

**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**Orkan ERNALBANT**

**İLKÇAĞ FELSEFESİNDE VARLIK PROBLEMİNE ONTOLOJİK-POLİTİK BİR  
YAKLAŞIM**

**Felsefe Ana Bilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Antalya, 2016**

**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**Orkan ERNALBANT**

**İLKÇAĞ FELSEFESİNDE VARLIK PROBLEMİNE ONTOLOJİK-POLİTİK BİR  
YAKLAŞIM**

**Danışman**

**Prof. Dr. Şahin FİLİZ**

**Felsefe Ana Bilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Antalya, 2016**

**Akdeniz Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

Orkan ERNALBANT'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hasan ASLAN (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Şahin FİLİZ (İmza)

Üye : Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU (İmza)

Tez Başlığı: İLKÇAĞ FELSEFESİNDE VARLIK PROBLEMİNE ONTOLOJİK-POLİTİK BİR YAKLAŞIM

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi: 29/01/2016

Mezuniyet Tarihi : 04/02/2016

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT

Müdür

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### VARLIK PROBLEM(LER)İ: PLATON'UN SAKALI VE VARLIĞIN BELİRLENİMİ MESELELERİ

1.1 Platon'un Sakalı Problemi .....	3
1.1.1 Russell-Meinong Tartışması.....	6
1.1.1.1 Kavramlar ve İlkeler.....	11
1.1.1.2 Problem: İlkelerden Ortaya Çıkan Paradokslar.....	13
1.1.1.3 Meinong'un Nesnel Teorisi.....	16
1.1.1.4 Russell'ın Tasirler Teorisi.....	20
1.1.2 Quine'in Çözümü.....	28
1.1.3 Güç İlişkileri.....	28
1.1.4 Schaffer'in Ontoloji Görüşü.....	34
1.2 Varlığın Belirlenimi Problemi.....	35
1.3 Bir Çözüm Önerisi: Yeni bir Ontoloji Fikri.....	36

### İKİNCİ BÖLÜM

#### ONTOPOLİTİKA VE ONTOLOJİK-POLİTİKA NEDİR? ONTOLOJİK-POLİTİK BİR FELSEFE TARİHİ OKUMASI NASIL YAPILABİLİR?

2.1 Ontopolitika ve Ontolojik-Politika Meselesine Giriş.....	40
2.2 Politika Nedir?.....	43
2.2.1 Politika Tanımları.....	44
2.2.2 Politika Meselesinde Bazı Anahtar Kavramlar Üzerine İnceleme.....	52
2.3 Ontopolitika Nedir?.....	57
2.4 Ontolojik-Politika Nedir?.....	59
2.5 Bir Felsefe Tarihi Okuma Yöntemi Olarak Ontolojik-Politika.....	61
2.5.1 Yöntem.....	61
2.5.1.1 Tarihin Nesnesi.....	65
2.5.1.2 Tarihin İşleyişi.....	65

2.5.1.3 Tarih Ne İçindir?.....	66
2.5.1.4 Duygudaşlık.....	74

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ANTİK YUNAN FELSEFESİ

3.1 Antik Yunan Felsefesine Giriş.....	71
3.2 Antik Yunan Nedir?.....	74
3.2.1 Felsefenin Başlangıcı Meselesi.....	74
3.2.2 Antik Yunan Felsefesinin Başlangıcı Meselesi.....	76
3.3 Antik Yunan Deneyimini Anlamlandırmak.....	78
3.3.1 Zorluklar.....	78
3.3.2 Başlangıç.....	78
3.3.3 Girit ve Minos.....	80
3.3.4 Girit Etkisi Dönemi.....	82
3.3.5 Vahşet Meselesi.....	86
3.4 Antik Yunan Felsefesi.....	93
3.4.1 Thales.....	94
3.4.2 Anaksimandros.....	98
3.4.3 Anaksimenes.....	100
3.4.4 Parmenides, Pythagoras ve Herakleitos.....	101
3.4.5 Gorgias.....	107
3.4.6 Protagoras ve Sofistler Meselesi.....	109
3.4.7 Platon.....	111
3.4.8 Aristoteles.....	114
<b>SONUÇ.....</b>	<b>117</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>120</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>124</b>

## ÖZET

Tezin araştırma sorusu Antik Yunan Felsefesindeki Varlık Problem(ler)inin Ontolojik-Politik bir tarzda incelenenip incelenemeyeceği üzerinedir. Varlık meselelerini tartışmak için meseleye özel bir çerçeve oluşturulması gerektiğini savunan tez genel olarak Ontopolitika ve özel anlamda Ontolojik-Politikayı geliştirmektedir. Ontopolitika, kısaca, varlığın politik olduğunu savunur: Her şey güç ilişkileri içerisinde varolmaktadır ve ‘ontoloji’ bu bağlamda bir güç ilişkileri ağı olarak ortaya konmaktadır. Ontolojik-Politika ise şeylerin temel güç alakalarına odaklanan Ontopolitik bir disiplindir. Tez aynı zamanda Varlık ve Politikanın ilişkisini gösterebilmek için Politika üzerine de genel bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu noktada, tez tez felsefe tarihinin çözümlenmesi için bir yöntem oluşturmakta ve bu metodu Antik Yunan Felsefesine uygulamaktadır. Kısaca, yöntem güç ilişkilerinin ortaya çıkarılması ve araştırma konusunun ontolojisi, yani Antik Yunan ontolojisi, yöntemsel olarak kabul edilirse araştırma konusunun varoluşsal, temel, deneyimleri ortaya konabilir. Buna uygun olarak bu aşamadan sonra tez filozofların ve ontolojilerinin içerisinde buldukları özel güç ilişkilerini araştırarak Antik Yunan Felsefesindeki varlık meselesini incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ontoloji, Ontopolitika, Ontolojik-Politika, Varlık, Politika, Antik Yunan Felsefesi, Güç İlişkileri

**SUMMARY**  
**ONTOLOGICAL-POLITICAL APPROACH TO THE PROBLEM OF BEING IN**  
**ANCIENT PHILOSOPHY**

The main research question of this thesis is whether it is possible to study the problem(s) of being in Ancient Greek Philosophy in an Ontological-political way. In order to discuss the issues of being, thesis defends the need of a unique framework about being and constructs Ontopolitics in general, and Ontological-Politics in particular. Briefly, Ontopolitics defends that being is political: Every thing exists by being within power relations and ontology, in this sense, refers to a web of power relations. Ontological-Politics is an Ontopolitical discipline that focuses on the fundamental power relations of things. Thesis also provides a framework about Politics in order to show the relation between Being and Politics. Then, thesis attempts to construct a method of analysis of history of philosophy and applies this method to the Ancient Greek Philosophy. Simply, method suggests that by revealing the power relations of things and methodically accepting the ontology of the unit(s) of analysis, it may be possible to recreate the existential, fundamental, experience of the unit, namely Ancient Greece. Then, thesis analyzes the issue of being by investigating particular strategies, power relations, which philosophers and their ontology are/were within.

**Keywords:** Ontology, Ontological-Politics, Ontopolitics, Existence, Being, Politics, Ancient Greek Philosophy, Power Relations

## GİRİŞ

Analiz konusu varlık olan bir araştırma, daha analiz konusunun ne olduğunu, onu nerede arayacağını ve eğer bulursa onu nasıl tanıyacağını bilemeden nasıl yürütülebilir? Bu anlamda, varlık meselesinin kendisini ve felsefe tarihinde onun üzerine yapılan araştırmaları inceleyebilmek için araştırmacı hem varlık gibi felsefi anlamda temel ve tarihsel anlamda anlaşılması ve çözülmesi zor bir meseleye özel bir yöntem geliştirmelidir, hem de varlık meselesini felsefe tarihinde incelemiş filozofların bu konuda geliştirdikleri yöntem incelenmelidir. Tezin iddiası, her varlığın temel belirleniminin politikliği olduğu ve her filozofun felsefe etkinliğinin esasında kurduğu, geliştirdiği ya da desteklediği bir ontolojiye hizmet etmekte olduğudur. Bu bağlamda, felsefe tarihi okumaları filozof ile ontolojisi ve diğer ontolojiler arasındaki ilişkiler ağını incelemeli gibi görünmektedir.

Bu tarz bir felsefe tarihi okuma girişimi için ilk ve temel adım doğrudan varlık problemlerini ele almak gibi görünüyor. Bu sebeple tez geliştirdiği felsefe tarihi okuma yöntemini varlık problemlerini incelemek konusunda kullanmayı tercih etmektedir. Aynı zamanda felsefe tarihi içerisinde gelişen bazı problemleri ileride de sürdürülebilecek bir proje ya da disiplin içerisinde ortaya koymak isteniyorsa, felsefe tarihinde bu problemlerin kaynaklandığı düşünülen varlıklardan bahsetmek uygun görünmektedir. Buna uygun olarak, tezin tercihi hem birçok problemin ilk ortaya konulduğu yerlerden biri olması hem de klasik ve popüler felsefe tarihi okumasının başlangıcını oluşturması sebebiyle Antik Yunan Felsefesi'ni incelemek olmuştur.

Bunun için ilk aşamada varlık ile ilgili genel bir çerçeve oluşturmak gerekmektedir. “Varlık Problem(ler)i: Platon’un Sakalı ve Varlığın Belirlenimi Meseleleri” adlı birinci bölümde birbiriyle içiçe iki varlık problemini tartışmaya açarak varlık ile ilgili bir genel çerçeve oluşturmayı hedeflemektedir. İlk problem Quine’ın “Platon’un Sakalı Problemi” adını verdiği, varlığın mantıksal geniş kapsamına karşı varolmayandan nasıl sözedilebildiği üzerine bir problemdir. Soru basit bir haliyle şu şekilde sorulabilir: Her şey bir varlık olarak varsa, nasıl bazı varlıklar varken bazıları varolmamaktadır? Bu problemi incelemek adına tarihsel açıdan önemli olduğu düşünülen Russell-Meinong tartışması ele alınmaktadır. İkinci problem ise “Varlığın Belirlenimi Problemi”dir. Bu problem ise her varlığın belirli belirlenimler içerisinde bulunmasına karşı varlığın bu tarzda belirlenememesi ve belirlenmeye çalışıldığı takdirde de ondan başka bir şeyin “Varolmayan” olarak ortaya çıkması üzerinedir. Bu iki problemin incelemesi, özellikle Quine, Meinong, Hofweber ve Schaffer’ın fikirlerinin farklı tarzlarda ontolojideki hiyerarşiyi ortaya koymaları, tezin ontolojiyi bir güç ilişkileri ağı olarak ortaya koymasına ve son noktada ontolojinin bir güç ilişkileri ağı ve varlığın da bu anlamda bir güç



ilişkileri ağı ve bir kuvveti olarak ortaya konabilmesine sebep olmaktadır. Ancak “varlığın politikliği” yeterince açık görünmemektedir. Varlığın temel belirleniminin politik olması ne demektir? İkinci bölümün birinci kısmında politika kavramını ortaya koymak için politika tanımları incelenmekte ve hem alanında bir başvuru kaynağı olması hem de birçok tanımı birden karşılaştırarak incelemesi sebebiyle genel olarak Heywood’un tartışması takip edilmektedir. İkinci bölümün ikinci kısmında ise tez ortaya yeni bir varlık anlayışı koymaya çabalamakta ve bu anlayıştan yeni bir felsefe tarihi okuma yöntemi geliştirmeye çalışılmaktadır. Ontopolitika olarak ortaya çıkan varlık anlayışı her varlığı bir kuvvet olarak, kendi doğrultusunda olan bir kuvvet olarak, ortaya koyar ve her kuvvetin kendisi gibi kuvvetlerle ilişkisi içerisinde var olduğunu, bu sebeple varlığın ve ontolojik meselelerin güç ilişkileri olarak çözümlenebileceğini iddia eder. Bu alanda analiz konusu ontoloji olan, ontopolitikanın temel disiplini ise Ontolojik-Politika olarak ortaya konur. Bu varlığın ve varlığı ele alırların varoluşsal stratejilerini incelemek üzerinden bir felsefe tarihi oluşturmada, Felsefe tarihi ve tarih felsefesi konusunda tezin fikirleri ile özel bir karşılaştırma olanağı bulunduğundan Collingwood’un fikirlerinden yararlanılmaktadır.

