğğun sıcaktan ne de sıcakın soğuktan kesilmiş bulunduğunu dile getirir. Bundan sonraki fragman Anaksagoras'ın varlığın doğasına dair Yunanlıların yaptıkları analizlerin eleştirisine yer vermektedir. Bu bağlamda filozofa göre Yunanlılar oluşa gelmeyi ve yok olmayı doğru değerlendirememektedir çünkü Anaksagoras'a göre hiçbir şey oluşa gelmez ve yok olmaz. Aslında her bir şey mevcut nesnelere biraraya

gelir ve yine mevcut nesnelere bölünür. Bu nedenle filozofa göre olageliş biraraya gelme, yok olma ise ayrışma olarak isimlendirilmelidir. Ancak on ikinci fragmanda belirtilene göre, her şeyde tüm şeylerin bir parçası var iken yalnızca zihin bazı şeylerde mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında Anaksagoras zihnin bazı şeylere has bir pay olarak ayırarak nesnelere arasında bir ayrıma gitmektedir. Dolayısıyla bundan sonraki fragmanlar zihni anlamaya yönelik adımlardır. On üçüncü fragmana göre her şeyde her şeyden bir parça bulunur ancak zihin sınırsız ve otonomdur ve o hiçbir nesneyle karışmış değildir. Zihin kendisiyle başbaşadır çünkü zihin herhangi bir nesneyle karışmış olsaydı bu onu şimdi olduğu gibi şeyleri yönetmekten alıkoyardı. O tüm şeylerin en iyisi ve en safı olduğu için her şeyin üzerinde bir hükme sahiptir. Küçüklü büyüklü, bir canı olan her şeyi de zihin yönetir. Aynı zamanda zihin, başlangıçta karar verdiği şekilde, şeyleri ayırıştırma dönmeyi de kontrol eder. Bu dönme küçük bir şekilde başlamış ve giderek daha çok döner hale gelmiştir. Zihin bu dönemde birleşen ve ayrışan her şeyi anlar ve olanlar ile olacak olanları bir düzene koyar. Bu dönemde yıldızlar, güneş, ay, hava ve eter başta ayrılıp dönmeye başlamışlardır. Böylece soğuk sıcaktan ve karanlık da aydınlıktan ayrılmaktadır. Zihin büyüğü de küçüğü de aynı olmak üzere farksızdır. Bu genel nitelermeler Zihin'in Anaksagoras'taki kavranışını bize sunmaktadır. On dördüncü fragman bu hususu detaylandırmayı sürdürür. Buna göre zihin harekete neden olmaya başladığında ayırım meydana gelmiştir. On beşinci fragman ise zihnin hep var olduğunu ve çevresini kuşatan, ayrılmış her şeyde zihnin şimdi de mevcut bulunduğunu söyler. Sonraki fragmanlar ise karşıtların ve dünyanın nasıl oluştuklarını anlatarak Anaksagoras'ın varlık tablosunu tamamlamaktadır. Kutsalın içeriden iptaline yönelik problematikle alakalı açıklamalara geçmeden önce Anaksagoras'ın felsefesinde karşımıza çıkan Zihin kavramına yönelik bir açıklama yapmak uygun görünmektedir. Zihin, Eski Yunancada “νοος” biçimiyle de bilinen fakat Anaksagoras'taki kullanımı “νοος” olan kelimeye karşılık gelmektedir ve akıl, anlam,

zihin, amaç manalarının tümünü taşır.<sup>254</sup> Dolayısıyla Zihin, tasarlama etkinliği ile bu tasarımı aynı anda kendinde barındırmaktadır denilebilir. Bu öge Anaksagoras'ın düşüncesinin anlaşılmasında kritik bir değere sahiptir çünkü Zihin'in herhangi bir monoteistik şemayı çağrıştırmayan tam anlamıyla Eski Yunan düşüncesine has bir konumlandırılışını bize vermektedir. Bu yargıyı pekiştirecek cinsten Anaksagoras'a yapılmış önemli bir gönderme on sekizinci fragmanda karşımıza çıkar. Hıristiyan yazar Iraneus'un "Sapkınlıklara Karşı" isimli eserinden gelme bu gönderme Anaksagoras'ın ateist olarak çağrıldığını belirtmektedir. Bu ifadenin Hıristiyan bir perspektiften mi bakılarak, yoksa Eski Yunan politeizminin içinden mi bakılarak yazıldığı belli değildir ve sonuç olarak, kimin onu ateist olarak isimlendirdiği anlaşılammaktadır; ancak iki durumda da Anaksagoras'ın biri politeist, ötekiyse monoteist denilebilecek dinsel şemalarla uyumsuzluğunu vurgulaması açısından önemlidir. Bu uyumsuzluk Zihin'in kutsalın içeriden iptalinde işlev üstlenen bir kavramı ve kullanımı arz etmesinden ileri gelir. Anaksagoras, Zihin üzerinden felsefenin başlangıç varsayımlarını doğrulayan bir doğruluk formalizasyonunu gerçekleştirerek kendi logo-lojisi temelindeki evrensel dilini kurma arayışındadır ve bu kapsamda, Zihin üzerinden, insanın duyuumsal veri nedeniyle sınırlanan bilmesinin bu sınırı aşabilme kapasitesini temellendirmeye çabalar. Canlı olan her şeyin Zihin'den bir pay alması ve bu payın küçüklüğü veya büyüklüğü fark etmeksizin Zihin'in bütününe eş olduğu saptaması bu kapasitenin temellendirilmesine yöneliktir. Bu noktada filozofun yirmi birinci fragmanına geri dönülebilir. Görünüşlerin görünmez birer görüntüsü olduğunu bildiren bu fragman, Eski Yunanca orijinaline dönüldüğünde, Anaksagoras'ın düşünmenin iki biçime sahip olduğunu ileri sürdüğünü bize göstermektedir. Bu fragmanın orijinalinde, İngilizcede "vision" kelimesiyle karşılanmış kelimenin bir düşünme biçimini ifade eden "οψις" kelimesine karşılık kullanıldığı

---

<sup>254</sup>Beekes, *op. cit.*, s. 1023.

görülür. Eski Yunanca bu kelime “οπωπα”, yani seyretmek, gözlemek, düşünmek gibi anlamlara gelen bir fiilden türemiştir.<sup>255</sup> Bu durumda “οψις”, “νοϋς”/Zihin’den kaynağını almayan bir diğer düşünme biçimi olarak bize hakikati veremeyen bir bilme biçiminin bilgi iddiası olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla Anaksagoras, varlık-dil-düşünme üçgenini inşa ederken, düşünmeyi varlıktan pay alan düşünme ile pay almayan düşünme olarak ikiye bölüp düşünmenin varlık ile mutlak özdeşlik içindeki biçimini hakikat hareketini güvenceye almak üzere savunmuştur denilebilir. Başka deyişle, düşünmenin yalnızca bir biçimi varlık ile ilişki içindedir ve yalnızca onun üzerinden varlık-dil-düşünme üçgeni düşünülüp kurulabilir. Elimizdeki fragmanlara göre Anaksagoras, varlıktan pay alan düşüncenin pay almayan düşünce yerine nasıl aktive edildiği konusunda herhangi bir bildirimde bulunmamıştır, ancak onun düşünme pratiğinin bu örneklerinden yola çıkılarak başta sekizinci ve on üçüncü fragmanlarda görülen şekliyle bir çıkarsama mantığına dayalı akıl yürütmenin varlıktan pay alan düşünme biçiminin tecrübesi olduğu söylenebilir. Bu kapsamda Anaksagoras, onu hayvanlara karşı güçlü kıldığını söylediği insandaki bilgeliğin, yani insanın tekil canındaki/düşüncesindeki zihinsel aktivite ile Zihin’in tam uygunluğu açısından logo-lojisini kurar ve bu noktadan geriye dönerek bu tam uygunluk sayesinde tanımlanan doğru düşünme ve doğruluk ile felsefenin üç başlangıç varsayımını doğrular. Hakikat hareketi bu biçimde güvenceye alınır ve varlığın doğasını düşünmenin imkanı açılır. Doğruluğun formalizasyonuna yönelik bu girişim doğruluğun kehanet modelinin formel biçimine karşıt olarak ileri sürüldükten sonra Anaksagoras’ın kutsalın içeriden iptaline yönelik hamlesini tamamlayan, açılan bu imkandan itibaren ileri sürdükleridir. Zihin bir şey olarak düşünülmekte ancak her biri bir ötekinde varolan ve birbirine karışmış maddi alemin yapısından ayrı konumlandırılmaktadır. Zihin bu alemi hareketlendirir ve onun ayrımlar ve yeni karışımlar oluşturmasına neden olan dönme

---

<sup>255</sup>Beekes, *op. cit.*, s.1094.