Üçüncü bölümde ise Antik Yunan varlığının deneyimi ortaya konmaya çalışılmakta ve bu deneyim üzerinden filozofların varlık ile ilgili meseleleri ortaya koyma ve çözümleme stratejileri ele alınmaktadır. Tezin kapsamı sebebiyle bu deneyimlerin daha detaylı bir araştırma ile ortaya koyulması uygunsa da, bu deneyimler içerisinde bazı temel noktalar tercih edilmeye çalışılmış ve ontolojik-politik bir felsefe tarihi okumasının en azından ilk adımının atılması ve bu şekilde test edilmesi amaçlanmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### VARLIK PROBLEM(LER)İ: PLATON'UN SAKALI VE VARLIĞIN BELİRLENİMİ MESELELERİ

Antik Yunan Felsefesinde varlık problemine bir yaklaşım geliştirmeden önce, varlık probleminin ne olduğu konusunda bir çerçeve oluşturmak gereklidir. Bu bölümde birbiriyle iç içe bulunan iki varlık problemi tartışılmaktadır. Öncelikle “Her şey vardır” ilkesinin karşısında nelerin var olup nelerin olmadığıyla alakalı fikirlerin ve deneyimlerin gelişmesi sonucunda ortaya çıkan “Platon’un Sakalı Problemi” ortaya konmaktadır ve bu problem üzerinden varlık problemi detaylı bir şekilde incelenmektedir. İkinci olarak, Varlık’ın bir varlık olarak belirlenememesinden dolayı ortaya çıkan “Varlık’ın Belirlenimi Problemi” incelenmektedir. Bu iki problemin detaylı incelemesi sonucunda, varlık ve varlık problemi ile ilgili değerlendirme yapabileceği yolu açacak bir yaklaşım oluşturulması planlanmaktadır.

#### 1.1 Platon’un Sakalı Problemi

Quine “On What There Is” adlı makalesinde tezin üzerine çalıştığı ana problemi ortaya koymakta yardımcı olacak ilk problemi “Platon’un Sakalı Problemi” olarak adlandırmaktadır. Quine’in başlangıç noktası ontolojik realist tutumunun dayandığı temel ontolojik sorunun basitliğidir. Quine’a göre ontolojinin temeli sorusu “Ne(ler) vardır?”<sup>1</sup> (What is there?) sorusudur ve cevabı da oldukça basittir: “Her şey” (Quine, On What There Is, 2004, s. 177). Schaffer da tezde belirtilen ikinci aşama ontoloji<sup>2</sup> anlayışını geliştirirken Quine’in bu ifadesini<sup>3</sup> takip ederek ifadenin sıradanlığını da eleştirir: “Metafizik öyle dirilmiştir ki özelliklerin, anlamların ve sayıların var olup olmadıkların sormaya zahmet etmemektedir. Elbette varlar!” (Schaffer, On What Grounds What, 2009, s. 347). Sonuç olarak “Ontik Zorunluluk”<sup>4</sup> sağduyusal ve mantıksal olarak zorunlu<sup>5</sup> ya da en azından makul bir cevap gibi görünmektedir çünkü her varlık, her ‘şey’, zorunlu olarak, vardır.

<sup>1</sup> Aksi belirtilmedikçe tezde İngilizce kaynaklardan alınan alıntıların çevirisi bana aittir.

<sup>2</sup> Schaffer ontoloji yerine metafizik kelimesini kullanıyor olsa da tezin konusu içerisinde bu ayrımı gerektirecek farklı bir şey ele almıyor. Örneğin cümlelerin devamında Quine’in ontolojinin sorusu üzerine fikrini metafiziğin sorusu olarak ele alıyor.

<sup>3</sup> Esasında Quine’in ontoloji açıklamasını eleştiriyor. Kısaca bu sorunun cevabı o kadar basit ya da sıradandır ki Schaffer ontolojinin asıl sorusunun bu olmadığını belirtir.

<sup>4</sup> Elbette başka ontik zorunluluklar da olabilir ancak tezin kapsamı içerisinde ontik zorunluluk olarak karar kıldığı ilke budur.

<sup>5</sup> Quine bu konuyu derinlemesine tartışmayı sadece kabul etse de herkesin “her şey” cevabını doğru olarak kabul edeceklerini söyler (Quine, On What There Is, 2004, s. 177)

Ancak ontoloji tartışmalarında karşılaşılan ikinci ilke gerekli, hatta birçok zaman sağduyusal <sup>6</sup> anlamda doğru görünmekle birlikte, mantıksal olarak büyük bir problem ortaya çıkarmakta, daha doğrusu varlık konusundaki problemi daha da görünür hale getirmektedir. Her ne kadar “Ne(ler) vardır?” sorusunun cevabı zorunlu olarak tüm varolanları bulundurmalı gibi görünmekte ise de ontolojik tartışmalar hangi varlıkların olup hangilerinin olmadığı yönünde tartışmalarını sürdürmektedirler (Quine, *On What There Is*, 2004, s. 177). Quine’in deyişiyle “bazı hususlar üzerinde anlaşmazlıklar” (Quine, *On What There Is*, 2004, s. 177) bulunmaktadır çünkü bazı şeylerin yok olduğu ya da bazılarının varlıklarının tartışmalı olduğu sık sık iddia edilmektedir; felsefe tarihinde atomlar, sayılar, duyu verileri, tümeller (Surovell, 2011, s. 1), düşünce, madde, Tanrı, geçmiş, gelecek, zaman, ruh gibi varlıkların var olup olmadığı tartışmaları bu “anlaşmazlıklar” a örnek olarak verilebilir. Tez, ontolojilerin bazı varlıkların var bazılarının da yok olduğunun belirtilip bu şekilde ontolojilerin kendi varlık yapılarını dayatmasına “Ontolojik Zorunluluk” demektedir. Kısaca, kabul edilen her ontoloji kendi varlıklarını dayatıyor gibi görünmektedir.<sup>7</sup> Bu bahsedilen problemde de “Her şey vardır” ifadesi ile bazı şeylerin olduğu, bazı şeylerin de olmadığı iddiası, yani genel anlamda varlık olmanın dayattığı “Ontik Zorunluluk” ile belirli bir ontolojinin kendi varlıklar yapısının dayattığı “Ontolojik Zorunluluk” birbiriyle çelişiyor gibi görünmektedir. Bu bölümde tezin amacı da bu çelişkinin nasıl ortaya çıkabildiğini ve nasıl çözülebileceğini araştırmaktır.

Bu noktada problemin ne olduğunu ve nasıl ortaya çıktığını göstermek uygun olur. Quine bu tür tartışmalarda olumsuz tarafı savunanların dezavantajına dikkat çeker (Quine, *On What There Is*, 2004, s. 1). Basitçe, eğer herhangi bir şeyin olmadığı iddia ediliyorsa sanki baştan olmadığı iddia edilen şeyin varlığı önceden kabul edilmek zorunda gibi görünmektedir, söylenen söz genel anlamda şu şekildedir: Bir ‘şey’ var ki, o şey yok! Quine tartışılan kişi ile ontolojilerin farklılığı üzerinden bu dezavantajı aktarır, onun örneğiyle “Pegasus yok” diyen kişi Pegasus’un olduğunu söyleyen McX<sup>8</sup>’in Pegasus’un varlığını kabul eden ontolojisini reddetmektedir ancak McX “kendi görüşüyle gayet tutarlı bir şekilde” bazı varlıkların (entities) “Pegasus yok” diyen kişi tarafından tanınmadığını, tanınmasının reddedildiğini söyler, bu bağlamda McX varolan bir varlığın<sup>9</sup> tanınmıyor olduğunu dile getirir oysa “Pegasus yok” diyen

<sup>6</sup> Bu noktada aslında mantıksal problemin yanında sağduyusal doğruların özel bir tarzda karşı karşıya gelmesiyle de karşılaşırız. Sağduyu bakımından bir şeyin olmadığını söylemek çoğu zaman doğru görünebilir: “Zeus diye bir şey yoktur!” ancak bu her şeyin zorunlu olarak olmasını söyleyen “Ontik Zorunluluk” ilkesinin sağduyusal sağlamlığıyla da ters düşer. Çoğu zaman tercih “Ontik Zorunluluk” ilkesinin yadsınması gibi görünüyor -, bunun da neden gerçekleştiğini tez kendi geliştirdiği ontolojiye bakış açısıyla belirtmektedir.

<sup>7</sup> Quine’in “Ontolojik Bağlılık” fikri (Quine, *On What There Is*, 2004)

<sup>8</sup> McX Quine’in örneğinde tezde bahsedilen pozisyonu savunana verilmiş bir addır. Diğer bir deyişle, Quine bu pozisyonun kendisini savunun her kişiyi temsilen bu adı takmış denebilir. McX ve Wyman gibi adların bir ya da birkaç filozofa denk düşüp düşmediği tartışmalıdır.

<sup>9</sup> Çelişki her yerde kendini gösteriyor. Bu aktarılmaya çalışılan problemde otürü pek çok zaman “Varolmayan Şeyler”, “Varolmayan varlıklar”dan bahsedilmesi üzerine ayrımı ortaya koymak için “varolan varlıklar” gibi

kişi için “tanınacak [...] herhangi bir varlık bulunmamaktadır” (Quine, On What There Is, 2004, s. 177). Bu noktada, olumsuz taraf, Pegasus’un olmadığını iddia eden kişi, ontolojilerinin farklılığını belirtememektedir; çünkü karşıdaki kişinin, bu örnekte McX’in, ontolojisinde bulunan varlıkları tanımadığını belirtirken o varlıklara değinerek McX’in ontolojisinin ve onun içindeki varlıkların varlığını kabul etmektedir. Diğer bir deyişle, “Pegasus diye bir şey var ki o yok” diyerek Pegasus’un varlığını kabul etmek zorunda kalmakta, “Pegasus diye bir şey var ki senin ontolojinde var, benim ontolojimde yok” şeklinde problemini ifade etse de Pegasus’un varolduğu bir ontolojiyi ve Pegasus’un varlığını tanıyarak son tahlilde Pegasus’un varlığını kabul etmek zorunda kalmaktadır. Özetle, kişi bir türlü Pegasus’un var olmadığını söyleyememektedir; çünkü bu ifade Pegasus diye bir şeyin varlığını bir tarzda kabul eder görüldüğü gibi, bir yandan da Pegasus’un varlığını savunan McX kişinin ontolojisinde Pegasus’un varlığı kabul edilerek kişi kendi ontolojisinde de Pegasus’un varlığını bir şekilde kabul etmiş olmaktadır. Quine bu şekilde her ontolojik tartışmada olumsuz tarafı savunanın rakibine karşı görüşte olduğunu kabul edememesinin dezavantajının acısını çektiğini belirtir ve Platon’un Sakalı Problemini basitçe şöyle ifade eder:

Bu eski Platonik varolmayan/varolmama<sup>10</sup> bilmecevidir. Varolmayan bir anlamda olmalıdır/varolmalıdır, aksi takdirde, olmayan ne vardır? Bu karmaşık/dolaşık doktrin *Platon’un Sakalı* olarak adlandırılabilir, tarihsel olarak çetin ceviz olduğunu kanıtlamıştır ve Occam’ın usturasının kenarlarını sıklıkla köreltmektedir (Quine, On What There Is, 2004, s. 177).

Bu mesele, birbiriyle ilgili basit birkaç soru üzerinden de ele alınabilir: Varolmak ve varolmamak nedir? Bir şeyin varolmaması nedir? Bir şeyin varolmamasından nasıl bahsedilebilir? Problem başka başka şekillerde de formüle edilebilir: Her şey var ise nasıl ve niye bazı şeyler var değildir, yoktur? Bu soru sadece “Niye bazı şeyler var değildir, yoktur?” ifadesi üzerine odaklanarak anlaşılabilir, bu soru, aynı zamanda “Niye bazı şeyler vardır?” sorusudur<sup>11</sup>. Bu soru üzerinden tezin çalışma konusu olan varlık problemi üzerine düşünüldüğünde, varlığın varolmamayı bir şekilde açıklaması gerektiği görülmektedir. Bu da varlığı anlayışımız konusunda bir paradigma değişikliği olmadan mümkün görünmemektedir, diğer bir deyişle; varlığı ve varlık problemini kavrayış tarz(lar)ını değiştirmek bu probleme bir çözüm sunabilir. Aksi takdirde *Platon’un Sakalı Problemine*<sup>12</sup> dolaşmaktayız.

---

çelişkili ifadelerle başvurmak zorunluluğunda kalınmaktadır. Ancak bu ifadeler son tahlilde benimsememiş, yalnızca problemin içerisinde problemi anlamak, anlatmak ve çözmek için kullanılmıştır.

<sup>10</sup> Kaynaktaki denk ifade “nonbeing”tir.

<sup>11</sup> Nitekim Ontopolitika olarak adlandırdığımız disiplinin ortaya çıkmasını sağlayan ana sorulardan biri budur: “Neden ve nasıl bazı şeyler var ve bazı şeyler yok?”

<sup>12</sup> Bu noktada eklenmelidir ki tüm tez boyunca tartışılanların – özellikle birinci bölümde- ontoloji tartışmalarından çok dil tartışmaları, varlık meselesinden çok dil ve ifade meselesi olduğu iddia edilebilir. Ancak tez dili varlık yapısının ve doğal olarak probleminin de bir göstergesi olarak ele almaktadır. Quine’in bu konu ile ilgili cevabı, tezin fikri ile tam uyuşmasa da uygun bir cevaptır: “Ontolojik anlaşmazlığın dil üzerine anlaşmazlığa dönüşmesi hayret verici değildir. Ancak bu varolanların kelimelere bağlı olduğu anlamına gelmez. Bir sorunun semantik ifadelerle çevirilebilirliği sorunun dilsel olduğuna dair hiçbir şey göstermez. Napoli’yi görmek ‘Napoli’yi görür’

Quine'in çözüm önerisi ve diğer yorumlara geçmeden önce Quine'in çözüm önerisinin anlaşılması ve bu tartışmayı hazırlayan problemlerin ortaya konulması planlanmaktadır. Ancak tezin iddiasının geliştirilmesi amacıyla Quine'in bu problemi ortaya koymasından önce<sup>13</sup> bu problem üzerine yapılmış önemli bir tartışma olan Russell-Meinong Tartışması<sup>14</sup>'nı incelemek yararlı olabilir.

### 1.1.1 Russell-Meinong Tartışması

1904'ten 1920'ye kadar devam eden bu tartışmalar içerisinde felsefenin birçok temel problemi üzerinde durulmuştur (Smith, 1985, s. 305). Tez bu konular içerisinde “varolmayan nesnelere” meselesi ve ona bağlı olarak, tezde varlık probleminin dilde bir göstergesi olduğu düşünülen, özellikle bu “varolmayan” nesnelere bağlamında, “referans” problemine odaklanılmaktadır.

Tartışmayı aktarmadan önce, karşılaşılan bir problemin Analitik Felsefenin gelişimine dair, Russell'in de büyük rol oynadığı, hikayenin tutarlılığı meselesidir. Bu noktaya değinmenin önemini ortaya koymadan önce bir örnek sunmak uygun olabilir: Tezin tartıştığı konular üzerine Russell'in yazmış olduğu dünyaca ünlenmiş makalelerde birçok zaman Meinong'un doğrudan muhatap alınmasına rağmen, hatta birçok sefer Russell'in ondan övgülerle bahsetmesine rağmen (Smith, 1985, s. 309, 347-350)<sup>15</sup>, Russell'in ününün yanında Meinong'un birçok zaman adının hiç duyulmamış olması şaşırtıcı bir olaydır. Meinong'un adının az ya da hiç geçmemesinin sebebinin Analitik Felsefe hakkında oluşan mit ile ilgili olması muhtemel görünmektedir. Bu mit ile ilgili olarak Schaffer mitin hikayesini<sup>16</sup> şu şekilde aktarmaktadır:

On dokuzuncu yüzyılın sonunda derinliğin yüzeyini karanlık kaplamıştı. Felsefe yeni-Hegelci tekçi idealizm boyunduruğu altına girmiş ve anlaşılmazlık ile kafa karışıklığına gömülmüştü. Ancak sonra ışık oldu. Yirminci yüzyıl nihayet geldiğinde Russell ve Moore yeni-Hegelcilerden dışsal ilişkileri, çoğulculuğu, realizmi, açıklığı ve tüm İyi şeyleri savunarak ayırdılar (Schaffer, *The Internal Relatedness of All Things*, 2010, s. 341).

.Janet Farrell Smith de bu hikayenin tutarlılığını Russell-Meinong tartışması üzerinden inceler ve Russell'in Meinong'a karşı kesin bir zafer kazanması, Russell'in Meinong'un

---

kelimelerine eklenildiğinde doğru bir anlam taşıyan bir adı taşımak demektir ancak hala Napoli'yi görmenin hiçbir dilsel tarafı yoktur” (Quine, *On What There Is*, 2004, s. 190). Burada Quine meseleyi dilsel çözmeye çabalamakta ancak sorunun dilsel olduğunu reddetmektedir. Tez ise sorunu çözmeye çalışırken dilden zaman zaman bir gösterge olarak yararlanmakta ancak meseleyi doğrudan onun üzerinden çözmeye gibi bir yola gitmiyor gibi görünmektedir.

<sup>15</sup> Russell'in Meinong'a mektupları

<sup>16</sup> Schaffer bu işlemeleminin birçok mit gibi tamamen yanlış olmadığını ve bazı gerçekler de taşıdığını dile getirir. On dokuzuncu yüzyılda Yeni-Hegelci tekçi bir anlayışın hakimiyetini ve Russell ve Moore'un “dışsal ilişkiler, çoğulculuk ve realizm” i savunarak onlardan ayrılmalarıyla onlardan çok daha açık seçik bir felsefe yaptıklarını ve bunun da “İyi” olduğunu kabul etmekle birlikte Yeni-Hegelcilerin bu tekçilikleriyle alakalı bir söylemleri olduğunu ve bunun yanlış anlaşıldığını savunur (Schaffer, *The Internal Relatedness of All Things*, 2010, s. 341)

teorilerinin “yetersiz bir gerçeklik duygusu” barındırdığına dair sıradan bir yorumunun çok fazla ciddiye alınması ve tartışmanın en ateşli zamanı olan 1904-1907 yılları arasında Russell’ın Meinong’a karşı duyduğu saygının göz ardı edilmesi gibi tavırları sorgular (Smith, 1985, s. 305). Birçok farklı kaynakta bu önyargının gizli bir şekilde ya da açıkça varolduğu, Meinong’a karşı tavrın temellendirilmediği gözlemlenebilir. Örneğin Grünberg (Grünberg, 1963, s. 142) “Meinong’un “çözümünü” kabul edemiyen sağ-duyulu kimseler (ister filozof, ister bilim adamı, ister günlük dili kullanan adam)” ya da “Böyle bir çelişmeyi açıkça kabul eden bir filozof bile ortaya çıkmıştı” şeklindeki ifadeleriyle, bu konuyu tartışmaya açmadan kişiye saldırarak Meinong’un sağduyudan uzak ve mantıksız bir argüman geliştirdiğini söyler gibidir. Bu tür yaklaşımlardaki problem, Meinong’un bu şekilde suçlanması değil, bu suçlamaların temel gösterilmeden ve Meinong’un felsefesi tartışılmadan yapılmasıdır.

Bu konuyu destekleyebilecek bir iddia da meselenin tartışılıp kişilerin önemsizmişçesine bir kenara itilmesi ya da onlardan bahsedilmemeleri olabilir. Bu konuda destekli bir spekülasyon üzerine tartışırsak, Quine’in “On What There Is” makalesinde belirli bir fikrin temsilcisi ve ya temsilcilerini açıklamak amacı ile ortaya koyduğu iki lakap, “McX” ve “Wyman”, belirli kişilere denk düşüyor gibi görünmekle beraber Quine makalesinde bu kişilerin adını anmamaktadır. Örneğin, makalede Wyman, Meinong’a karşılık geliyor gibi görünmektedir ancak Quine Meinong’un ismini bu makalede anmamıştır. Daha ilginç bir nokta, Platon’un Sakalı tartışmasının problemi bu meseleyle birlikte alınırsa, “McX” ve “Wyman”ın fikirlerine sahip kişiler sanki bu tavırla adeta yok sayılmaktadırlar ya da “McX” ve “Wyman”ın varlığını ve yokluğunu “Pegasus” gibi tartışmamız gerekir. Her ne kadar üçüncü ve basit bir sonuç Quine’in yalnızca bu fikirleri iki adda toplamak isteğinde olduğu ve bu anlatımının meseleye canlılık kattığı da iddia edilebilirse de, makale içerisinde bir şekilde bu kişileri anmaması, Meinong gibi bu kişilerin akademik olarak yok sayması, hatta fazla iddialı bir şekilde ifade edilirse, Quine’in belirli bir akademik anlayışın “ontolojisine bağlılığı” içerisinde bu düşünürler ile böyle bir bağ kurmak istemediği söylenebilir ancak bu argümanı fazla ileriye götürmek olur<sup>17</sup>

Bu yaklaşımın sebebi bu kişilerin temel bazı yasaların ihlal edildiğini düşünmeleri gibi görünmektedir. Doğan Özlem, mantık ile ontoloji ilişkisini incelerken bazı “temel ontolojik yasalar”ın olduğunu ve bu yasaların “bilgi disiplinlerinin de temel bilgi ilkeleri” olarak ele alındığından bahseder<sup>18</sup> ve bu yasaların “özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı

<sup>17</sup> Aslında tezde gelinecek noktada bu mesele bir örnek teşkil etmesi açısından çok önemli olduğu gibi ileri bir nokta da değildir ancak tezin argüman sürecinin bu aşamasında böyle bir iddia ancak şüpheli bir duruma işaret etmekte, bunun dışında kabul edilebilir ki fazla spekülatif bir argüman olmaktan kurtulamamaktadır.

yasaları” olduğunu dile getirir (Özlem, 2004, s. 340). Örneğin, “Çelişmezlik Yasası”nı ele alırsak, Özlem’in ifadesiyle, “Çelişmezlik yasası, tüm varolanlar için geçerli olan belirlenim yasasıdır” ve “Çelişmezlik yasası, ontolojide, varolanların değişmeyen nüvelerinin, tözlerinin kavranılmasını sağlayan temel yasa da sayılmıştır” (Özlem, 2004, s. 55). Özlem’e göre bu mantık-ontoloji birliği yeniçağ felsefesi ile birlikte eleştirilmiş ve “Yeniçağın, bilgi kuramını felsefenin temel disiplini saymasıyla, mantık ilkeleri varlık yasaları olarak görülmemiş, sadece varlığın duyularımıza açık görünüşünün, fenomenlerin bir bilgisine bizi ulaştıracak ve yine sadece öznenin sahip olduğu a priori bilgi koşulları sayılmışlardır” (Özlem, 2004, s. 340). Her iki durumda da, ister varlığın ister sadece ontoloji tartışmalarından farklı olarak bilginin yasaları olarak kabul edilsin, bu yasaların bir iddiayı değerlendirmede söz sahibi olduğu görülebilir. Meinong’a karşı gösterilen bu yaklaşım, bu kişilerin ve bu kişileri etkilemek ve bu kişiler arasında bulunmak açısından temel eleştirisinde görebileceğimiz üzere Russell’in Meinong’un bu yasalardan özellikle “çelişmezlik” ve “üçüncü halin olmazlığı” yasalarını çiğnediğini düşünmesinden ileri gelir. Varlık ve de/ ya da düşünmenin yasaları olarak baştan kabul edilmiş bu yasalara uyulmamasına karşı alınan tavır ilk bakışta anlaşılır gibi görünebilir. Ancak tezin düşüncesi, Meinong’un bu yasaları çiğneyip çiğnemediği, çiğnediyse ne ölçüde çiğnediği, çiğnemesinin maruz görülüp görülemeyeceği, hatta bu yasaları eleştirmek suretiyle desteklenip desteklenmeyeceğinin tartışılmasının gerekliliğidir.

Ayrıca J. F. Smith’in vurguladığı önemli bir nokta da tartışmanın çoğu zaman “gerçeklik” ya da “realizm” tartışması olduğunun düşünülerek asıl problemin Meinong’un sisteminin Russell’in mantığını tehdit ettiğinin görülmemesidir: “Russell ve Meinong’un anlaşmazlığı son tahlilde nesnenin ne olduğuna dair farklı nosyonlara bağlı, rekabet eden mantıksal çerçevelerdir” (Smith, 1985, s. 305). Ancak J. F. Smith de Russell’in ontoloji ve metafiziğe karşı 1910’a kadar olan yoğun ilgisini sürdürdüğünü ya da mantık ile ontoloji bağı ya da Russell’in Meinong’u eleştirmesinin sebebinin gerçeklik tartışması ile ilgili olabileceğini reddetmemektedir ancak onun iddiası 1905-1907 yılları arasında Meinong’un “Nesneler Teorisi”ni eleştirmedeki “felsefi sebepleri”nin “mantıksal ilkeler” ile onların “ihlalleri” olduğunu iddia etmektedir (Smith, 1985, s. 305-306). Bu noktada, tartışmanın işleniş şeklinin mantıksal görüldüğü her ne kadar tez tarafından da belirtilmiş bulunup yadsınmamaktaysa da, ontoloji tartışmaları ile ilgisinin, içiçeliğinin, genel anlamda mantık-ontoloji içiçeliği ve tezin dil ve mantık üzerine özellikle temel tartışmalarının birçok zaman varlık probleminin göstergeleri olduğu iddiası dikkate alınmalıdır. Ayrıca, mantığın ve ontolojisinin belirlenişinde, Russell ve Meinong’un varlıktan ne anladıkları ve neyin varolup neyin varolmadığı üzerine fikirleri etkin rol oynuyor gibi görünmektedir. Tezin bakış açısına göre J. F. Smith’in bu yorumundan çıkarılabilecek, birbiri üzerinde üstünlük kuramayan iki farklı ontolojinin belirlediği

ve kapıştıdır. Ancak akademik, politik ve sosyal alanda bu zamana kadarki süre zarfında Russell'ın, aynı Analitik Felsefenin fenomenoloji ve Yeni-Hegelci felsefe üzerindeki iddia edilen zaferi gibi felsefi ve mantıksal anlamda tartışmalı bir şekilde Russell'ın kesin zaferinin kutlandığı söylenebilir. J. F. Smith'in de bu fikre paralel olarak temel Russell eleştirisi Russell ile Meinong'un, sırasıyla "Mantık" ve "Nesneler Teorisi" olmak üzere iki farklı çerçeveye sahip oldukları halde, Russell'ın ısrarla Nesneler Teorisi'ni "kendi mantığının standartlarına göre" değerlendirmesidir (Smith, 1985, s. 306).