hareketini tetikleyerek ona değişimi içindeki düzenini verir. Zihin bu değişimden azadedir ve her daim kendi kalarak saflığını bozmaz. O sadece canlara bölünerek kendi bütünlüğünü bu bölünmede sürdürür. Yine de o aynı zamanda her şeydedir ve ayrışmış şeylerde o eskiden olduğu gibi şimdi de bulunmayı sürdürür. Anaksagoras bu betimlemede kutsalın fiilini kapatarak onun alanını içeriden iptal etmektedir. Anaksagoras bu betimde tüm hareketi, olagelişi ve yok oluşu ya da filozofun kendi tasvirine uygun kavramlara başvurulursa, karışımı ve ayrılışı içindeki şeylerin arz ettiği varlığın düzenini bu tek tek şeylerin kendisinden fazla bir şey olarak onlardan kategorik düzeyde ayırmaktadır. Zihin, daimi hareketi koşullayan bozulmamış saflıktır ve şeyleri düzende tutar. Başka deyişle, kelimenin taşıdığı çift boyutlu anlam hatırlandığında görüldüğü gibi, Zihin, tasarlamanın ve tasarının birliği olması nedeniyle, alemin düzenlenmesi ile düzeni ona içkin haldedir. Anaksagoras bu yolla alemin düzeninin onu oluşturan tek tek şeylerden fazla bir şey olduğunun altını çizerek bu düzeni, yani sonsuzluğu ve bozulmamışlığı içindeki bu düzenin düzenini Zihin olarak isimlendirir. Dolayısıyla canı olan her şeyin Zihin'den pay alması, karışım ve ayrışma hareketi içindeki şeylerden farklı olarak, bazı şeylerin bu düzenin arz ettiği canlı sonsuzluğa kendi tekil canları düzeyinde dahil olabildikleri anlamına gelir. Bu kapsamda insanın doğru düşünmesi, şeyleri düzenleyen ve düzenin de kendisi olan Zihin'in bu birliğinin tek tek şeylerden fazla bir şey olmasını takip ederek, hakikat olarak bu fazladan şeyi, bu fazlayı tanıyabilmesini ifade eder. Ancak bu tanıma, doğru düşünme olan bir biçim içinde gerçekleştiğinden dolayı Anaksagoras'a göre doğru akıl yürütme hareketi düzenin oluşum hareketini izleyen harekettir. Doğru düşünme tasarlamanın ve tasarının ya da düzenlenişin ve düzenin birliğini kendinde içererek bu düzenleniş hareketine tam uygunluk içinde düşünen biçimdir. Bu yolla Anaksagoras logolojisini ve doğruluk formalizasyonunu tamamlar. Kutsalın fiili tasarlama ve tasarımı gerçekleştiren keyfi fiil olduğundan dolayı yeni bir doğruluk formalizasyonu üzerinden

temellendirilen Zihin'in düzenleme ve düzen birliği, düzenin kendi içkin birliğinde kendini vareden yapısıyla kutsalın onun fiilinde işgal etmektedir. Zihin kelimesi, kutsalın varlığa bir müdahale biçiminde işleyen keyfi aklını bir kavram olarak ele geçirerek aslen olduğu şey olarak düşünölen varlığa yüklenir ve kutsalın akılı bir diğer akılla değiştirilir. Varlığın kendiliğinden işleyen içkin hareketi olarak Zihin, tek zihin olarak kutsalın fiilinde, yani onun alanında kapatır ve bu bağlamda Anaksagoras da, dolaylımsız harekete asıl yasallık ve doğruluk mercii olma ve felsefeye de bunu anlamaya muktedir bir bilgelik olma yetkilerini yeniden dağtır.

## ii. Empedokles

Sicilya'daki Agrigentum kentinin bir vatandaşı olan Empedokles yaklaşık olarak M.Ö. 490 – 430 yılları arasında varlıklı bir ailenin çocuğu olarak yaşamıştır. Babası Agrigentum tiranının tahtından indirilmesinde pay sahibi olmuştur ve Empedokles de oligarşik yönetimin iktidarına son verilmesine katkı yapmıştır. Polis'in yoksullarına yönelik yardımlarıyla tanınmış filozofa şehrin yönetimi teklif edildiğinde bunu reddettiği aktarılmaktadır. Empedokles kendi çağının diğer Yunan bilgeleriyle yakın ilişkilere sahip olmuştur. Parmenides, Anaksagoras, Pausanias gibi bilgelerin dostu olduğu söylenmektedir. Halk nezdinde ise Empedokles'in mucizevi güçler taşıdığına yönelik hikayeler yayılmıştır. Özel güçleri olduğu ve hastalıkları iyileştirebildiği yönündeki hikayeler bir filozof olarak Empedokles'in şaşırtıcı bir üne kavuştuğunu göstermektedir. Ayrıca doğuya seyahatler yaptığına ilişkin çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. Empedokles'in "Arınmalar" ve "Doğa Üstüne" adlı iki kitap yazdığı bilinmektedir.<sup>256</sup> Bu eserlerden günümüze kalmış parçalar aşığıdaki gibidir:

---

<sup>256</sup>Kirk ve Raven,*op. cit.*, s. 320-324.



1. Some seeking prophecies, while others, for many a day stabbed by grievous pains, beg to hear the word that heals all manner of illness.
2. Fools – for they have no far-reaching thoughts – who fancy that that which formerly was not can come into being or that anything can perish and be utterly destroyed. For coming into being from that which in no way is inconceivable, and it is impossible and unheard of that that which is should be destroyed. For it will ever be there wherever one may keep pushing it.
3. Nor is any part of the whole either empty or over-full.
4. And no part of the whole is empty; whence then could anything enter into it?
5. Hear first the four roots of all things: shining Zeus, life-bringing Hera, Aidoneus and Nestis who with her tears fills the springs of mortal men with water.
6. And these things never cease from continual shifting, at one time all coming together, through Love, into one, at another each borne apart from the others through Strife.
7. But come, consider with all thy powers how each thing is manifest, neither holding sight in greater trust as compared with hearing, nor loud-sounding hearing above the clear evidence of thy tongue, nor withhold thy trust from any of the other limbs, wheresoever there is a path for understanding, but think on each thing in the way by which it is manifest.
8. Eyes are more accurate witnesses than ears.
9. Here are distinguished neither the swift limbs of the sun nor the shaggy might of the earth nor the sea; but rather, equal to himself from every side and quite without end, he stays fast in the close covering of Harmony, a rounded sphere rejoicing in this circular solitude.
10. Two branches spring not from his back, he has no feet, no swift knees, no fertile parts; rather was he a sphere equal to himself from every side.
11. A double tale will I tell: at one time it grew to be one only from many, at another it divided again to be many from one. There is a double coming into being of mortal things and a double passing away. One is brought about, and again destroyed, by the coming together of all things, the other grows up and is scattered as things are again divided. And these things never cease from continual shifting, at one time all coming together, through Love, into one, at another each borne apart from the others through Strife. So, in so far as they have learnt to grow into one from many, and again, when the one is sundered, are once more many, thus far they came into being and they have no lasting life; but in so far as they never cease from continual interchange of places, thus far are they ever changeless in the cycle.

12. But come, hearken to my words; for learning increaseth wisdom. As I said before when I declared the limits of my words, a double tale will I tell: at one time it grew to be one only from many, at another it divided again to be many from one, fire and water and earth and the vast height of air, dread Strife too, apart from these, everywhere equally balanced, and Love in their midst, equal in length and breadth. On her do thou gaze with thy mind, and sit not with dazed eyes; for she is recognized as inborn in mortal limbs; by her they think kind thoughts and do the works of concord, calling her Joy by name and Aphrodite. Her does no mortal man know as she whirls around amid the others; but do thou pay heed to the undeceitful ordering of my discourse. For all these are equal, and of like age, but each has a different prerogative and its own character, and in turn they prevail as time comes round.

13. From these things sprang all things that were and are and shall be, trees and men and women, beasts and birds and water-bred fishes, and the long-lived gods too, most mighty in their prerogatives. For there are these things alone, and running through one another they assume many a shape: so much change does mixing effect.

14. He makes the material elements four in number, fire, air, water and earth, all eternal, but changing in bulk and scarcity through mixture and separation; but this real first principles, which impart motion to these, are Love and Strife. The elements are continually subject to an alternate change, at one time mixed together by Love, at another separated by Strife; so that the first principles are, by his account, six in number.

15. Empedocles also has a paradoxical view; for he identifies the good with Love. But this is a principle both as mover (for it brings things together) and as matter (for it is part of the mixture).

16. And at the same time Empedocles mentions no cause of the change itself, except that things are so by nature. "But when Strife waxed great in the limbs, and sprang to his prerogatives as the time was fulfilled which is fixed for them in turn by a broad oath" – this implies that change was necessary.

17. But when Strife began once more to prevail, then there is again motion in the Sphere; "for all the god's limbs in turn began to quake."

18. There is no discord nor unseemly rivalry in his limbs.

19. Come, I shall tell thee first of the sun, and whence became manifest all the things we now behold, the earth and the billowing sea, the damp air and the Titan aither who fastens his circle around all things.

20. The kindly earth received in its broad funnels two parts of gleaming Nestis out of the eight, and four of Hephaestus; and there arose white bones fitted together by the divine bonds of Harmony.

21. Empedocles held that the first generations of animals and plants were not complete but consisted of separate limbs not joined together; the second, arising from the joining of these limbs, were like creatures in dreams; the third was the generation of whole-natured forms, and the fourth arose no longer from the homoeomerous substances such as earth or water, but by generation, in some cases as the result of the condensation of their nourishment, in others because feminine beauty excited the sexual urge; and the various species of animals were distinguished by the equality of the mixture in them.

22. Empedocles has the same theory about all the senses, maintaining that perception arises when something fits into the passages of any of the senses. So one sense cannot judge the objects of another, since the passages of some are too wide, of others too narrow, for the object perceived, so that some things pass straight through without making contact while others cannot enter at all.

23. So by the will of Fortune all things possess thought.

24. The heart dwelling in the sea of blood which surges back and forth, where especially is what is called thought by men; for the blood around men's hearts is their thought.

25. And he has the same theory about wisdom and ignorance. Wisdom is of like by like, ignorance of unlike by unlike, wisdom being either identical with or closely akin to perception. For having enumerated how we know each thing by its equivalent, he added at the end that "out of these things are all things fitted together and constructed, and by these do they think and feel pleasure or pain". So it is especially with the blood that they think; for in the blood above all other parts the elements are blended.