Russell özelinde bu mit üzerine tartışmasında, J.F. Smith "Geleneksel Terk Tezi" adını verdiği fikri reddeder: Bu fikre göre Russell "sonunda kendine gelip" önceki döneminde savunduğu varolmayan nesnelere bırakmış ve bu nesnelere kabul eden Meinong'un fikirlerine saldırmıştır:

Bu tarz nesnelere olan gençliğine özgü flörtünün üstesinden geldi ve felsefede her alanda, mantıkta bile, korunması gerektiğine karar verdiği "gerçeklik duygusu"nu mahvettikleri için onları reddetti. (Smith, 1985, s. 307-308).

J. F. Smith bu tartışmanın iki açıdan problemli olduğunu belirtir. Birinci olarak bahsedildiği üzere bu fikir Russell'ın felsefesini "gerçeklik" ve "realizm" üzerinden ele alır (Smith, 1985, s. 308). Bu noktada bir kez daha tezin, J. F. Smith'in bu fikrine doğrudan karşı çıkmamakla birlikte, hem tartışmanın "gerçeklik" ve "realizm" meselesine odaklanmakta olduğunu, hem de her ne kadar J. F. Smith'in dediği üzere tartışmalar mantıksal çerçeveler üzerinden ilerlese de temel problemin ontolojik olduğu ve bu alanlarda zuhur ettiğini savunduğunu, ayrıca farklı mantıksal çerçevelerin benimsendiği farklı ontolojiler ve bu ontolojiler içerisinde farklı varlıklar ve bu varlıklar arasında farklı ilişkiler tasarlandığı için bu tartışmaların çıktığının göz önünde bulundurulması gerektiğini iddia ettiğini belirtmek gerekir. Son iddia üzerinden devam edilirse, kısaca, Russell'ın ve Meinong'un farklı farklı varlıkları ontolojilerine dahil etmeleri ya da reddetmeleri durumu, bunları farklı kategorilere bağlamaları ve farklı ilişkilendirmeleri ya da basit bir şekilde kabul ya da reddetmeleri genel anlamda teknik olarak mantıksal sebeplerden çok, ontolojilerinden ya da ontolojilerinden gelen farklı mantıksal yapılarından/mantıksal çerçevelerinden ya da iç içe olarak düşünülebilecek mantıksal ve ontolojik yapılar ve bu yapıların meselelerinden ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle, Russell bazı mantıksal ilkeleri belirli bir şekilde kabul ederken, Meinong'un farklı bir şekilde kabul edişinin nedenleri araştırılmalıdır. J. F. Smith'in Russell-Meinong tartışmasında "gerçeklik" ve "realizm" meselelerinin en ön planda olduğu fikrine yönelik eleştirisi ilk aşamada ve genel anlamda haklı iken, derin anlamda problemlidir, Derin anlamda problemi olmasının nedeni ise bu mantıksal çerçeveleri savunmalarının, kabul ya da reddetmelerinin sebebinin kendi varlık ve gerçeklik üzerine kabulleri ve ya bu kabullerin bu mantıksal çerçeveleri şekillendiren ana kuvvetler olması gibi görünmektedir.



İkinci olarak J. F. Smith bu tarz bir bakış açısının “zorlayıcı ve dramatik” olduğunu belirtir (Smith, 1985, s.308). Bu fikir tezde bahsedilmiş bulunulan Schaffer’ın aktardığı Analitik Felsefenin gelişimi miti ile desteklenmektedir. J. F. Smith bu fikri Russell’dan şu alıntıyla desteklemektedir:

Meinong’un gereğinden fazla kalabalık varlık aleminden kaçınma arzumu beni tasvirler teorisine yöneltti (Smith, 1985, s.308)

J. F. Smith’in iddiası ise Russell’ın kalabalık varoluş aleminden çok “Varoluşun ve varolmayışın dışında nesnelere” ile dolu bir teoriye sahip olmasından rahatsız olduğu yönündedir (Smith, 1985, s. 308). Önceden kısaca belirtildiği üzere Meinong’un çelişmezlik yasasının ihlali meselesine değinilmişti. Meinong’un üzerinde durulacak bir meselesi imkansız nesnelere varoluş ve varolmayıştan bağımsızlığı iddiasıdır. İşte özellikle bu nesnelere ve bu nesnelere teoriye kabul edilişi, Russell açısından çelişmezlik yasasının “tahammül edilemez” bir ihlali olarak nitelendirilmektedir (Russell, 1905, s. 483).

Her ne kadar şu noktada tezde tam anlamıyla Russell ve Meinong’un fikirleri tartışılmamış ise de, Russell-Meinong tartışması üzerine sağlanmış bulunulan fikirler tezde bahsedilecek olan Russell’ın Meinong’a iki temel eleştirisini de kısmen ortaya koymaktadır:

- 1- Meinong “Mantık” a uymamaktadır.
- 2- Meinong’un Nesnelere Teorisi gereksiz bir nesnelere çokluğu barındırmaktadır.

Tezin ilerleyişi içerisinde, J. F. Smith’in Russell’ı Russell-Meinong tartışması bağlamında şu noktalarda eleştirdiği vurgulanabilir:

1- Meinong’un Nesnelere Teorisi başka bir mantıksal ve ontolojik çerçeve sunmakla birlikte genel anlamda mantığa değil Russell’ın Mantığına, mantıksal ve ontolojik çerçevesine uymamaktadır.

2- Russell’ın kendi teorisinde varlıklar seçimine bakıldığında problem ettiği Meinong’un nesnelere teorisindeki varlık çokluğundan çok, “hem varoluş hem de varolmayışın dışındaki nesnelere” gibi görünmektedir (Smith, 1985, s. 308).

3- 2’ye bağlı olarak, Russell Meinong’un çelişmezlik ilkesini ihlal ettiğini iddia etmektedir (Smith, 1985, s. 309-310)

4- Diğer eleştiriler ile de bağlantılı olarak, J. F. Smith’e göre Russell Meinong’un teorisinin bazı noktalarını zaman zaman tam olarak ifade edip desteklerken kimi zaman Meinong’un savunmadığı şeyleri savundurmaktadır ve Meinong’un teorisini kendi

teorilerindeki fikirleriyle temellendirmeye çalışarak Meinong'un teorisini "asimile" etmektedir (Smith, 1985, s. 308-309)<sup>19</sup>.

Bu noktada Russell ve Meinong'un fikirlerine değinmeden önce gerekli olabilecek bazı kavramlar ve ilkeleri aktarmak ve bunlar üzerinden tartışmanın konusunu oluşturan bazı problemlere değinmek uygun olabilir. Bu noktadan sonra tezin kapsamı içerisinde varlık problem(ler)ine yaklaşımlarını tespit etmek amacıyla Meinong'un Nesnel Teorisi ve Russell'ın Tasvirler Teorisi tartışılmaktadır.

### 1.1.1.1 Kavramlar ve İlkeler

Öncelikle tasvirler teorisini aktarabilmek ve esas olarak Russell-Meinong tartışmasını aktarmak amacıyla<sup>20</sup>, ilk önce Grünberg'in kavramları çevirisini ve teori ile kavramları açıklamalarını takip edelim. "Tekil-terimler (singular terms)" tek olarak nesnelere ifade edebilmek için kullanılan terimlerdir ve bu bağlamda her bir tekil-terim belirli koşullar ve ilişkiler ağı içerisinde, Grünberg'in deyişiyle "her bir belli durum ve bağlamda", yalnızca tek bir nesneyi "gösteren (designate)" bir "dilsel-ifade"dir. Bunlar "basit-tekil-terimler" ve "bileşik tekil-terimler" olmak üzere ikiye ayrılırlar: Basit-tekil-terimler tek bir sözcük ya da sembolden oluşmakta iken, bileşik-tekil-terimler birçok sözcük ya da sembolden oluşmaktadır. "Bileşik-tekil terimler" içlerinde bulundukları "basit-terimler"ın anlamları üzerinden anlamlandırılırlar, bu sebeple "basit-terimler"ın fonksiyonu olarak ele alınabilirler<sup>21</sup>. Her tekil-terim ile ifade ettiği varlık, "o terimin gösterdiği nesne (designatum)"<sup>22</sup> arasında bir "gösterme

<sup>19</sup> Bu eleştiri J. F. Smith'in bahsetmiş bulunulan birinci eleştirisinin de içerisinde bulunduğu bir eleştiridir. Yine de birinci eleştiri önemi bakımından ayrı olarak belirtilmiştir.

<sup>20</sup> Şu anda içinde bulunduğumuz akademi içerisindeki mantığın Russell'ı izleyişinden dolayı şu anda kabul görmüş mantık üzerinden ve dolayısıyla ilk başta Russell'ın dünyasından mesele çözümlenmeye çalışılmaktadır. Ancak bu tezin Russell'ın çerçevesinden bu konuya yaklaştığı anlamına gelmemektedir, yalnızca konuyu aktarmaya çalışırken hakim bir mantık ve varlık anlayışı üzerinden problemi aktarma, sonrasında Meinong ve Russell'ın teorilerine değinme yolunu izlemektedir.

<sup>21</sup> Ancak Grünberg'in bahsettiği üzere her çok sözcükten oluşan terim mantık açısından bileşik-terim değildir çünkü bu ifadeleri oluşturan sözcüklerin fonksiyonu olarak ele alınamazlar: Grünberg'in örnekleriyle, "Reşat Nuri Güntekin" ya da "Beyaz Saray" ifadeleri içerisinde bulunan sözcüklerin fonksiyonu olarak ele alınamaz, bu örneklerdeki çok sözcükten oluşan her ifade bir varlığı göstermektedir, diğer bir deyişle bu tarz ifadeler bir tek nesneyi ifade edebilmek için kullanıldıklarından dolayı "basit-terim" olarak ele alınmalıdır (Grünberg, 1963).

<sup>22</sup> Bu alıntıda ve başka yerlerde geçen *nesne* ifadesinin özne-nesne ayrımı gibi tarihsel ve teorik bağlamlarında problemlerle bir kavram olduğu düşünüldüğünde tezin tercihi 'varlık' ifadesini kullanmaktır. Bu 'nesne' ile 'varlık' ifadelerinin aynı ya da yakın anlamlara sahip olmasından dolayı değil, tam aksine farklı anlamlara sahip olduğu fikriyle birlikte tez içerisinde geliştiriliyor olunan varlık felsefesi fikrinin bir sonucudur. Ancak tezin kapsamı içerisinde 'nesne' kavramının bir eleştirisi yapılmayacağı gibi, nesne ifadesini kullanmaktan da tümüyle vazgeçilmemektedir. Bunun basit anlamda birinci sebebi eser sahiplerinin açık bir şekilde özellikle nesne vurgusu yaptıkları yerde doğrudan böyle bir değişikliğe gidilmemektedir ya da yazarlar özellikle böyle bir vurgu yapmıyorlarsa bile tez bu ve birçok aşamada saldırgan bir yer değiştirme tutumu göstermemektedir, ikinci olarak da nesne ifadesinin varlık problemiyle doğrudan çarpışmadığı noktalarda bu kullanımın pek problem yaratmaması hatta tezce de savunulabilmesidir. Örneğin; Meinong'un nesnel teorisinde nesne ifadesine dokunulmamış ancak bu tezin argümantasyon süreci içerisinde varlık olarak ele alınmış ve dönüştürülmüştür. Oysa "Mesela kitap gibi bir nesne düşünelim" gibi bir ifadede de illa ki varlık ifadesi, tezin ve sunduğu düşüncenin bu aşamasında, zorlanmamıştır. Ancak bu dipnotun yer aldığı cümlenin başındaki "Her tekil-terim ile ifade ettiği varlık" ifadesindeki 'varlık' tezin fikrinin bir sonucudur.

bağlantısı” bulunmaktadır ve Grünberg’e göre Carnap üç ilke ile bu “gösterme bağlantısı”nın belirlenebileceğini söylemektedir: “Tekanlamlılık-ilkesi”, “Konu-ilkesi” ve “Değiştokuş-edilebilme ilkesi”<sup>23</sup> (Grünberg, 1963, s. 138-139).