26. They had no god Ares nor Kudoimos, nor king Zeus nor Kronos nor Poseidon, but Kupris as queen. Her did they propitiate with holy images, with paintings of living creatures, with perfumes of varied fragrance and with sacrifice of pure myrrh and sweet-scented frankincense, casting to the ground libation of golden honey. Their altar was not steeped in the pure blood of bulls, but rather was this the greatest abomination among men, to tear out the life from the goodly limbs and eat them.

27. He boasts not a human head upon his body, two branches spring not from his shoulder, no feet has he, no swift knees, no shaggy parts; rather is he only a holy, unspeakable mind, darting with swift thoughts over the whole world.

28. Father lifts up his own dear son, his form changed, and, praying, slays him – witless foll; and the people are distracted as they sacrifice the imploring victim; and he, deaf to its cries, slays it and makes ready in his halls an evil feast. And likewise son seizes father, and children their mother, and, tearing out the life, eat the flesh of their dead ones.

29. There is an oracle of Necessity, ancient decree of the gods, eternal and sealed with broad oaths: whenever one of those demi-gods, whose lot is long-lasting life, has sinfully defiled his dear limbs with bloodshed, or following strife has sworn a false oath, thrice ten thousand seasons does he wander far from the blessed, being born throughout that time in the forms of all manner of mortal things and changing one baleful path of life for another. The might of the air pursues him into the sea, the sea spews him forth on to the dry land, the earth casts him into the rays of the burning sun, and the sun into the eddies of air. One takes him from the other, but all alike abhor him. Of these I too am now one, a fugitive from the gods and a wanderer, who put my trust in raving strife.

30. Among beasts they are born as lions that lurk in their mountain lairs, and among fair-tressed trees as laurels.

31. But at the end they come among men on earth as prophets, bards, doctors and princess; and thence they arise as gods mighty in honour, sharing with the other immortals their hearth and their table, without part in human sorrows or weariness.

32. Friends who dwell throughout the great town of golden Acragas, up by the citadel, men mindful of good deeds, unversed in wickedness, havens of respect for strangers, all hail. I go about among you all an immortal god, mortal no more, honoured as is my due and crowned with garlands and verdant wreaths. Whenever I enter the prosperous townships with these my followers, men and women both, I am revered; they follow me in countless numbers, asking where lies the path to gain, some seeking prophecies, while others, for many a day stabbed by grievous pains, beg to hear the word that heals all manner of illness.

33. It is not possible to reach to god and set him before our eyes, nor to grasp him with our hands – and that is the broadest way of persuasion leading to the minds of men.

34. This is just what Empedocles says about his own birth – “Of these I too am now one, a fugitive from the gods and a wanderer”. He calls by the name of god, that is to say, the One and its unity, in which he himself dwelt before he was snatched thence by Strife and born into this world of plurality which Strife has organized.<sup>257</sup>

Empedokles tüm presokratik felsefe tarihi içinde günümüze fragmanlar ve göndermeler yoluyla en geniş hacimli külliyatı günümüze kalabilmiş düşünürlerden biridir. Söz konusu durumun sebebi, belki de onun düşüncesinin bu tarih içindeki sıradışı yeridir. Empedokles, birinci fragmanda belirtildiği gibi, kendisine her türlü şifayı aramaya gelenler nedeniyle

---

<sup>257</sup>Kirk ve Raven, *op. cit.*,s. 323-359.

özel bir ilgiye mazhurdur ve filozof figürünün Eski Yunan'da benzeri kolay bulunamayan bir toplumsal kabulünü ve onayını örneklendirmektedir. Onun felsefesinin ileride detayla açıklanacak vaadi bu tarz bir onayın gelişmesinde muhtemelen etkili olmuştur. Bu vaat onun sıralanan fragmanlarının ayrı ayrı üstünden geçilerek onu mümkün kılan felsefi inşanın bünyesindeki yeri açısından anlaşılabilir.

Empedokles presokratik felsefenin kendisine kadarki biçiminin duyumsal olana yönelik eleştirisini paylaşmaması nedeniyle tümünden ayrı bir yerde durmaktadır. Yedinci ve sekizinci fragmanlar bu konuya ışık tutmaktadır. Filozof yedinci fragmanda görmeyi işitmeye, işitmeyi de tat almaya göre kayırmadan ve hiçbir uzuvdan güveni geri çekmeden her şeyi şeylerin kendilerini açık etme biçimi üzerinden anlamak gerektiğini belirtir. Ancak sonraki fragmanda gözlerin kulaklara göre daha keskin birer tanık olduğunu belirtir. Muhtemelen bu ifade, alemin temelde görünürlüğü içinde açık olmayı nedeniyle gözlerin kulaklardan daha iyi çalışan birer duyum organı olmak yerine, sadece gerçeğin daha yoğun bir deneyimini sunduğuna dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Yine de her halükarda Empedokles duyumsal deneyimi şeyleri anlamanın bir yolu olarak savunmaktadır. Duyumların anlamaya yöneldikleri alemin Empedokles'e göre temel yapısı ikinci fragmandan başlayan bir dizi ifadede açıklanmaktadır. Buna göre Empedokles, Parmenides'in düşünme ile varlığı eşitleyen izleğine sadık kalarak, ikinci fragmanda varolmayanın oluşa gelebileceğini ya da varolan bir şeyin tümünden yok olabileceğini savunanları aptal olarak isimlendirir. Bu sebeple, sonraki fragmanda belirtilene göre, bütünün hiçbir kısmı ne boştur ne de fazladan doludur. Dolayısıyla, dördüncü fragmanın söylediği gibi, bütünün herhangi bir parçası boş olmadığına göre hiçbir şey ona giremez. Bu durumda Empedokles, yoktan varolmanın ve yok olmanın imkansız olduğu ve kendiyile tüm parçaları açısından özdeş bir bütün olan bir varlığı savunur görünmektedir. Dokuzuncu

ve onuncu fragmanlar bu varlığın yapısını ve niteliklerini detaylandırmayı sürdürür. Dokuzuncu fragmana göre bu varlık her yönden kendine eşit ve bitimsizdir. Ayrıca bu harmoni tarafından kendine kapanmış biçimde küre şeklindedir. Onuncu fragman ise bu biçimdeki varlığın herhangi bir antropomorfik tanrı kavrayışıyla alakasını tümünden kesmek amacıyla onu ayaksız, dizleri ve üreme organları bulunmayan ve yalnızca kendiyile her yönden kendine eşit bir küre olarak tanımlar. Antropomorfik bir temsilin sorununa dikkat çeken Empedokles'in bu ifadeleri, filozofun gerek Eski Yunan dininin bir eleştirisini sunma gerekse kutsalın alanını içeriden kapatma niyetlerine dikkat çekmeleri sebebiyle önemlidir. Ancak Empedokles'in küresi, açıkça kaynağını aldığı Parmenides'in küresinden bir yönden farklıdır: Empedokles'in küresi değişimi ve dönüşümü de barındırır. Empedokles felsefesinde kendiyile özdeş Bir'in bu birlik içindeki değişimini anlamaya yönelik büyük bir çaba sarf etmiştir. Bu değişimin nedeni ve kaynağı beşinci fragman ile başlayan bir dizi bildirim üzerinden açıklanır. Beşinci fragman her şeyin kaynağının dört tane olduğunu ve bunların da Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis olduklarını belirtir. Altıncı fragman ise bu şeylerin hareketlerinin hiçbir zaman kesilmediğini ve bu dört kaynağın bazen Aşk nedeniyle biraraya gelip, bazen de Çatışma sebebiyle birbirinden ayrıldıklarını belirtir. Aşk'ın ve Çatışma'nın hareketi bu fragmanda bir daimi yer değiştirme olarak tanımlanır. Empedokles'in düşüncesinde bu yer değiştirme hareketi büyük kıymettedir. Yer değiştirme/salınmanın detaylarının ifade edildiği on birinci fragmana geçmeden önce dört kurucu elemente dair açıklamaları tamamlamak önemli görünmektedir. On dördüncü fragman maddi ilkenin dört tane olduğunu ve bunların karışım ve ayrışma yoluyla hareket eden ve sonsuz olan ateş, hava, su ve toprak olduğunu belirtir. Bunların değişimi için gerekli hareketi veren Aşk ve Çatışmadır ve bu nedenle bu ikisi de dahil edildiğinde maddi ilkeler altı tane olmaktadır. Ancak Aşk ve Çatışma'nın doğaları itibarıyla diğer dördünden farklı olduklarının altını çizmek gerekir. On üçüncü fragman ise ağaçlar, insanlar,

hayvanlar ve tanrılar dair her şeyin bu dört kaynaktan geldiğini ve bunun eskiden böyle olduğu gibi gelecekte de mutlak suretle böyle olmaya devam edeceğini söyler. Buradan hareketle Empedokles'in ateşi Zeus, havayı Hera, toprağı Aidoneus ve suyu da Nestis ile eşleştirdiğı ifade edilebilir. Bu eşitlemede Empedokles'in kutsalı içeriden iptalinde izlediğı yönteme ışık tutan bir yönün bulunduğu unutulmamalıdır. Geriye dönüldüğünde on birinci fragmanın filozofun kurduğı Aşk ve Çatışma üzerinden gerçekleşen varlığın döngüsel hareketine dair detayları sunduğı görülür. Buna göre, bu, bir vakit çoktan birin, başka bir vakitteyse birden çoğun oluşumunun hareketidir ve ölümlü şeylerin çifte bir olagelişini ve yine çifte bir geçip gidişini içerir. Şeyler bu daimi yer değıştirmede/salınmada varolurlar ve Aşk onları bir evrede birarada toplarken, Çatışma onları başka bir evrede dağıtır. On beşinci fragman bu açıklamadan doğan bir sonuca dikkati çeker. Empedokles'te paradoksal bir yön bulunmaktadır çünkü Aşk'ı iyi ile özdeşleştiren filozof, Aşk'ı hem bir devindirici güç hem de karışımın bir parçası olması sebebiyle, onu bir madde olarak görmektedir. Aynı şeyin Çatışma için de geçerli olduğu söylenebilir. Ancak burada bir paradoks görmek hatalıdır çünkü Aşk ve Çatışma maddi aleme onu oluşturan her şey nezdinde içkin birer güç olarak hem karışımın parçaları hem de etken birer güç niteliğindedirler. Dolayısıyla alem bu iki gücü tüm tekil parçalarında ve bir bütün olarak kendinde barındırır denilebilir. Varlığın döngüsel hareketinin ifade ettiği gibi, bu güçlerden biri dönem dönem diğerine baskın çıkarak şeyleri toplar ya da şeyleri dağıtır. Bu bağlamda Empedokles'in küresinin neden Aşk ve Çatışma tarafından hareketlendirilmek zorunda olduğuna dair bir soru sorulabilir. On altıncı fragmandan başlayan bir dizi ifade bu soruya yanıt vermektedir. On altıncı fragman Empedokles'in değışimin nedenine ilişkin bir açıklama yapmadığını ve şeylerin doğaları gereğı devindiğini ve dolayısıyla değışimin gereklilikten ötürü gerçekleştiğini belirtir. Sonraki fragman ise Çatışma devreye girdiğinde Küre'nin yeniden hareketlendiğini söyler. Bu sebeple tanrının uzuvları sallanmaya başlamıştır, fakat sonraki

fragmana göre, bu uzuvlar arasında bir uyumsuzluk ya da rekabet yoktur. Empedokles'in hareketi Küre'ye içkin bir zorunluluk olarak gördüğü ve bu noktada Parmenides'ten ayrıldığı söylenebilir. Ancak hareket Küre'ye bir zarar vermemekte ve onda hiçbir uyumsuzluk doğurmayarak ondaki harmoniyi bozmamaktadır. Hareket, yani Aşk'ın ve Çatışma'nın döngüsel devri Küre'den bütünlüğü içindeki maddi alemin çıkartır. On dokuzuncudan başlayıp yirmi ikinciye dek süren fragmanlar maddi alemin güneşten başlayıp bir evrim süreci boyunca bildiğimiz canlılara ve biz insanlara varana dek ortaya çıkan canlılığın tarihini varlığın döngüsel hareket düzeneğinin içine yerleştirerek anlatmaktadır. Bu kapsam başlangıçta bir birlik teşkil eden Küre, on birinci fragmanda belirtildiği gibi, Aşk'ın ve Çatışma'nın hüküm sürdüğü çağlara göre dörde ayrılmıştır ve Çatışma'nın, yani ayırımın düzenine karşı Aşk'ın, yani birliğin ve bütünlüğün düzenini yeniden kurma yönündedir. Yirmi birinci fragmanın belirttiği şekliyle dört evrede evrimleşmiş canlıların da varlığın dört çağda gerçekleşen hareketini kendi içlerinde ve evrim süreçlerinde tecrübe ettiği görülmektedir. Bu durumda Empedokles'in Pythagorasçı harmonik küreler kuramının bir benzerini makrokozmos-mikrokozmos birliğini düşünürken kullandığı dikkati çekmektedir. İnsanın kozmostaki yeri hakkındaki fikirlerini açarken filozofun bu birliğe dönüşlü olarak düşünmesi, ileride açıklanacak nedenlerden ötürü, oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla evrimin dördüncü çağında ortaya çıkan bilinen tüm canlılar ile insanın varlığın döngüsünün son aşamasında bulunduğu unutulmamalıdır. Evrimin son aşamasındaki canlılar ayırt edici bazı özelliklere sahiptir. Empedokles'in, kendini açık ediş biçimi içinde varlığı anlamamızı sağladığını ileri sürerek savunduğu duyumsal algı bu dördüncü çağ canlılarının özelliklerindedir. Yirmi ikinci fragman söz konusu duyumsal algının işleyiş biçimini açıklar. Buna göre algı, herhangi bir şey duyumlara uyabilecek nitelikte olup onlara geçebildiğinde oluşur. Dolayısıyla her duyuma uyan nesne farklıdır ve bir duyum bir ötekinin nesnesini



yargılayamaz. Duyumların geçiş kanalları bazen çok dar, bazense çok geniş olduklarından dolayı algılanan nesne kimi zaman hiçbir temasta bulunmadan doğrudan geçebilirken kimi zamansa bu kanallara girebilmesi mümkün değildir. Duyumsal algının yanı sıra dördüncü aşamanın canlıları aynı zamanda düşünme becerisine de sahiptir. Yirmi üçüncü fragmanın belirttiğine göre talih sebebiyle tüm şeyler düşünceye sahiptir. Burada tüm şeyler denirken tam olarak neyin kastedildiği açık değildir ama muhtemelen Empedokles tüm canlı şeyleri kastederek bunu söylemiştir çünkü bir sonraki fragmanda insandaki düşüncenin biçimi açıklanırken belirtildiği gibi, insanda düşünce denilen şey, ileri geri hareketi içindeki kalbin etrafında bulunan kandır. Empedokles'in düşünme becerisine ilişkin maddi bir açıklama geliştirmeye çalıştığı dikkati çekmektedir ve kanın bedendeki sirkülasyonu üzerinden temellendirilen bu açıklama canlıların bir kapasitesine gönderme yapar görünümündedir. Dolayısıyla talih onlara bu beceriyi yüklemiştir. Duyumların varlığa dair bir açıklamayı yapabildiğini savunan Empedokles, yirmi beşinci fragmanda bilgeliğin de tanımını sunar. Bilgelik benzerin benzer, cehalet ise benzemizin benzemez olarak düşünülmesinden ileri gelir. Bilgelik algıya ya özdeş ya da çok yakın biçimde düşündürmektir. Başka deyişle, bilgelik, tıpkı algılamada olduğu gibi, geçiş kanallarına uygun nesnelerin içeri girmesine izin vermekle benzeri benzer olarak düşünen bir düşünmedir. Bu noktadan itibaren geri dönülerek Empedokles'in doğrulamının formalizasyonu ile ilişki içinde kurduğu logo-loji temelli hakikat hareketi anlaşılabilir. Empedokles, varlık ile düşünmenin özdeşliğinden itibaren gerçekleşen bir düşünmenin haricindeki herhangi bir tüm düşünme pratiğini yasaklayarak doğru düşünmenin biçimine ve buradan hareketle de varlık-dil-düşünme üçgeninin ondaki biçimine dair net bir saptamada bulunur. Varlık ile düşünme eşitlenerek varlığın birliğini ve mutlaklığını güvenceye alan bir zemin yaratılır. Varolmayan düşünce için yasaklandığı kadar varlık için de yasaklanır ve aslen varolan şey olarak kavranan Küre, olagelişin ismi olur. Bu noktada Empedokles presokratik felsefe

bünyesinde pek de görülmeyen bir hamleyle algıları bu Küre'nin bilgisine götüren bir yetkiyle donatır. Bunun ise özel bir nedeni vardır. Empedokles'e göre varlık bir olmasına rağmen o değişime tabiidir ama değişme bir şeyin şimdi varken gelecekte olmamasına neden olabileceğinden dolayı nesnelere bu ilerideki yok oluşlarına karşı bir tutarsızlığa düşmemek üzere onun felsefesinin bir hamle yapması gerekir. Aksi takdirde felsefenin üç başlangıç varsayımından hakikatin kendiyle tutarlılığına dair varsayım geriye dönük olarak doğrulanamaz. Bu durumda Empedokles, daha önce belirtildiği gibi, oluş ve yok oluş yerine karışım ve ayrışmaya dayalı bir değişim halinden bahsederek şeyleri yok oluştan azade kılar. Yokluk bu biçimde varlıktan dışlanır ve varlık ile düşünme özdeşliği güvenceye alınır. Ancak algılama yalnızca olanı algıladığından ve varolan da düşünmeye özdeş olduğundan dolayı algılamanın şeylere dair ürettiği bilginin de tekrar değere bindirilmesi gerekir. Aksi takdirde benzeri benzer olarak görmek diye tanımlanan algı, benzeri (varolanı) benzemez (aslen olduğu haliyle varolan olmayan) bir biçimde duyumsamakla itham edilerek varlığa tekrar yokluk problemini sokacaktır. Empedokles hakikatin kendiyle tutarlılığını güvenceye almak üzere kendi varlık-düşünme özdeşliği aksiyomuna dönüşlü olarak düşünerek algılara değerlerini yeniden verir ancak bunu yaparken önemli bir detayı da es geçmez. Empedokles algılamadan bahsederken Eski Yunancadaki “αισθησις” kelimesini kullanmıştır. Bu kelime algılamak anlamının yanı sıra, kendini göstermek, kendini belirli bir biçimde (algıya) vermek anlamlarına da gelir ve algılama ile algı nesnesinin bu nesnenin varolan olarak açıklığı içindeki birliğini varsayar.<sup>258</sup> Hatırlanacağı gibi Empedokles, duyuların kendi kanallarına uygun nesnelere kabul ettiğini belirtmiştir. Bu da “αισθησις”in dikkat çekilen ikinci anlamına uygun düşen bir tanımlama biçimidir. Dolayısıyla Empedokles, şeylerin aslen ateş, hava, su ve toprak olduğunu ileri süren fragmanına rağmen algılamanın varolanlara dair doğru bir bilgiyi

---

<sup>258</sup>Beekes, *op. cit.*, s. 43.