“Tekanlamlılık-ilkesi” tekil-terimlerin belirli bir kullanımında “en çok bir nesneyi gösterebileceğini” söyler: Bir ifadenin pek çok farklı durumda birçok farklı nesneyi<sup>24</sup> gösterse bile bir durumda tek bir nesneyi gösterdiği anlamına gelir, “Konu-ilkesi” tekil-terimlerin belirli bir kullanımında “en az bir nesneyi gösterdiğini ifade eder: Bu her önermenin içinde bulundurduğu tekil-terimlerin gösterme bağlantısı kurduğu nesnelere üzerine olduğunu belirtir, “yani konusu bu nesnelere kuruludur” (Grünberg, 1963, s. 139). “Değiştokuş-edilebilme ilkesi” ise aynı nesne ile “gösterme bağlantısı” kuran iki ayrı tekil-terimin birbirleri yerine kullanıldığı takdirde “doğruluk-değerleri”nin değişmemesi üzerinedir: Bu aynı nesne ile gösterme bağlantısı kuran farklı ifadelerin yerdeğiştirebileceğini söyler ki bu “(I) ile (II) ilkelerinin zaruri bir sonucudur” (Grünberg, 1963, s. 139). Bu şu şekilde açıklanabilir: Eğer birinci ilkeye, yani tekanlamlılık-ilkesine, göre belirli bir durumda x ifadesi sadece tek bir varlığı ve başka bir durumda y ifadesi yine o, aynı, varlığı gösteriyorsa ve ikinci yani konu-ilkesine göre farklı ifadelerde konu bu varlık ise, x yerine y, y yerine de x’i kullanmak aynı varlığa işaret etmek, aynı varlığı göstermek olacağından x ve y’nin yer değiştirmesi doğruluk değerini değiştirmemektedir. Bu noktada her ilke örneklenebilir. “Tekanlamlılık-ilkesi” şu şekillerde örneklendirilebilir: “Ariel’in bana aldığı kitap” ifadesi birçok farklı durumda başka başka varlıkları ifade etmekte kullanılabilir, örneğin Ariel, Ahmet’e bir kitap, Ayşe’ye ise başka bir kitap almıştır ve her ikisi de aynen bu ifadeyi kullanabilirler. Ancak tek bir durumda bu ifade tek bir varlığa işaret etmektedir: Ben “Ariel’in bana aldığı kitap” ifadesini kullandığımda, Ahmet’e ya da Ayşe’ye aldığı kitaplardan değil, bana alınan kitaptan bahsetmekteyim<sup>25</sup>. Başka bir örnekle; ‘Kapı’ kelimesi birçok anlama gelebilir ve birçok farklı durumda birçok farklı varlığı gösterebilir. Ancak “Kapıyı açar mısın?” ifadesinin kullanıldığı, deneyimlendiği, duruma özel olarak ‘Kapı’ yalnızca bir varlığa işaret etmektedir. “Konu-ilkesi” ilk örneği devam ettirmek yoluyla anlatılabilir: “Ariel’in bana aldığı kitap mavidir” ifadesi kullanıldığında bu önerme “Ariel’in bana aldığı kitap” ifadesinin gösterme bağlantısı kurduğu varlık üzerinedir, yani kısaca “Mavi” olan tekanlamlılık-ilkesinin gösterdiği üzere belirli bir durumda işaret edilen tek bir varlığın mavi olmasıdır, mavi olma bu varlık hakkındadır. Son

<sup>23</sup> Grünberg’e göre kavramların İngilizceleri sırasıyla şunlardır: “principle of univocality”, “principle of subject-matter” ve “principle of interchangeability”

<sup>24</sup> 13. dipnot düşünüldüğünde

<sup>25</sup> Örneğin Ayşe de “Ariel’in bana aldığı kitap” dese idi, o da tek bir durum içerisinde tek bir varlığa işaret eder. Ancak Ayşe ile içinde bulunan durumlar aynı olmadığından görülebilir ki benim bu ifadeyi bahsedilen şekilde kullanmam ile Ayşe’nin bahsedilen şekilde kullanması, Ariel’in farklı kişilere aldığı iki ayrı kitaba işaret etmektedir.

olarak “Değiştokuş edilebilme-ilkesi”ni ve nasıl birinci ve ikinci ilkelerden ortaya çıktığını yine aynı örneği devam ettirerek örnekleyelim: “Ariel’in bana aldığı kitap” yalnızca bir tek varlığı gösteriyorsa, ve “Benim en çok sevdiğim kitap” ifadesi de yine o varlığı göstermekteyse “Ariel’in bana aldığı kitap mavidir” önermesinde “Ariel’in bana aldığı kitap” yerine “Benim en çok sevdiğim kitap” konularak “Benim en çok sevdiğim kitap mavidir” demek doğruluk değerini değiştirmez: Eğer üzerine konuşulan o bir tek kitap kırmızı ise iki ifade de yanlış, mavi ise ikisi de doğrudur, bu ilkeye göre “Ariel’in bana aldığı kitap mavidir” ve “Benim en çok sevdiğim kitap mavidir” ifadelerinden birinin doğru diğerinin yanlış olması mümkün değildir.

### 1.1.1.2 Problem: İlkelerden Ortaya Çıkan Paradokslar

Bu bahsedilen ilkeler her ne kadar genel olarak kabul görse de bir takım paradokslar çıkardıkları gözlemlenmiştir (Grünberg, 1963, s. 139). Tezin tartıştığı Platon’un Sakalı Probleminde karşılaşılan varolmayanları gösterme problemi bu paradoksların ortaya çıkışı ile ilgili gibi görünmektedir. Tez açısından Grünberg’in de makalesinde ele almayı<sup>26</sup> tercih ettiği iki paradoks önemlidir: “Değiştokuş-Edilemezlik Paradoksu” ve “Konusuzluk Paradoksu”

Bu paradokslardan özellikle “Konusuzluk Paradoksu” tez açısından önemlidir çünkü bahsedilmiş bulunan “Platon’un Sakalı Problemi” içerisinde bulunan temel paradokslardan biridir. Russell bu paradoksların çözümü olarak “Tasvirler Teorisi” geliştirmiştir ve Quine da “Tasvirler Teorisi”nden yararlanarak “Platon’un Sakalı” problemine bir çözüm getirmek çabasıdadır. Aynı zamanda bu paradoksları, Russell’in çözüm önerisini ve Russell-Meinong tartışmasının incelemek, tezde kabul edildiği üzere dilin varlık problem(ler)inin bir göstergesi olduğu düşünülürse, faydalı olabilir gibi görünmektedir.

**Değiştokuş-edilmezlik Paradoksu:** Bu paradoks aynı nesneye, - ya da tezin burada vurgusu olarak – aynı varlığa, gösterme bağı kuran iki ifadenin değişik tokuş edildiğinde doğruluk değerinin değişmesi üzerinedir (Grünberg, 1963, s. 139-141). Bu problemi örneklendirirken gelenek olduğu üzere, Grünberg’in de takip ettiği gibi, bu tartışmalarda kullanılması oldukça popüler olan, Russell’in verdiği örneğini vermek uygun görünmektedir. Ancak meseleyi anlatabilmek adına Church olayın hikayesini Grünberg’e göre şöyle aktarmaktadır:

Walter Scott, ilk romanı olan *Waverley*’yi (“The Waverley Novels) kendi adını gizli tutarak yayınlamış, ama gene de kendisinin bu romanın yazarı olduğu duyulmuştu. Nitekim zamanının İngiltere Kralı IV. Cü George, Scott’un da hazır bulunduğu bir yemekte onun şerefine “*Waverley*’nin yazarına!” diye bir kadeh kaldırmış, Scott ise “Majeste, ben *Waverley*’nin yazarı değilim” cevabını vermişti (Grünberg, 1963, s.140).

<sup>26</sup> Grünberg’in ele almadığını belirttiği (s.140) paradoks ise “Çokanlamlılık paradoksu”dur ve bu paradoks tezin de tartışma kapsamı içerisinde yer almamaktadır.

Grünberg'in örneğiyle eğer "IV.cü George Scott'un *Waverley*'nin yazarı olup olmadığını bilmek istiyordu" ifadesini alırsak ve "*Waverley*'nin yazarı = Scott" bilgimizi de ekler isek değiş tokuş etme ile bu ifadeden "IV.cü George Scott'un Scott olup olmadığını bilmek istiyordu" ifadesine ulaşırsak ki bu değiştokuş ilkesi açısından doğru, ancak son cümlenin anlamsızlığı düşünöldüğünde ya da Grünberg'in değişiyle "Kral IV.cü Geroge'un aynılık - ilkesini tartışmak isteyen bir filozof olduğu sanılmadığından" yanlış olduğundan, hem doğru hem yanlış olması sebebiyle çelişmektedir (Grünberg, 1963, s. 140) Bu durumda Russell, "Scott, *Waverley*'nin yazarıydı" önermesinin "Scott, Scott'tu" önermesinde bulunmayan bazı özelliklere sahip olduğunu ve Kral IV. George'un da doğruluğunu bilmek istediği özelliğin bu olduğunu belirtir (Russell, 1905, s. 487). İlk bakışta, tezde bahsedilmiş olan "tekanlamlılık-ilkesi" ve "konu-ilkesi" ile birlikte bu iki ilkenin sonucu olarak yine bahsedilmiş olan "değiştokuş edilebilme-ilkesi" düşünölsün, ilk bakışta, "Scott" ile "*Waverley*'nin Yazarı" aynı varlığı, yani Walter Scott kişisini gösterdiğinden dolayı, bu iki ifade birbirinin yerine kullanıldığında doğruluk değeri değişmemeliydi. Ancak "Scott, Scott'tu" ifadesi Kral IV. George'un ya da "Scott *Waverley*'nin yazarı mıydı?" sorusunu soran herhangi birini tatmin edecek bir cevap gibi görünmemektedir. Açıkça belirli koşullar altında, değiştirilebileceği iddia edilen ifadeler yer değiştirdiğinde ortaya çıkan cümleler farklı anlamda gibi görünmekte.

Tezin konusu açısından bu paradoksun önemi, Russell'ın Quine tarafından da kullanılacak tezin ilgili olduğu konu hakkındaki çözümünü anlamak ve konu ile ilgili kabul edilen temel ilkeleri tartışmak olarak ortaya konulabilir. Ancak özel olarak, "Scott" deneyimi ile "*Waverley*'nin Yazarı" deneyiminin farklı olduğu ve zannedildiği üzere aynı varlıklar ile gösterme ilişkisi kurmadığı ya da aralarındaki özdeşlik alakası deneyimlendiği takdirde ancak aynı varlık olarak ele alındığına dikkat edilmelidir. Yani diğer bir deyişle, Kral IV. George'un Walter Scott ile ilişkisi başka, *Waverley*'nin yazarıyla ilişkisi başkadır. Walter Scott hakkında belirli bilgilere sahiptir, *Waverley*'nin yazarını ise tanımamaktadır. Tezin ve okurlarının üçüncü kişi bakış açısı (third person point of view) gibi düşünölebilecek deneyiminde, Walter Scott ile *Waverley*'nin yazarının aynı kişi olduğunu bilmekteyiz. Ancak bu tezin ve okurlarının Kral IV. George'un bakış açısını kestirebilmelerine engel olmamalıdır. Bu anlamda, biraz olsun duygudaşlık yetenekleri zorlanırsa, Kral IV. George'un iki farklı deneyime sahip olduğunu ve bunun da iki farklı varlığa denk düştüğünü<sup>27</sup> savunmak uygun olur: Walter Scott ve *Waverley*'nin Yazarı. Bu noktada tez bu tartışmayı ileri götürmemekle birlikte, tahmin edilebilir

<sup>27</sup> Örnek kısmen tam tezin ifade etmek istediğini verecek şekilde dönüşmeyebilir, çünkü Kral IV. George *Waverley*'nin yazarı ile ilgili belirsizliğe sahiptir yani onun Scott olabileceğinin de farkında olabilir. Bu her ne kadar yine de farklı iki deneyim ve iki varlık ise de başka bir örnek bu noktayı daha iyi ifade edebilir: Örneğin, akşamyıldızı ve sabahyıldızı meselesinin daha da net olduğu iddia edilebilir, Quine bu meseleyi de "On What There Is" makalesinde tartışır (Quine, On What There Is, 2004, s. 184). Ancak tezin iddiası, bu durum kafa karışıklığına sebep olabilirse de, örneğin yine de geçerli olduğudur.

klasik bir eleştiriden bahsetmek uygun olabilir: Kral George'un bakış açısının öznel, Walter Scott ile *Waverley*'nin Yazarı'nın bir ve tek kişi olduğu deneyiminin ise nesnel, hakikat, olduğu savunulabilir. Bu noktada, eğer biraz önce rica edilen duygudaşlık gerçekleştiyse, tezin ve okurlarının nasıl olup da kendi deneyimlerini nesnel, hakikat tahtına çıkardıkları sorgulanmalıdır. Her ne kadar hakikat olarak iddia edileni, örneğin kendisi dayatmaktaysa da, bu kurulan duygudaşlık göstermelidir ki tüm sorgulayışına rağmen Kral IV. George'un deneyiminin kesinliği ile (Walter Scott hakkındaki bilgisi ve *Waverley*'nin Yazarı hakkındaki bilgisizliği ve kafa karışıklığı deneyimi) tezin ve okurlarının deneyiminin (Walter Scott ile *Waverley*'nin Yazarı'nın aynı kişi olduğu) kesinliği arasındaki farkın hesabını hakkaniyetli bir şekilde verememe problemi ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, tez ve okurlarının deneyimi kesindir ya da haklıdır çünkü "biz" "tez ve okurları"<sup>28</sup>yız. Ancak bu kesinlik ya da/ve de haklılık nereden kaynaklanmaktadır? Şu örnekten sonra, tartışmayı ilerletmemek uygun olabilir: Ya eğer, bir gün, *Waverley*'nin Yazarı'nın Walter Scott değil de X olduğu iddia edilirse nasıl bir tutum sergilemek gerekir? Bu iddianın kendisi, yine, kesinlik ya da/ve de haklılığını kendi bakış açısından başka nerede temellendirmektedir?<sup>29</sup>

**Konusuzluk Paradoksu:** "Konusuzluk Paradoksu" belirtildiği üzere tez açısından Platon'un Sakalı Probleminin incelenmesi hususunda daha önemlidir.<sup>30</sup> Bu paradoks "varolmadığı ama varolabilir olduğu düşünülen"<sup>31</sup> ve "varolmadığı ve varolmasının imkansız olduğu düşünülenler"<sup>32</sup> hakkında nasıl konuşulabileceği tartışması üzerinden, onların nasıl düşünülebileceği ve nasıl varoldukları tartışmasını yürütmeye faydalı olabilir.