üretebildiğini ancak algının şeyleri bu özsel yapıları içinde görmemelerine rağmen doğru bir kavrayışı içerebildiklerini söylediğinde bir tutarsızlığa düşmemektedir. Bunun nedeni Empedokles'in dikkat çektiği gibi, duyum kanallarının bu kanallara uyan bir kendilerini açık etme/gösterme biçimindeki şeyleri yakalayabilmesidir. “Αἰσθησις”in ima ettiği algılama ile kendini algıya verenin birliği bu tanımda sağlanmıştır. Dolayısıyla algılama kanallarının yakaladıkları da doğru iken, bir de bu kanallara kendilerini açık etme biçimlerinin uyumsuzluğu sebebiyle onların yakalayamadığı bir varlık bilgisi vardır ki bu da şeylerin aslen ateş, hava, su ve toprak olmalarına tekabül eder. Böylece Empedokles varlık-düşünme özdeşliğini algıyı Parmenides'in yaptığı gibi yalnızca sanı üreten bir mercii olarak yasaklamadan korumayı başarır. Bu hamlede doğrulamanın formalizasyonu ile doğruluk tanımını görmek mümkündür. Empedokles felsefenin başlangıç varsayımlarına geri dönüşlü olarak düşünerek varlık-düşünme özdeşliğinden hareket eden genel aksiyomatliğini doğrulamaya çabalar ve doğruluk, bu formalizasyon bünyesinde, benzerin benzere uygunluğu olarak tanımına kavuşur. Dolayısıyla benzer ile benzemez arasında hiçbir ilişki kurulamayacağından dolayı bilme, yani doğruluk düşünmede varolanın varolan olarak yakalanması diye tanımlanır ve algı ile bilgelik, yani benzeri benzer olarak yakalama edimleri düşünmenin tek doğru biçimleri olarak yetkilendirilir. Bu yolla Empedokles felsefe haricindeki herhangi bir doğrulama iddiasını, başka deyişle doğrulamanın kehanet modelini formel biçimi üzerinden eleştirerek yetkisiz kılmıştır denilebilir. Bu işlemin diğer ayağını ise kutsalın içeriden iptali oluşturmaktadır. Empedokles kendinden önce bu planda çalışan presokratik filozoflardan farklı bir tavır izlemektedir. Empedokles kutsalı Eski Yunan dininin herhangi bir çağrışımından muaf tutarak bir alan olarak ele almaya çalışan filozofların aksine, kutsalı bu tarz bir çağrışımın içinde ele alarak bu alanı iptal etmeyi dener. Bunun yöntemi varlığın grameri olarak yetkilendirilen ateş, hava, toprak ve su ile hareketin güçleri olarak Aşk ve Çatışma'nın

bilinçli olarak tanrı isimleriyle eşleştirilmeleri ancak, daha önce söylendiği gibi, aynı zamanda tanrıların dahi geri kalan her şey gibi sayısı dört olan bu maddi prensipten meydana geldiğinin belirtilmesidir. Empedokles'in iptal işleminin tek açılımı bu değildir fakat bu söylenen önemli bir başlangıç noktasını teşkil eder. Bu noktada Empedokles'in Küre'sini hatırlamak gerekir. Varlığın dört aşamalı döngüsünün başında küre Aşk ile özdeş iken hiçbir ayırım içermez, ancak Çatışma Aşk'a karşı ayırımı var ettikçe ayırım ve karışım başlar ve Aşk'ın düzeninin yeniden tesisine dek süren bir varlık hareketi devam eder. Bu durumda varlığın ilk çağında dört adet maddi prensip birbirlerine olan farklarına rağmen nasıl her yönüyle kendine özdeş ve henüz değişimi içermeyen bir Küre'yi meydana getirebilmektedir? Empedokles'in yalnızca karışımları ve ayrılmaları tanıdığı hatırlandığında Küre'nin kendi başına bir nesne olmak yerine bir tür birlik teşkil eden karışım olduğu görülebilir. Küre ayrı bir nesne değil, maddi prensiplerin henüz ayrılmış şeyleri oluşturmadığı bir karışımıdır ve o tam da bu prensiplerin saf haline özdeştir. Bu alemin iyi olan Aşk'ın düzeninde işlediği evresidir. Dolayısıyla Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis Aşk'ın, yani orijinal dilinde “Φιλίας” olarak geçen gücün altında toplanmışlardır. Empedokles için, daha önce belirtildiği gibi, Aşk ve Çatışma tüm maddi aleme içkin güçler olmaları itibarıyla hem karışımın birer parçası hem de nitelik olarak ondan farklı olabilen birer devindirici güçtür. Bu nedenle tanrıların Aşk'a ve Çatışma'ya tabiyeti onları yaratma ve yönetme erkinden alıkoymanın biçimidir ve bu da onları, aynı zamanda da bir alan olarak kutsalı, kurucu maddi prensiplerle olan çağrışımları (örneğin Zeus'un ateş ile denkleştirilmesi) üzerinden bilinçli olarak göz önüne getirip soymak şeklinde gerçekleşir. Zira Empedokles açıkça tanrıların dahi bu dört prensipten türediğini belirtmiştir. Bu ifadedeki ironi onun ortaya koyduğu doğruluk formalizasyonu aracılığıyla anlaşılmaktadır. Bu ironiyi tamamlayan ikinci bir unsur ise yirmi üçüncü fragman üzerinde temellenir. Talihin düşüncenin ortaya çıkmasındaki rolüne değinen bu fragman varlığın hareketindeki

belirlenmemiş ögeye dikkat çekmesi itibariyle büyük önemdedir. Aşk'ın ve Çatışma'nın doğaları bu yönde olduklarından dolayı, başka deyişle gereklilikten dolayı varlığın döngüsel bir harekete tabi olduğunu belirten Empedokles, bu hareketin bir döngü arz ettiğini ancak harekette tanımlanmamış bir unsur bulunduğunu talihin rolü üzerinden dile getirir. Talihin etkinliği felsefenin tamamlanmamışlığını gösteren kritik bir unsurdur çünkü bir düzen arz eden alemin benzerin benzer olarak düşünülmesi üzerinden anlaşılabilen bu yapısının neden böyle olabildiği Empedokles için de bir muammadır. Hem gereklilik hem de talih, kutsalın iptalinin içinden düşünen bu filozof için, dışsal bir doğrulayıcının eksikliği içinde işleyen felsefenin genel aksiyomatiği tarafından içerilemeyen boşluk noktasına denk düşen iki öğedir ve formun formunun zorunluluğunu ve rastlantısallığını açığa çıkararak felsefenin tamamlanışa gidemeyen bir bilgelik olarak sınırlarına dikkat çeker. Ancak felsefe, otuz dördüncü fragmanda Empedokles'in belirttiği gibi, makrokozmosun hareketini kendi canının hareketinde deneyimleyen bir mikrokozmos olarak insana Çatışma'nın onda bozduğu birliği iyi olan Aşk'ı kendinde tekrar faal kılarak tekrar Bir olma becerisini vermektedir. Böylece insan, fragmanın söylediğini takip edersek, Aşk ile bir ve tanrılara sürgün bir gezgin olarak tekrar birliğini kurabilir. Bu şekilde insan, otuz ve otuz birinci fragmanların belirttiği gibi, yaratıkların arasında dağındaki inindeki bir aslan olarak tanrılar gibi olabilir. Empedokles canın Çatışma'nın ayrıştırma gücünden Aşk'ın birleştirme gücüne yönelik bir arındırılması yoluyla insana alemin bozulmuş düzenini kendi mikrokozmosunda tekrar tesis etme becerisini verir. Doğruluk benzerin benzer olarak görülmesi diye tanımlandığından dolayı arınma da Aşk'ın Aşk, Çatışma'nın da Çatışma olarak görülüp ayrıştırılmasıdır. Talih canlılara ve bu bağlamda insana düşünme yetisini vermiştir ve insan, Empedokles'e göre biçimi felsefe olan bir düşünme ile bilgeliği, yani Aşk'ı Aşk olarak bilip deneyimlemeyi başarabilir. Bu yolla düzen, kendisi tanrı gibi olan insan için yeni bir düzen; birlik ile çokluğun harmonisine özdeş ve

bu harmoniye eşlik eden bir düzen olabilir yeniden. Empedokles işte bu vaadi üzerinden felsefenin yeniden dağıtımçı işlevini tamamlar ve hem felsefe hem de asıl doğruluk ve yasallık mercii lehine sesleri ve yetkileri yeniden tanımlayıp dağıtır. Bu kapsamda kutsal, görüldüğü gibi, doğrulamanın kehanet modelinin yeni bir doğruluk formalizasyonu tarafından olumsuzlanmasının paralelinde, önce kendi fiilinin imkansızlığıyla yüzleştirilmek üzere kurucu prensipler aracılığıyla görünür kılınıp bu fiilden soyulur ve ardından, kutsalın imkansızlığındaki bir imkan olarak insan, felsefenin tamamlanmamışlığına rağmen kozmosun düzenindeki güçte kendi gücünü bulabilen bir can olarak dağdaki mağaraya yerleştirilir. Bu kutsalı kavram olarak işgal etmekten daha fazla bir şeydir ve onu kendi fiilinde iptal ederek yeni bir sınırdaki sınırsızlığın deneyimini tanımlamak anlamına gelir.

#### D) Genel Değerlendirme

Toplumsal koşulu olan Eski Yunan siyasi, iktisadi ve kültürel tarihinden itibaren düşünülerek bir bütün halinde ele alınan presokratik felsefenin incelenmesiyle birlikte, materyalist teolojinin göz önüne alınmış örnekleriyle ilişkisi içinde bu felsefenin ne ifade ettiği tam olarak söylenebilir.

Presokratik filozofların yukarıda listelenen günümüze kalabilmiş fragmanları ve onlara yönelik göndermelerin gösterdiği üzere bu düşünürlerin hiçbiri doğrudan Eski Yunan dinini hedef alarak eleştiriler geliştirmemiştir. Yalnızca Xenophanes, Herakleitus ve Empedokles'in antropomorfik bir temelde ele alınması sebebiyle Eski Yunan dininin kendi nesnesini temsil etme tarzında yatan probleme dikkat çektiği görülmektedir. Ancak bu eleştiri dahi doğrudan Eski Yunan dininin ta kendisine yönelik değildir. Presokratik

filozoflar bilinçli bir şekilde ritüeller ve inançlar bütününden oluşan yapısıyla bu dine karşı eleştiriler sunmaktan geri durmuşlardır çünkü yine Herakleitus'un fragmanlarında açıkça gördüğümüz gibi, filozoflar ne bu medeniyetin dininin ne de herhangi başka bir dinin tek olmadığına farkındadırlar. Bu nedenle bir dini eleştirmek ile din denilen kuruma imkan vereni eleştirmek arasındaki ayrımı açıkça yaparak ikincisi yönünde bir tavır aldıkları görülmektedir. Filozoflar din denen kuruma imkan veren şey olarak kutsalı düşünce düzeyinde ayırt etmişler ve onu felsefi yaratımları aracılığıyla iptal etmeye çabalamışlardır. Buradan materyalist teolojiye dönüldüğünde farklı bir tavrın izlendiğinin altının çizilmesi gerekir. Gerek Badiou gerekse Agamben günümüzdeki dinsel dönüş momentiyile hesaplaşırken presokratik filozoflar ile yakın bir noktada durmaktadırlar. Onlar ateizme ilişkin meselenin herhangi bir dinin varlığın ve varoluşun tabiatı hakkındaki iddialarını çürütmek yerine kutsalı kendi açtığı alan içinden işgal etmeye yönelmeleri itibariyle dinden bir dine imkan verene yönelik bir geri çekilişi düşünce düzeyinde gerçekleştirmektedirler. Ancak onların yapıtlarında bu geri çekilişi problemlilik yapan bir yön vardır. Badiou ve Agamben soyutlama düzeyinde kutsalı ayırarak onunla hesaplaşmaya yönelmelerine rağmen kutsalı tezahürü içinde ele almayı sürdürürler ve Hıristiyanlığın kanonu bu nedenle onlar için bir referans olmaya devam eder. Bu, kanonun içeriden işgaliyle gerçekleşen bir iptal hamlesi konumundadır ancak bir yöntem olarak önemine rağmen kutsalın operatif alanını bütünüyle kapatmak anlamına gelmez çünkü Hıristiyan kanonu kutsalın bir nesneleşmesi olarak onu bir bütün olarak temsil edebilmekten uzaktır. Bu nedenle Badiou ve Agamben tam da kutsalı bu temsil problemiğinin içine yeniden sokmaları sebebiyle kanonu yine de bir şeyin izi, iptal edilen kutsalın geriye kalan izi olarak üretmeyi sürdürürler. Bu izle hesaplaşmak ise yapıtlarında yer almamaktadır. Presokratik felsefenin materyalist teolojinin bu hamlesine ek olarak ortaya koyduğu çaba buradan itibaren daha net görülebilmektedir. Presokratik filozoflar Eski Yunan dinini

hiçbir suretle referans almayarak doğrudan kutsalı düşünmeye çabalamışlardır ve bu çaba neticesinde kutsal onlara her şeyden önce bir fiil olarak görünmektedir. Kutsalın fiilini tanımak kutsalı bir dindeki cisimleşmesi içinden düşünmekten büsbütün farklıdır ve daha dolaysız bir noktadan itibaren onu düşünmeyi önerir. Bu ekseninde presokratikler için kutsalı içeriden iptal etmek onu kendi fiilinden boşaltmak şeklinde gerçekleşirken Badiou ve Agamben'in bir fiili değil, bir semiyotik düzeneği kutsaldan boşaltmaya çabaladıkları görülür. Dolayısıyla, tekrar edilirse, Badiou ve Agamben bir semiyotik düzeneği içinde bulunduğu temsil ilişkisinin öteki tarafından boşalttığı ölçüde bu temsilde varsayılan iz olarak kutsalı ima etmeyi sürdürürler fakat presokratik filozoflar bir fiili kutsalın operatif alanı olarak tanıdıklarından dolayı, bu fiili yeni bir doğrulama modeliyle işgal ederek içeriden yeniden kurdukları ölçüde kutsalı izinden muaf bir iptalde hiçlemekteler. Bu tavır presokratiklere ateizmin ötesindeki bir yerden düşünme becerisini vermektedir.

İkinci olarak dikkat çekilmesi gereken nokta ise presokratiklerin kutsalı fiilinden boşaltarak iptal etmesi sürecinde gerçekleşen onu kavram düzeyinde işgale yönelik hamleyle alakalıdır. Daha ziyade İyonya'da gelişen felsefede karşımıza çıkan bu tutumun Parmenides'te ve Empedokles'te de yer aldığı görülmektedir. Söz konusu presokratik filozoflar varlığın grameri olarak düşündükleri maddi prensibi ve bir ilişkiler bütünü olarak kurulan alemin düzenini ısrarla bu düzene bir kavram olarak geri vermeye çabalamakta ve bu geri veriş bünyesinde kutsalın fiilini ifade eden tanrının akli, kutsal yasa, tanrı gibi kavramları bu düzeni niteleyen adlar olarak devreye sokmaktadırlar. İlgili bölümlerde açıklandığı üzere, bu tutum ile bir operatif alan olarak görülen kutsal fiilinden boşaltılırken kavram düzeyinde de ele geçirilerek dildeki düzeneği kapatılmaktadır. Bu yolla presokratikler kendini tanıyamayan boşluklar olarak tanrılar yaratmışlar ve maddi prensibin düzenine, içkin birliğini iade etmişlerdir. Materyalist teolojinin kavramsal



düzenegi işgalinde ise farklı bir yön bulunmaktadır. Badiou ve Agamben ısrarla Pavlus'un onun kavramları içinde yeniden yaratarak tıpkı presokratikler gibi büyük önemdeki bir işleme yönelmişlerdir. Bu iki filozof kutsalın bir gelenek tarafından üretilen bir dilde o dil ile varolduğunu gayet açıkça görmüşlerdir ve dolayısıyla kutsalın iptaline onun kavram düzeyinde işgalinin eşlik etmesi gerektiğinin farkındadırlar. Ancak yukarıda değinilen ilk noktadan kaynaklanan bir problemin bu kavramsal işgalde de sürdüğü görünmektedir. Badiou ve Agamben Hıristiyanlığın kanonunu ona karşı çevirmeyi denerlerken bu geleneğe mal olmuş dev bir jargonu kavram düzeyinde tek tek yeniden tanımlarlar. Badiou Pavlus'u kendi felsefesinin kavram şebekesinde eriterek ondan bir hakikat militanını çıkartır. Agamben ise gelmekte olan cemaatin gelişinin zamansallığını merkeze alan mesiyantik hizmetin ve çağrının zamanını temellendiren bir figür olarak Pavlus'u düşünür ve ondan kurtuluş politikasının zamanının analizini çıkartır. İki düşünür de iman, tanrı, günah, nefes, et, kurtuluş, diriliş, Mesih vb. kavramların tek tek işgaline dayalı bir analizde Pavlus'u bir geleneğe karşı yeniden üreterek kutsalın operatif alanını kapatmayı denerler. Buna rağmen bu tavırda bir problem ortaya çıkmaktadır. Kanon kendine karşı döndüğünde kutsal, kavramlarını yitirerek bir semiyotik düzenekten atılmaktadır ancak kutsalın terkine Pavlus eşlik etmemektedir. Başka deyişle, Badiou ve Agamben kutsalın Hıristiyan kanonundaki cisimleşmesini içeriden işgal etme çabalarında gelenekteki figürüne yabancı bir yeni Pavlus'u üretmelerine rağmen bu Pavlus'un gelenekteki tarihsel figürüne dönüşünün önünü kapatmamışlardır çünkü Pavlus, kendine karşı döndürülmüş kanonun hala kutsalın izini bahsedilen temsil ilişkisi nedeniyle var etmesi nedeniyle, bu izin içinde anlamını kazanmaktadır. Pavlus yeni bir Pavlus olarak yeniden yaratıldığında bu iz nedeniyle kendi tarihsel figürünü ima etmeyi sürdürür çünkü Pavlus ancak kendisini tanıyabildiği ölçüde kendine yabancı olabilmektedir. Bu nedenle Pavlus'ta ya da genel olarak kutsalın bir dindeki cisimleşmesinde kapatılmadan kalan bir şey bulunur ve

Pavlus'un kendini tanıyarak kendine yabancı olabilmesi bu şeyi ifade eder. Dolayısıyla kutsalı kanondaki operasyonu içinde kapatırlarken Badiou ve Agamben'in silemediği bu temsilden doğma izin geri gelmesi riski bulunmaktadır. Buna karşın presokratikler kutsalın geri gelmesini herhangi bir kalıntı izin önüne geçmek suretiyle kapamış görünmektedirler. Onlar kutsalın belirli bir dinin içinden gerçekleşen iptali yerine kutsalı dolaysız olarak ele almayı tercih etmeleri sebebiyle bir geleneğin kavramsal şebekesinden bilinçli olarak kaçmışlardır ve kutsala yalnızca onun bilindik adı olan tanrı kavramı üzerinden gönderme yapmaktadırlar. Bu gönderme dahi, daha önce söylendiği gibi, presokratiklerin büyük bölümünde bulunur ancak zorunlu olarak tümünde yoktur. Dolayısıyla kavram düzeyinde kutsalı işgal ve iptal etmek onu yeniden bir temsil ilişkisine sokarak düşünmeden gerçekleşmektedir ve bu nedenle presokratikler, kutsalı onun operatif alanı olan fiilinde kavradıkları ölçüde bu fiili temsil edilemez bir şey olarak tutmaya çaba sarf etmişlerdir. Bu fiil temsil edilmediği takdirde o bir iz üretmez. Bu kapsamda maddi prensip ya da alemin düzeni tanrı olarak isimlendirildiğinde, yetkisinden boşaltılan kutsalın adı kutsalı ima etmeden yürürlükte kalabilmektedir çünkü bu tanrı kavramı, en baştan politeist bir dinden çıkmamış ve onun jargonuna uygun düşmeyen bir tek tanrıyı ifade etmekte, başka deyişle, boş bir kavram olarak göndermesizliği içinde kutsala ad vermektedir. Kutsalın fiilinin iptalinin paralelinde bu kavramın işgali, kutsalın herhangi bir diğer cisimleşmesinin önünü kapayarak felsefi bilgeliğe yegane doğruluk üretimi yetkisini teslim eder.