Bu noktada yine "*Waverley*'nin Yazarı" gibi klasik bir örnek olan "Bugünkü Fransa Kralı" örneğini vermede de geneli ve Grünberg'i takip edelim: "Bugünkü Fransa Kralı yoktur" ifadesi, bir anlamda, bugün Fransa ülkesinin bir kralı olmadığı için doğru gibi görünmektedir. "Konu-ilkesi"ni takip eder isek, bu önermenin konusu tekil-terim "bugünkü Fransa Kralı"nın gösterme bağlantısı kurduğu varlıktır. Ancak deneyimimizin ve önermenin de belirttiği üzere, böyle bir varlık bulunmamaktadır. Grünberg, bu durumda "Bugünkü Fransa Kralı yoktur"

<sup>28</sup> Tez ve okurları da hakikatlerini dile getirmek durumundadırlar. Bu anlamda zorunlu bir kendi taraflarını tutuşları var gibi görünmektedir. Bu mesele ileride fark edilebilir ki Ontopolitika ve Ontolojik-Politika'nın yaklaşımlarını temellendiren bir konudur.

<sup>29</sup> İlginç bir şekilde dipnot 17'ye rağmen, argümanın kendisi duygudaşlık gerçekleştirilebilirse tez ve okuruna Kral IV. George'un deneyimini, yani esasında söylenmek istenen, onun ontolojisinde, "ontolojik bağlılığında" yer alan bir ayrımı, aynı Quine'da ilk başta "Pegasus yoktur" diyen kişinin "Pegasus vardır" diyen McX'e karşı dezavantajında bunu savunamamasına ("Pegasus diye bir şey var ki o yok!") kısmen benzer şekilde, kabul etmek zorunda bırakıyor gibi görünmektedir. Bunun nedeni, kendimizi başka deneyimler içerisinde düşünebilmemizdir: Kral IV. George gibi olabilirdik ve eğer olsaydık, iki ayrı varlıktan bahsediyor olacaktık!

<sup>30</sup> Bu ifade "Konusuzluk Paradoksu"nun diğer paradokslardan genel anlamda ya da tezin konusu olan varlık problem(ler)i bağlamında daha önemli olduğu anlamına gelmemektedir, yalnızca tezin problemi aktarmada izlediği yol bakımından önemlidir.

<sup>31</sup> Örneğin "Everest dağı kadar yüksek bina"

<sup>32</sup> Örneğin "Tamamen beyaz olan bir mavi"

önermesinin “konusuz” olduğunu ve “Hiçbir şey hakkında olmıyan<sup>33</sup> bir iddianın ise” “mânasız” olduğunu dile getirmektedir. Oysa ilk önce bu önermenin manalı ve doğru olduğu belirtilmişti. Bu durumda “Bugünkü Fransa Kralı yoktur” ifadesinin “hem mânalı hem mânasız” olduğu söylenmek zorundadır ki, bu da bir çelişkidir (Grünberg, 1963, s. 141). Bu, tezde bahsedilmiş bulunulan Quine’in söz ettiği (McX ile Pegasus’un varlığı üzerine tartışma örneği) varlık üzerine tartışmalarda olumsuz tarafın dezavantajıdır. Grünberg de bu dezavantajdan yani ister istemez bahsi geçtiği iddia edilen varlığı kabul etmekten Russell ve White üzerinden (As cited in Grünberg, 1963, s.141-142) ve iki çelişen önermenin de – “Bugünkü Fransa Kralı yoktur” ve “Bugünkü Fransa Kralı vardır”- olumlanmasının probleminden bahseder (Grünberg, 1963, s. 142).

Russell da bu ortaya çıkan paradokslar üzerinden üç mesele ortaya atmıştır. Birincisi aynı şekli ile Yerdeğişmezlik Paradoksudur (Russell, 1905, s. 485). İkincisi Üçüncü Halin İmkansızlığı Yasası’nın varolmayan varlıklar (non-existent entities) ya da olumsuz varoluş olumlamaları (negative existentials) olarak düşünülenlere uygulanması sonucu çıkan meseledir. Üçüncü Halin İmkansızlığına göre “A, B’dir” ya da “A, B değildir”den biri doğru olmak zorunda olduğuna göre, Russell’in örneğiyle, “şimdiki Fransa Kralı keldir” ya da “şimdiki Fransa Kralı kel değildir” ifadelerinden bir doğru olmak zorunda gibi görünmekte ancak günümüzde Fransa Kralı olmadığından dolayı bu anlamda olmayan bir şey için “Keldir” ya da “Kel değildir” deme/diyememe problemi ortaya çıkmaktadır (Russell, 1905, s. 485)<sup>34</sup>.

### 1.1.1.3 Meinong’un Nesnel Teorisi

Meinong’un Nesnel Teorisi<sup>35</sup> varlık meselesine fenomenolojik bir bakış ile yaklaşmakta ve yönelim/bilgi üzerinden konuyu ele almaktadır. Ona göre “bilinen bir şey olmadan BİLME İMKANSIZDIR ve daha genel olarak, yargılar, fikirler ya da gösterimler (*Vorstellungen*) bir şey hakkında yargılar ve bir şeyin gösterimleri olmadan imkansızdır” (Meinong, 1960, s. 76) ve “bilgi ikili bir olgudur (*Doppeltatsache*)”, “bilinen” ile “bilme etkinliği” birbirinden “kıyasla bağımsız” yapılar olarak ele alınmaktadır (Meinong, 1960, s. 78). Burada öyle görünüyor ki “bilme<sup>36</sup>” ile “bilme etkinliği”ni de birbirinden ayırmaktadır; Meinong’a göre “bilme etkinliği” “bilinen”e yönelmez iken, “bilme”de ise “aksine, bilinen

<sup>33</sup> Tezde alıntılanan cümlelerin yazım hataları korunmuştur. Bu anlamda Grünberg’in kullandığı “olmıyan” ya da “IV.cü” gibi ifadeler teze ait değildir.

<sup>34</sup> Üçüncü mesele ise bir “subsistence-existence” sorunudur. Tezde bu mesele tartışılmayacaktır

<sup>35</sup> Meinong Nesne kavramını özel anlamında, *Gegenstand* olarak kullandığında büyük harfle, aksi takdirde küçük harfle başlayarak yazmaktadır, tez de bunu takip etmektedir.

<sup>36</sup> Belki “bilme” yerine daha doğru bir çeviri “bilmede olma”dır çünkü Meinong burada bilme süreci ile bir şeyin bilinmesi hali arasındaki farklılıktan bahsediyor gibi görünüyor.

psikolojik etkinlik tarafından el konulmuş ya da yakalanmış gibidir ya da bundan daha farklı olarak kim her nasıl, kaçınılmaz olarak resimsel bir şekilde, tasvir etmeyi deniyorsa, bilme tasvir edilemez bir şeydir” (Meinong, 1960, s. 78). Diğer bir deyişle, Meinong’un yönelme etkinliğinde yönelme denemesinin karşılığı yok iken yönelmenin gerçekleşmesinde “bilinen” bir nesneden bahsetmek zorunda olduğumuzu ifade ediyor gibi görünmektedir.

Bunun sonucu olarak “evrensel bir bilim” projesinde, metafiziğin evrensel bir bilim olmadığını, bunun sebebinin de varolan (exist) her şey ile ilgili olan metafiziğin varolan her şeyden çok daha fazla olan “bilgi Nesnelere bütünlüğünü” karşılayamamasıdır (Meinong, 1960, s. 79). Daha bu noktadan anlaşılıyor ki, ona göre, bilme etkinliğinin yapısından dolayı, gerçekleştirilmiş yönelimler metafiziksel olarak varolanlarla (exist) sınırlı bulunmamaktadır.

Bu noktada Meinong esas eleştirilerinden biri olan “Aktüel Lehine Önyargı”yı geliştirmiş bulunmaktadır. Ona göre gerçek olmayan bir şey ile hiçbir şey aynı şey değildir ve ayrıca gerçek olmayanlar hayatımızın bir parçası olarak yer etmektedirler (Meinong, 1960, s. 79). Meinong bu aşamada bu gerçek-olmayanların hesabını vermeye ve aslında onların ne kadar hayatımızın içinde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu noktaya kadar gelişen Meinong’un sistemi kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Öncelikle varolan (exist)<sup>37</sup> nesnelere bulunmaktadır, bunlar aktüeldirler. Sonrasında gerçek (wirklich) olmayan “subsist (*bestehen*)”ler bulunmaktadır (Meinong, 1960, s. 79). Meinong örnek olarak matematik bilimini verir ve matematiğin varolan (exist) şeylerle hiçbir şekilde ilgili olmadığını ancak gayet yararlı ve hayatımızın içinde olan bir bilim olduğunu ifade eder. Ona göre “saf matematiksel bilgi” aktüellerle ilgili değildir. Bu anlamda “matematik asla subsistence<sup>38</sup> (Bestand) ‘i aşmaz: düz bir çizgi dik bir açıdan, düzgün bir çokgenden, bir çemberden daha fazla var değildir” (Meinong, 1960, s. 80). Bu da Meinong’a göre, *existieren* anlamında, bir bilgi Nesne’sinin varolması gerektiğini göstermektedir (Meinong, 1960, s. 81). Bu örnek, aktüel ile, gerçeklik ile ilgisi olmayanların hayatımızdaki önemini göstermekle kalmamakta, onların bir şekilde hiçbir şeylikten farklı olduğunu ispat etmekte gibi görünmektedir.

Bu eleştirinin önemi, bu noktadan sonra klasik anlamda varlık ifadesinin üzerine düşünülmesi gerekliliğini göstermesidir. Meinong bilme etkinliği ve bilme üzerinden yaklaşımında epistemolojik bir anlayıştan değil, bilme deneyiminin kendisini karşılayan yapılardan bahsetmektedir. Ona göre bu illa ki ontolojik de değildir çünkü ontoloji, bahsedildiği üzere, yalnızca *existieren* şeklinde varolanlarla ilgilenmektedir. Ancak bu tarzda varolmayan

<sup>37</sup> Bu anlamda varolmak Meinong’un *existieren* ifadesini karşılamaktadır

<sup>38</sup> Bu kavramlar Türkçe’ye çevrildiklerinde anlamlarını karşılayamıyor gibi görüldüklerinden dolayı subsistence başta olmak üzere exist, existieren gibi kavramlar kafa karıştırmaları olabilecekleri düşünüldüğünde çevrilmemişlerdir. Bu sebeple anlamı koruma amaçlı zaman zaman ifade ettiği şeye göre çevrilmiş ancak çoğu zaman çevrilmeden bırakılmışlardır.



başka Nesnelere bulunmaktadır. Tezin düşüncesi, Meinong'un bu bakışını kısmen desteklemekle birlikte ters yüz etmek üzerinedir. Meinong bilme üzerinden yaklaşımında en geniş kümeye Nesnelere adını veriyor gibi görünmekte ve aktüel olmayan Nesnelere daha bu noktada hiçbir şey olmaktan ayırmaktadır. Tez ise Nesnelere ifadesi yerine yine de varlıklar ifadesini tercih etmektedir çünkü tezin bakış açısına göre aktüel nesnelere başka (*existieren*), diğerleri başka başka tarzlarda yine de varolmaktadırlar. Bu noktada genel hatlarıyla tez Meinong'u desteklemekle birlikte, Meinong'un bu fikrini varlık kavramının aktüel olanlar ile sınırlandırılmasının bir eleştirisi olarak almaktadır. Hatta iddia edilebilir ki, sorunu çözmek için dahi olsa, Meinong da klasik varlık ile ilgili olan ifadeleri belirli tarzlara sınırlamış ve en üste hepsini içeren “Nesne”yi koymuştur oysa tezin ontik zorunluluk ilkesine göre bu Nesnelere de bir tarzda vardırırlar. Bu yüzden, tez Meinong'u varlıkların varoluş tarzlarının tasnifi gibi incelemektedir<sup>39</sup>.

Bu noktada iki tarz içerisinde Nesne elimizde bulunmaktadır: *existieren* ve *bestehen*. Meinong buradan sonra başka bir kategorik ayrıma daha gitmektedir: *Sein*, *Sosein* ve *Nichtsein*. Bunların yaklaşık olduğu belirtilen İngilizce çeviri tercihleri üzerinden çevirilirse, “Nesnenin *Sein*'i onun var olması<sup>40</sup>, ya da gerçek olması<sup>41</sup>; Nesnenin *Nichtsein*'i varolmaması, ya da gerçek olmaması; *Sosein*'i ise özelliklere sahip olmasıdır” (Meinong, 1960, s. 82). Meinong bu kavramlarla “aktüel lehine önyargı” eleştirisini tekrar dile getirir. Meinong gerçekliği olmayan bir şeyin de özelliklere sahip olabileceğini, bu anlamda özellik sahibi olmak ile gerçek olmanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu belirtir, bu onun “*Sosein*'in *Sein*'den Bağımsızlığı Prensibi”dir (Meinong, 1960, s. 82). Bu eleştiriye benzer bir eleştiriye tezde bahsedilecek olan Cartwright'ın örneğinde de göreceğiz. Kısaca Meinong, özellik sahibi olmanın gerçekten var olmayı gerektirmediğini belirtmektedir. Hatta bir şeyin “en azından onun gerçek olmamasını/olmamaklığını<sup>42</sup> yakaladığımız bazı yargıların Nesnesi olarak işe yarar olmalıdır” (Meinong, 1960, s. s.82). Diğer bir deyişle, teze göre, Nesne en azından gerçek olmama özelliğini taşımaktadır. Bu noktada Meinong çok çarpıcı bir örnek vermekte ve ayrıca bir sonraki adımını haber vermektedir: “Bir yuvarlak karenin olmadığını bilmem için, yuvarlak kare hakkında bir yargıda bulunmak zorundayım” (Meinong, 1960, s. 83) Aksi takdirde, hakkında bir şey bilmediğimiz bir şeyin varlığı ya da yokluğu üzerine konuşmak da mantıksız olmaktadır. Hem yuvarlak hem kare olan bir şekil ya da yuvarlak olan bir kare üzerine konuşulması, onun üzerine konuşulurken kesinlikle böyle bir şeyin var olmadığı ve

<sup>39</sup> Bu kabul yine de tartışılmalıdır. Bunun için de tezin kapsamında olmayan geniş bir Meinong tartışmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

<sup>40</sup> “its existing”

<sup>41</sup> “its being real”

<sup>42</sup> “*Nichtsein*”

varolamayacağını belirtmesi, yuvarlak kare ile ilgili, onun özellikleri ile ilgili, bir bilgi gerektirmektedir. Meinong'un vurgusu da bu özelliklerin gerçeklikten bağımsız olmasıdır. Quine'in probleminde de bahsi geçen durumu Meinong dile getirir: "Paradoks tarzında ifadeleri sevenler şu şekilde diyebilirler: "Bazı nesnelere vardır ki o nesnelere diye bir şeyin olmadığı doğrudur" (Meinong, 1960, s. 83) Meinong bu şekilde aynı zamanda elimizdeki iki kategorinin karşısına gelecek bir şekilde başka bir kategori koyar: *Aussersein*.

Meinong öncelikle *Aussersein*'i temellendirmeden önce "existence" ve "subsistence" kategorilerini "Being" kategorisi altında toplar gibi görünmektedir. Ona göre bir Nesne, "olması ya da olmaması"<sup>43</sup> konusunda değerlendirilirken Nesnenin "olmamasına karşı bir önyargı taşımamaktadır":

[...] eğer bir Nesne'nin olmadığı konusunda yargıda bulunabilseydim, o zaman, onun varolmamasının hakkında herhangi bir şey söyleyebilmek için, ya da daha iyi ifadeyle, Nesneye varolmamanın yüklenmesini kabul etmek ya da reddetmek için ben Nesne'yi bir şekilde önceden kavramışım gibi görünüyor (Meinong, 1960, s. 84)

Tezin bu duruma açıklaması şu şekildedir: Meinong Nesnelere gerçekliğini tartışırken gerçek olup olmaması da Nesnelere bir özelliği olarak ortaya konulmuştu. Bu anlamda Nesnelere gerçek olup olmamasından bağımsız başka bir özellikleri olmalıdır gibi görünüyor. Diğer bir deyişle, Meinong'un yukarıdaki paragrafta belirttiği üzere, bir Nesnenin varlığı ve yokluğu tartışılırken, o Nesnelere hakkında bilgi sahibi olmadan bu yapılamayacağı düşünülürse, varlığının ve yokluğunun ötesinde, bu meseleden bağımsız Nesnelere ve özelliklerinden bahsedilmek durumundadır. Meinong da başka bir kategoriye ihtiyaç duyar: "Doğasından ötürü oluşa/oluşla"<sup>44</sup> ilgisiz/alakasız Nesne (*ausserseiend*)" ve ulaştığı sonuca da "saf Nesnelere oluşla ilgisizliği/alakasızlığı ilkesi" olarak adlandırır (Meinong, 1960, s. 86). Bu şekilde de "her Nesnenin özelliklerinde"<sup>45</sup>, bilgi olma ya da olmamak ilgili soruya ilkin cevap vermeksizin ya da bu soruyu olumlu bir şekilde cevaplamaksızın erişime sahip olunacak halihazırda bir etkinlik alanı bulmaktadır" (Meinong, 1960, s. 86). Bu kategoriye giren Nesnelere özelliği olup olmamalarından ilgisizdir. Bu anlamda Meinong'un da örneği olan yuvarlak karenin olmaması Nesneliğini etkilemez çünkü onun *Sosein*'i, bazı özellikleri bulunmaktadır ve bu oluşundan bağımsızdır.

Ayrıca not edilmelidir ki bu üç kategori Nesnelere temel üç kategoriye ayırmanın dışında, Meinong'un akıl yürütüşünden de anlaşılabilirliği üzere etkinlik olarak düşünüldüğünde birbiriyle iç içe üç kategori oluşturmaktadır. Bu ilkeler yalnızca konunun geçtiği yerdeki Nesne tarzları için değil, tüm Nesnelere için geçerlidir. Bu anlamda, her Nesne,

<sup>43</sup> "its being or-non being"

<sup>44</sup> "being"

<sup>45</sup> "*Sosein*"

oluşundan ve olmayışından, varlığından ve yokluğundan bağımsız özelliklere sahiptir. Bu anlamda *Existieren* etkinliğini sürdürenler aynı zamanda *Bestehen* etkinliğindedirler ve ayrıca *Aussersein* bir tarafları vardır, ikinci kategoride ise yalnızca *Bestehen* etkinliği ve *Aussersein* tarafları vardır; onlar *Existieren* etkinliği içerisinde bulunmazlar. Son kategorideki varlıkların ise *Sein*'a kayıtsızdırlar, onlar ne *Existieren* ne *Bestehen* etkinliğindedirler.

Bu durum başka bir şekilde aktarılmaya çalışılırsa şöyle denebilir: Örneğin; Meinong'un sınıflandırması üzerinden ilerlersek oturduğum sandalye aktüel bir varlıktır ve gerçektir, bana uygun olduğunu düşündüğüm sandalyenin yapılması mümkündür ancak aktüel değildir, uzayda yer kaplamayan sandalye ise mümkün değildir. Ancak sonuçta hepsinin Nesne olarak bazı özellikleri zorunlu olarak bulunmaktadır. İlk iki sandalye aktüel, gerçek olup olmamakla ilgili olarak belirlenirken, üçüncü sandalye gerçek olup olmama meselesi ile ilgili değildir. Ancak ilk iki sandalyede, gerçek olup olmadıkları belirlenirken, zorunlu olarak bundan bağımsız bir taraflarının bilgisi üzerinden gerçek olup olmama ile yargılar oluşturulacaktır. İkinci sandalye ise aktüel olmaktan bağımsız bir Nesnedir. Ancak birinci Nesnenin de aktüel olduğuna hükmedebilmemiz için o Nesnenin aktüel olmaktan bağımsız bir tarafı olması gerekmektedir.

Tez de Meinong'dan bahsedilmesinin sebebi Russell üzerinden Quine'in çözümünün anlatılmak istenmesinin dışında, Meinong'un temel aktüel lehine önyargı eleştirisini kabul edip Nesneden anladığı yerine varlık ifadesini koymaktır<sup>46</sup>. Bunun da nedeni bahsedilmiş bulunan, "Her şey vardır", Ontik Zorunluluk İlkesini sağlayacak genel bir varlık anlayışı oluşmaktadır ve bazı şeylerin varlığı ve yokluğu, Ontolojik Zorunluluk, meselesi tartışmasına da katkıda bulunmaktadır. Nesnelere Teorisi dönüştürüldüğü şekilde, bir örnek olarak, ontik zorunluluğun kurtarıldığı ve ontolojik zorunluluğun da farklı kategorilerle açıklandığı bir sistem olarak ana problemimizin çözümüne destek olmaktadır.

### 1.1.1.3 Russell'in Tasvirler Teorisi

Russell'in fikrini açıklayabilmek amacıyla ilk önce "tanışıklık"<sup>47</sup> (acquaintance) ile bilgi ve tasvir yoluyla bilgi farkını incelemek uygun görünüyor. Russell'a göre tanışıklık yoluyla bilgi "algı nesnelere"yle doğrudan kurduğumuz bağı ifade ederken "hakkında bilgi" sahibi olunan varlıklar üzerine bilgimiz ise tasvir yoluyla tasvir yoluyla bilgiyi ifade şekli olan "gönderim"<sup>48</sup> (denoting) dikkat çeker ve doğrudan, dolaysız tanışıklığımız olmayan,

<sup>46</sup> Bu anlamda Meinong yorumlanırsa Nesnelere kategorileri olarak belirledikleri de varlığın kategorileri olarak ele alınır.

<sup>47</sup> *Acquaintance* kavramı için kullanılan çeviri için (Uzun, Uzun, Güçlü, & Yolsal, 2008, s. 1232)

<sup>48</sup> *Denoting* kavramı için kullanılan çeviri için (Uzun, Uzun, Güçlü, & Yolsal, 2008, s. 1232-1233)

deneyimde kendisi bulunmayan şeylerde “gönderim cümleleri<sup>49</sup>” aracılığıyla ifade edildiğini söyler (Russell, 1905, s. 479). Russell’a göre “Tüm düşünme edimi tanışıklıkla başlamak zorundadır”, ancak bu edim, “tanışıklığa sahip olmadığımız birçok şey hakkında düşünme” olarak ilerler (Russell, 1905, s. 480). Bu anlamda Russell’a göre düşünme birçok zaman “hakkında” düşünmedir ve “gönderim cümleleri” aracılığıyla, tasvirlerle ifade edilmektedir.

Russell’a göre üç çeşit “gönderim cümlesi” bulunmaktadır: Bir ifade gönderim yapıyor olabilir ancak hiç bir şeye gönderim yapmıyor olabilir, bir ifade belirli bir nesneye gönderim yapıyor olabilir, ya da bir ifade belirsiz bir nesneye gönderim yapıyor olabilir (Russell, 1905, s. 479). Sırasıyla örnekler isek, “bugünkü Türkiye’de adı X harfi ile başlayan şehir” ifadesi gönderim yapmakta ancak bugün Türkiye’de X harfi ile başlayan bir şehir olmadığı düşünüldüğünde gönderim yaptığı bir nesne yoktur, “bugünkü Türkiye’de adı Z ile başlayan şehir” ifadesi ise tek bir yere, Zonguldak’a, gönderim yapmaktadır, bu anlamda da belirli bir tasvirdir, “bir şehir” ifadesi ise, belirli bir duruma özel bir yere gönderim yaptığında o şehrin bilinmemesi durumunda, yani herhangi bir şehir ya da birçok şehirden biri gibi bir anlamda kullanılmayıp özel tek bir şehire gönderim yapıyor ancak şehir bilinmiyorsa belirsiz bir tasvirdir. Örneğin “Orkan bir şehire gitti” ifadesinde “bir şehir” herhangi bir şehri değil Orkan’ın gittiği şehri göstermekte ve eğer Orkan’ın belirli bir durum içerisinde tek bir şehire gittiği doğruysa “bir şehir” ifadesi o şehri belirsiz bir şekilde tasvir etmektedir.

Russell basit üç gösterim cümlesini Her şey (everything), Hiçbir şey (nothing) ve Bir şey (something) olarak ortaya koyar (Russell, 1905, s. 480). Bu üçü aynı zamanda Quine’in niceleyiciler üzerine fikirleri açısından önemlidir. Quine hem çözüm olarak Russell’ın Tasvirler Teorisi’ni kullanmaktadır hem de varlık problemi üzerine fikrini bu yapılar üzerinden temellendirmektedir (Quine, On What There Is, 2004, s. 186-187). Bu noktada dikkat edilmelidir ki varlık üzerine geçen tartışmalarda bu yapılar üzerine düşünmek tesadüfi değildir: ‘Şey’ basitçe ‘varlık’ demek gibi görünmektedir ve ‘şey’ yerine ‘varlık’ ifadesi kullanıldığında anlamın çok değişmediği iddia edilebilir<sup>50</sup> Russell bu yapıları şu şekilde yorumlar: C(x) bir önerme olmak üzere, “C(her şey)” “C(x) her zaman doğrudur”, “C(hiçbir şey)” “C(x)

<sup>49</sup> Phrase kavramının karşılığı olarak burada cümle uygun olmayabilir çünkü bir cümle olarak tamamlanmamış cümle parçaları da phrase ifadesinin karşılığıdır.