Görüldüğü gibi presokratik felsefe kutsalı tam anlamıyla bir alan olarak kavraması sebebiyle bir aşkınlık merciini değil, bir fiili iptal etmeye yönelerek varlığı ve varoluşu kendi içkin düzeninde devinmeye bırakmıştır. Materyalist teoloji ise, modern felsefeden gelme bir alışkanlığı ve tavrı değiştirme ve onu aşma çabası içinde, kutsalı hem iptal edilmesi gereken dolaylımsız bir aşkınlık mercii hem de cisimleşmesi içinde kendini veren

bir gelenek olarak ele alarak bu ikisinin birliğiyle hesaplaşmayı denemiştir. Presokratik felsefe, Eski Yunan dűřüncesinin geri kalanı gibi, bir ateizmi üretmeden dűřünebilmesi nedeniyle farklı bir ontolojik ve epistemolojik tutum içinde kutsalı ele alabilmektedir. Bu tutum zorunlu olarak tamam olan bir řey diye görülmemelidir ve presokratik felsefe de kendi ortaya koyduğu işlemin sınırları üzerinden eleştirilmelidir. Bu çalışma ise materyalist teolojinin kutsal ile hesaplaşma konusunda ortaya koyduğu işlemini böyle bir ekseninde değerlendirerek presokratik felsefe üzerinden onun sınırlarını açığa çıkartmayı denemiştir. Bu şekilde günümüzdeki geri dönüşü içindeki dinsele karşı teorik başlangıç noktalarının yenilenebileceğini ve materyalist teolojinin, bağlı olduğu sol siyaset geleneği bünyesinde ortaya koyduğu reformun ilerletilebileceğini öngörmektedir.

## SONUÇ

Kutsal net olarak geriye doğru izleri sürülemeyecek denli uzun bir süredir yaşamın anlamının ve yapısının anlaşılmasında insanın başvurduğu bir kurucu ve açıklayıcı mercii olarak işlev üstlenmiş durumdadır. Günümüzde dünya nüfusunun çok büyük bir kısmı hala birbirinden farklı nitelikler arz etmelerine rağmen hepsi de kutsalın bir ekonomisini barındıran dinlere hayatlarını yönlendirme konusunda şu ya da bu şekilde bir yetki tanımayı sürdürmektedirler çünkü dinsel davranış, Mircea Eliade'nin dediği gibi, insanın en köklü ve en aşılmaz davranışlarından biri olma niteliğini taşır. Dinselin tarihi insanın tarihine kazılı haldedir. Felsefe, benzer bir anlamlandırma izleğinin başat olduğu Antikçağ Akdeniz dünyasında ortaya çıktığı gibi kutsal üzerinden kurulan bu izlek ile hesaplaşarak varlığın ve kişisel varoluşun anlamını ve yapısını yeniden düşünmeye yönelmiştir. Bu nedenle felsefe kendi tarihi boyunca gerek kutsalın tasdiki gerekse onun aşılması yönünde bir gelgit içinde hareket ederek günümüze bu hesaplaşmadan gelme büyük bir mirası bırakmış haldedir.

Yaşamın biçimsel ve kategorik olarak istila edildiği günümüz geç kapitalizm koşullarında kutsalın yeniden bir anlamlandırma izleği olarak yaşamın yeniden değerlendirilmesine eşlik eden bir mercii olarak devreye sokulması, söz konusu mirası bir kez daha bu tavır ile yeni yollar içinde hesaplaşmaya zorladığı görünmektedir. Materyalist teoloji, bu yöndeki bir tarihin açılımlarından biridir ve tanrının ve metafiziğin sonundan sonra geri dönen dinsele yeniden son vermek amacıyla çağdaş filozofların sergilediği bir yaklaşım konumundadır. Onun yöntemi ve hedefleri varlığın ve kişisel varoluşun yaşam kategorisinin günümüzdeki krizinin aşılabilmesi adına kritik bir önem arz etmesine rağmen, her teorik çaba gibi o da, blok haldeki bir kabulden ziyade eleştirel bir yaklaşım ile ilerletilmeye ihtiyaç duyar. Eski Yunan dünyası, felsefeye imkan veren toplumsal tarihi itibarıyla bizi yaşam kategorisinin

başka bir kriz dönemine davet eder ve felsefe aracılığıyla bu krizin aşılması yönündeki çaba da, doğal olarak, Eski Yunan felsefesini günümüz için büyük kıymetteki bir referans çerçevesi olarak görevlendirir. Eski Yunan felsefesi, içine doğduğu dünyanın modernleşme sürecinde oluşan dünya ile uyumsuzlukları sebebiyle, uzun süredir dolaşımda olan alışlageldik kimi kavramsal ayrımları içermeyen bir düşünmeyi barındırır. Bu nedenle, modernliğin eleştirisi kadar yerleşik kavramsal ayrımların ve kategorileştirme hamlelerinin bir olumsuzlamasını sunduğu gibi, Eski Yunan felsefesi, bizleri kendi kavramsal şebekelerimize yabancılaştırabilmesi nedeniyle dünyayı ve varoluşu düşünmede yeni denilebilecek teorik güzergahlar önerebilmektedir. Bu çalışma bu öneriyi izleyerek materyalist teolojinin sergilediği kutsal kavramlaştırma şeklinin ötekisi denebilecek bir izleği presokratik felsefenin yeniden yorumlanması yoluyla aralamayı denemiştir.

Bu deneme neticesinde kutsala yönelik onu maddileşme biçimleri içinden ele alan herhangi bir yaklaşımın sınırlılığı göz önüne serilmeye çalışılmıştır. Yaşam sorusuna kutsalın aşılması üzerinden dönebilmek ve dinsel günümüzde toplumsal ve düşünsel düzeyde yaşadığı yeniden değer verici etkinliğini susturabilmek üzere kutsalın bir alan olarak iptal edilmesi gerekmektedir. Presokratik felsefe bunu başardığı ölçüde kişisel varoluşa kurucu etkinliğinin sınırını ve sınırsızlığını koşullayan doğruluk ve yasallık mercilerini sunabilmektedir. Bu nedenle günümüzün krizler çağına verilen bir kurtuluş politikası niteliğindeki dinsel yeniden değerlendirilmesinden kaynağını alan tepkilerin topyekûn bir eleştirine yönelmek kutsalın presokratik tarzındaki iptalinden itibaren düşünülebilir. Bu anlamda Eski Yunan felsefesi bize birlikteliğimizi ve bu birliktelik içinde yapabileceklerimizi yeniden öğrettiği ölçüde yaşamın tekrar kurulmasına bir davettir.

## BİBLİYOGRAFYA

### Kitaplar:

- AGAMBEN Giorgio, *The Time That Remains*, (Standford: Standford University Press, 2005).
- ALPYAĞIL Recep, *Fark ve Yorum*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).
- ALPYAĞIL Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003).
- ALOVA, *Antikçağ Anadolu Şiiri Antolojisi*, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2008).
- ALTINDAL Aytunç, *Üç İsa*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014).
- ALTUĞ Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, (Ankara: eBabil Yayıncılık, 2006).
- ARMSTRONG Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Merkez Kitapçılık Yayıncılık, 2006).
- AYTAÇ Kemal, *Avrupa Eğitim Tarihi*, (Ankara, Phoenix Yayınevi, 2012).
- BADIOU Alain, *Başka Bir Estetik*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

*Felsefe İçin Manifesto*, (İstanbul: Ara-lık Yayınları, 2005).

*Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2011).

*Sonsuz Düşünce*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006).

*Theory of the Subject*, (London: Continuum Publishing, 2009).

*Etik*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

*Sonlu ve Sonsuz*, (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011).

*Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2015).

*Komünist Hipotez*, (İstanbul: Encore Yayınları, 2011).

*Yüzyıl*, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011).

*Model Kavramı*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015).

*Deleuzcü Siyaset Diye Bir Şey Var Mı?*, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013).

*Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (Standford: Standford University Press, 2003).

- BADIOU Alain ve CASSIN Barbara, *Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe*, (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011).
- BADIOU Alain, HAZAN Eric ve ZIZEK Slavoj, *Anti-Semitizm Üzerine*, (İstanbul: Encore Yayınları, 2014).
- BADIOU Alain ve ROUDINESCO Elisabeth, *Dün Bugün Jacques Lacan*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).
- BADIOU Alain ve TROUNG Nicolas, *Aşka Övgü*, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2011).
- BADIOU Alain, ZIZEK Slavoj, BUTLER Judith, ALONI Udi, *Bir Yahudi Ne İster?*, (İstanbul: Encore Yayınları, 2009).
- BARKER Stephen F., *Matematik Felsefesi*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003).
- BARNES Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2004).
- BATUK Cengiz, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).
- BAYRAKDAR Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005).
- BEEKES Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009).
- BERGSON Henri, *Metafiziğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011).
- BLACKBURN Simon, *Devlet ve Platon*, (Ankara: Versus Kitap, 2014).
- BLOND Phillip (Ed.), *Post-Secular Philosophy*, (New York: Routledge, 1998).
- BRENNER Michael, *Kısa Yahudi Tarihi*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011).
- BRUN Jean, *Stoa Felsefesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- BOLL Marcel, *Matematik Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).
- BOTTERO Jean, *Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010).

- BULKELEY Kelly, *Rüyalar*, (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2008).
- BURKERT Walter, *İlkçağ Gizem Tapıları*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 1999).
- BURKERT Walter, *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012).
- BYNUM William, *Tıp Tarihi*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014).
- COLLI Giorgio, *Felsefenin Doğuşu*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007).
- CURD Patricia, *A Presocratics Reader*, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011).
- ÇELGİN Güler, *Eski Yunan Edebiyatı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990).
- DEMİRALP Didem, *Antik Çağ Düşünürlerinin Homeros Algısı*, (Ankara: Hitabevi Yayınları, 2013).
- DE ROMILLY Jacqueline, *Homeros*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007).
- DE VAAN Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, (Leiden: Brill Publishing, 2008).
- DREWS Robert, *Tunç Çağı'nın Sonu*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014).
- DUMONT Jean-Paul, *Antik Felsefe*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007).
- EAGLETON Terry, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2014).
- EARLE Timothy (Ed.), *Devlete Doğru*, (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001).
- EARLE Timothy, *Şefler Nasıl İktidara Geldiler*, (İstanbul: Versus Kitap, 2013).
- ELIADE Mircea, *Demirciler ve Simyacilar*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).
- ELIADE Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015).
- ELIADE Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009).
- FERRY Luc ve GAUCHET Marcel, *Dinden Sonra Dinsellik*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005).
- FRIEDMAN Richard Elliott, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005).



- GRAHAM Daniel W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- GÜNGÖREN Ahmet, *Dil ve Büyü*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013).
- GÜREL Osman, *Doğa Bilimleri Tarihi*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001).
- HERAKLEİTOS, *Fragmanlar*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014).
- HERODOTUS, *Histories*, (Cambridge: Harvard University Press, 1975).
- HESIODOS, *İşler ve Günler – Tanrıların Doğuşu*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).
- HİPPONAKS, *Bütün Fragmanlar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).
- HİPPOKRATES, *Aforizmalar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016).
- HOPPAL Mihaly, *Şamanlar ve Semboller*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015).
- HUDSON Winthrop S., *The Story of the Christian Church*, (New York: Harper & Brothers, 1958).
- IŞIK Halim, *Papalık Tarihi*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2006).
- *İncil*, (İstanbul: Kutsal Söz Yayınları, 2014).
- İSOKRATES, *Kıbrıs Söylevleri*, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2015).
- JAMES Ian, *The New French Philosophy*, (Cambridge: Polity Press, 2012).
- JEANROND Werner G., *Teolojik Hermenötik*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).
- KIRK G. S. ve RAVEN J. E., *The Presocratic Philosophers*, (London: Cambridge University Press, 1977).
- KRANZ Walther, *Antik Felsefe*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994).
- KSENOPHON, *Sokrates'ten Anılar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997).
- KUZGUN Şaban, *Dinler Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015).

- KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu – Heidegger ve Derrida*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008).
- KÜÇÜKALP Kasım, *Husserl*, (İstanbul: Say Yayıncılık, 2006).
- LEVI-STRAUSS Claude, *Mit ve Anlam*, (İstanbul, İthaki Yayınları, 2013).
- LINDBERG Carter, *A Brief History of Christianity*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).
- LLOYD G.E.R., *Aristoteles*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014).
- MAFFRE Jean-Jacques, *Yunan Sanatı*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013).
- MARTIN Michael (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, (New York: Cambridge University Press, 2007).
- MARTIN Sean, *Gnostikler: İlk Hıristiyan Sapkınlar*, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010).
- MARTIN Thomas R., *Ancient Greece – From Prehistoric to Hellenistic Times*, (New Haven & London: Yale University Press, 2013).
- MCCALL Henrietta, *Mezopotamya Mitleri*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011).
- MURRAY Alex, *Giorgio Agamben*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013).
- MYERS Tony, *Slavoj Zizek*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014).
- *New Testament: Today's New International Version*, (Preview Edition, 2001).
- NILSSON Martin P., *A History of Greek Religion*, (Oxford: Clarendon Press, 1949).
- NUTKU Özdemir, *Dünya Tiyatrosu Tarihi – Başlangıcından 19. Yüzyıl Sonuna Kadar*, (İstanbul: MitosBOYUT Yayınları, 2000).
- PALMER Richard E., *Hermenötik*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2003).
- PARMENİDES, *Doğa Hakkında*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015).
- PLATO, *Kritias - Kharmides*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).
- *Gorgias*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).
- *Sokrates'in Savunması*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).
- *Devlet*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015).
- *Mektuplar*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010).

*Philebos*, (İstanbul: Say Yayınları, 2013).

*Parmenides*, (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2014).

*Devlet Adamı*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

*Sofist*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

*Theaitetos*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

*Kratylos*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

*Phaidros*, (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2014).

*Şölen - Dostluk*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

*Phaidon*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

*Meneksenos*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

*Menon*, (İstanbul: Say Yayınları, 2013).

*Protagoras*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

*Lakhes*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

*Ion*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).

*Kriton*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).

*Lysis*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).

*Euthyphron*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).

*Collected Works*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997).

- PLUTARKHOS, *Müzik Üzerine*, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2016).
- POUPARD Paul, *Dinler*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005).
- RIFAT Oktay, *Yunan Antologyası*, (İstanbul: Çan Yayınları, 1964).
- RODGERS Nigel, *Antik Yunan*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).
- RORTY Richard ve VATTIMO Gianni, *Dinin Geleceği*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009).
- ROTH Leland M., *Mimarlığın Öyküsü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006).

- SAFO, *Şiirler*, (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1999).
- SEGAL Robert A., *Mit*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012).
- SENNETT Richard, *Ten ve Taş*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011).
- SOURDEL Dominique, *İslam*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008).
- STRUIK Dirk J., *Kısa Matematik Tarihi*, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011).
- ŞİŞMAN Nazife, *Yeni İnsan*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).
- TATUM W. Barnes, *Jesus: A Brief History*, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).
- THUKYDİDES, *Peloponnessos Savaşları*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2010).
- TOPOUZIS Kostas, *Lirik Yazıtlar*, (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000).
- TOSCANO Alberto, *İsyan Zamanlarında Felsefe*, (İstanbul: Encore Yayınları, 2014).
- TURAN Süleyman, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006).
- *Upanishadlar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).
- VERCOUTTER Jean, *Eski Mısır*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- VERNANT Jean-Pierre, *İlk Kadın Pandora*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011).
- VERNANT Jean-Pierre, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002).
- WATERFIELD Robin, *The First Philosophers*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- WALLERSTEIN Immanuel, COLLINS Randall, MANN Michael, DERLUGUIAN Geiorgi ve CALHOUN Craig, *Does Capitalism Have a Future?*, (New York: Oxford University Press, 2013).
- WALLERSTEIN Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009).
- WATKIN Christopher, *Difficult Atheism*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008).

- WOODHEAD Linda, *Hıristiyanlık*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006).
- YARAN Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012).
- YILMAZ Mustafa Selim, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (İstanbul: ayışığıkitapları, 2013).
- ZELLINI Paolo, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009).
- ZERDÜŞT, *Avesta: Bölümler*, (İstanbul: Kora Yayın, 2011).
- ZIZEK Slavoj ve GUNJEVIC Boris, *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013).
- ZIZEK Slavoj ve BADIOU Alain, *Felsefe ve Güncellik*, (İstanbul: Encore Yayınları, 2009).

#### Elektronik Kaynaklar:

- <http://www.ancient-hebrew.org/index.html>
- <http://www.archaeology.org/news/3211-150416-stone-tool-cognition>
- <http://www.archaeology.org/news/3220-150420-neanderthal-cooking-herbs>
- <http://www.archaeology.org/news/3612-150818-germany-neolithic-massacre>
- <http://www.archaeology.org/news/3788-151008-iraq-shanidar-cave>
- <http://biblehub.com>
- <http://www.crystalinks.com/greekgeography.html>
- <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/philosophy-as-biography/>
- <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/philosophy-as-creative-repetition/>
- <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/the-desire-for-philosophy/>
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Geography\\_of\\_Greece](https://en.wikipedia.org/wiki/Geography_of_Greece)
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Seven\\_Sages\\_of\\_Greece](https://en.wikipedia.org/wiki/Seven_Sages_of_Greece)
- [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_oracular\\_statements\\_from\\_Delphi](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_oracular_statements_from_Delphi)

- <http://www.iep.utm.edu/agamben/#H5>
- <http://www.iep.utm.edu/zizek/>
- <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- [http://philipcoppens.com/crete\\_dead.html](http://philipcoppens.com/crete_dead.html)
- <https://www.sciencedaily.com/releases/2013/07/130709115252.htm>
- <http://www.unicode.org/charts/PDF/U10600.pdf>
- <http://www.unicode.org/charts/PDF/U10080.pdf>