<sup>50</sup> Bu ifade incelemeye tabi tutulmalıdır. Burada hem ifade etmeye çalıştığı ‘şey’ ve ‘varlık’ ifadelerinin anlamlarının çok yakın ilişkileri olduğu noktasına kadardır ve şimdilik bu noktada da iddia ileriye gitmemektedir. Ayrıca, sadece kendi başına ‘şey’ kullanıldığında ‘herhangi bir varlık’ ya da ‘analiz edilmeden – niteliklerine parçalanmadan- varlık’ ya da ‘saf haliyle niteliklerinden soyutlanarak varlık’ ya da ‘bir varolmanın varolma varlığı, niteliği, özelliği’ne bir vurgu gibi farklı anlamlarda da kullanılabilirdiğini gözardı etmemek gerekir. Ancak kabaca, bahsedilen yapılar üzerinden şimdilik pratik, kısıtlı, bir bakış açısı üzerinden ilerlersek: ‘herşey’ ‘her varlık’, ‘hiçbirşey’ ‘hiçbir varlık’, ve ‘bir şey’ ‘bir varlık’ anlamına geliyor gibi görünmektedir, en azından bu şekilde ele alınabilir.

yanlıştır' her zaman doğrudur" ve " C(bir şey)" " 'C(x) yanlıştır'ın her zaman doğru olduğu yanlıştır" anlamına gelir" (Russell, 1905, s. 480)

Burada "x" değişkeninin rolü çok önemlidir çünkü "esasen ve tamamen belirsizdir" ve (Russell, 1905, s. 480). Bu belirsizliğin sonucu olarak "C(x) her zaman doğrudur" ifadesi ve buradan çıkan diğer temel gösterim cümleleri belirsizdir. Bu anlamda Russell bu temel üç gösterim cümlesinin kendi başına bir anlamı olmadığını ancak "onların bulunduğu her önermeye bir anlam atandığı"ni savunur, bu anlamda Russell'a göre gösterim cümleleri kendi başlarına anlamlı değildirler (Russell, 1905, s. 480). Russell bu hamlesiyle belirsiz ve tezin üzerine tartıştığı varolmadığı ve varolamayacağı iddia edilen nesnelere gösterim konusunun "sözel ifadeleri gösterim cümleleri içeren önermelerin yanlış bir analizinin sonucu" olarak ortaya çıktığını savunmaktadır (Russell, 1905, s. 480). Russell'ın örneğine paralel bir örnek verilirse "Bir arabaya bindim" ifadesi "Belirli bir arabaya bindim" ifadesini değil " x'e bindim ve x bir arabadır' her zaman yanlış değildir" ifadesini olumlar çünkü "bir araba" "kendi başına, anlamdan tamamen yoksundur" fakat önermelere anlam katar (Russell, 1905, s. 481)<sup>51</sup>. Öyle görünüyor ki Russell bu şekilde tasvirlerin ontolojik iddialar barındırır gibi görünmeleri sonucu, tasvirlerin bulunduğu önermeleri onların bulunmadıkları başka önermelerle karşılayarak iddianın doğruluğu ile ilgili bir söz söyleyen ifadeler haline dönüştürmekte ve böylece "gösterim cümleleri"nin ortaya çıkardığı problemlerden kurtulduğunu iddia etmektedir (Russell, 1905, s. 482). Bu anlamda, tezde tartışıldığı üzere, J. F. Smith'in iddia ettiği gibi Russell'ın tartışmasının birçok yerde varlık problemi ile ilgili çözümü ilk bakışta temel olarak dilsel ve mantıksal görünmektedir.

Bu aşamada Russell bu çözüme niye gittiğini Meinong üzerinden açıklamaktadır. Russell'a göre:

Bu teori herhangi bir gramerce doğru bir gösterim cümlesini bir *nesne* yerine geçiyor olarak ele alır. Bu yüzden "bugünkü Fransa Kralı", "yuvarlak kare" vb. hakiki nesnelere kabul edilmektedir. Bu tarz nesnelere mevcut (*subsist*) olmadığı kabul edilmişse de yine de nesnelere kabul edilmektedirler (Russell, 1905, s. 482-483)

Burada tespit edilebilecek ilginç bir nokta Russell'ın Meinong'a yaptığı bu eleştirinin Meinong'un *subsist* (Bestehen) ettiklerini iddia ettiği nesnelere değil, Meinong'ta *Ausserseind* olarak ele alınan nesnelere üzerine olmasıdır. Bu anlamda Russell genel anlamda Meinong'u eleştirmekten çok, çelişkili, varolması olanaksız şeylerin nesne olarak alınmasına

<sup>51</sup> Bu noktada, Russell'ın İngilizce'deki *a* ve *the* "betim edatlarını" (articles)(Çev. Felsefe Sözlüğü) tartışmaktadır. Ancak bu betim edatları Türkçe'de bulunmamaktadır. Ancak bu durum, bu şekilde betim edatı bulandırmayan Türkçe'de de vurgu ya da içerik ile ilgili olarak yaşanan bir sorun olup belirli bir dile özgü değildir."the present King of France" ifadesinin çevirisi olarak "bugünkü Fransa Kralı" denildiğinde, içerik ve vurgu bakımından *the*'nin kattığı, örneğin, ünüklük belirtiyorsa (On Denoting, s.481) – ünük, "tek, eşi olmayan" ([www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)) - aynı gösterim problemi ile karşılaşmaktayız.

tepki gösteriyor gibi görünmektedir. J. F. Smith de Russell'ın Meinong'taki *Aussersein*'e, "Doğal olarak Varoluşa kayıtsız/ilgisiz Nesne" kategorisine düşen nesnelere ikinci kategorisinde yani mevcudiyet *subsistence* (Bestand) kategorisinde "asimile eğilimi" olduğunu belirterek bu fikri desteklemektedir (Smith, 1985, s. 307). Burada, önceden de bahsedildiği gibi, Russell'ı asıl rahatsız eden Meinong'taki *Çelişmezlik Yasası*'na karşı geldiğini düşündüğü nesnelere gibi görünmektedir:

Örneğin, varolan şimdiki Fransa Kralı vardır ve yoktur da, yuvarlak kare yuvarlaktır ve yuvarlak değildir de, vb. iddia edilmektedir. Ancak buna tahammül edilemez ve hangi teori bu sonuçtan kaçınıyorsa, kesinlikle o tercih edilmelidir (Russell, 1905, s. 483).

Ancak bu eleştiride önceden bahsedilen noktalara da dikkat edilmelidir. Öncelikle bu alıntıda J.F. Smith'in Russell'ın Meinong'un savunmadığı şeyleri savunuyormuş gibi göstermesi durumunu gözlemliyoruz (Smith, 1985, s. 309): Bu alıntıdaki varolan kelimesi İngilizce *existent* kelimesi yerine kullanılmıştır. J. F. Smith bahsetmiş bulunulan suçlamayı yaparken *existent* kelimesi ile *des Wirklichen* kelimesinde bunu yaptığını dile getirir (Smith, 1985, s. 309). İngilizce üzerinden değerlendirince açık bir şekilde görünüyor ki Meinong şimdiki Fransa Kralı ifadesini kesinlikle bu anlamda varolan (*existieren*) olarak almamaktadır, bu nesne *ausserseind*, "Doğal olarak Varoluşa kayıtsız/ilgisiz Nesne", kategorisine girmeliydi. Yani kelimenin bu anlamında, Meinong şimdiki Fransa Kralı'nın varolduğunu (*exist*) söylemiyor.

Fakat bu, Meinong ile ilgili bölümde bahsedilen, *ausserseind* kategorisine giren nesnenin çelişik olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Yine bahsedilmiş bulunulan, Russell'ın Meinong'un farklı çerçevesine karşı eleştirilerini temellendirememesi ve temellendirilmemesine rağmen bunu haklılığının kabulü dikkat edilmesi gereken bir nokta gibi görünmektedir. Örneğin, Russell "On Denoting"te gösterim-gösterilen üzerine tartışmada gelmiş olduğu bir noktada gösterilenlerin "ilk bakışta eksik" görüldüğü durumlarda gösterilen sağlanması ya da gösterim cümleleri içeren önermelerin gösterilen ile ilgili olduğu görüşünün terk edilmesi gerektiğini" söyler ve kendisinin ikinci, Meinong'un ilk yolu izlediğini söyler (Russell, 1905, s. 484). Russell, bahsedildiği üzere, gösterim cümlelerinde gösterilenin kendisinin varlığının testinden kurtularak tasvirlerin sebep olduğunu düşündüğü "ontolojik yüklülük" durumundan kurtulmaya çalışmaktadır. Ancak sıkıntı, temellendirmeden ve tartışmadan, çelişmezliğe sığınarak, düşüncesini ortaya koymasındadır ve bu sıkıntı şu alıntıda da görülebilir:

İlk söylenen yol, Meinong'un yaptığı gibi, subsist etmeyen nesnelere kabul ederek ve onların çelişmezlik yasasına itaat ettiğini reddederek tercih edilebilir, ancak bu mümkünse kaçınılmalıdır (Russell, 1905, s. 484).

Buradaki problem, Russell'in sisteminin temellerinden biri olan Çelişmezlik Yasası'nın tartışmasız kabulüdür. Meinong'un iddiası ise Çelişmezlik Yasası'nın bu tarz nesnelere işlemediğidir. Buna karşılık Russell'in neden bu yoldan "kaçınılması" gerektiğine ya da neden bu yolun "katlanılmaz" olduğuna dair açıklaması ortaya konmamaktadır. Halbuki Meinong, tartışıldığı üzere kendi sisteminde bunun bir açıklamasını sağlar gibi görünmekte, eleştirilecekse bu açıklama eleştirilmelidir.

Ancak bunun mümkün olmamasının bir sebebi Russell ve birçokları tarafından savunulan Çelişmezlik İlkesi'nin bariz bir şekilde ortada olduğu ve böylece hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymadığı iddiası olabilir. Bu, muhtemelen bu ilkeye olan sağlam inançtan gelmektedir. J. F. Smith'in de belirttiği gibi "Russell'in zihnine göre bu meseleler mantıksal temellerdeki itirazları ve tasvirler teorisi analiziyle kesin olarak kapanmış olabilir" (Smith, 1985, s. 310). Russell'in bu tavrı, esasında, genel anlamda felsefe tarihinde birçok örneği olan bir durumdur ve yine genel anlamda kabul edilebilir çünkü sağduyusal olarak, çelişmezlik yasasına göre düşündüğümüz, yaşadığımız ve felsefe yaptığımız iddia edilebilir. Çelişmezlik, bahsedildiği üzere kabul edilen mantığın en temel ilkelerinden biri gibi görünmektedir. Bu yüzden Russell da Meinong'un Nesnel Teorisi'ni reddetmesinin esas sebebinin "Çelişmezlik yasası ile çatışma içerisinde olması" olduğunu belirtir (Russell, 1905, s. 491).

Bu noktada Russell'in tavrı ilk bakışta kabul edilebilir gibi görülebilir. Ancak bu tavır, konu çelişmezlik yasasının kendisi ise ya da/ve de çelişmezlik yasasının sınırlarından ya da /ve de geçerli olmadığı durumlardan bahsedilmekteyse, yasanın kendisi açık ve seçilmiş gibi kabul edilmeyebilir ve tartışmaya açılması düşünülebilir. Bu zamana kadar bu yasayı kabul etmiş olmamız her zaman kabul edecek olmamız anlamına ancak güçlü bir argümanla temellendirilirse gelebilir. Kaldı ki Meinong yasanın kendisine topyekun saldırmamakta, bazı yönelinen nesnelere bu kanuna uymak zorunda olmadığını dile getirmektedir. Bu alan ne kadar tartışılmış olursa olsun, çelişkili varlıkları kabul eden bir teori fikrinin hazırda güçlü bir altyapısı bulunmamakta ve halihazırdaki altyapıya da uymamaktadır, ancak bu reddedilmesine sebep ya da bahane değildir.

Bu noktadan sonra Russell, bahsedilmiş olan üç meseleyi ortaya koymaktadır. Bu meseleleri koymasının bir sebebi de teorisinin gücünü, "kapasite"sini göstermek gibi görünmektedir:

Mantıksal bir teori meselelerle uğraşma kapasitesi ile test edilebilir, mantık üzerine düşünme, zihne olabildiğince çok meseleyle doldurma yararlı bir plandır çünkü bu fizik bilimlerin deneyleri ile hemen hemen aynı amaca hizmet eder" (Russell, 1905, s. 484-485)

Bu, aynı zamanda bir meydan okuma olarak da görülebilir. Sonuç olarak teorisinin başarısı için bir ölçüt olarak bu meseleler ortaya konulmuştur. Ancak bu meseleler öylesine

seçilmiş değildirler, nitekim binlerce mesele de çözülebilsen karşılaşılan bazı ana problemleri çözmeden teorinin başarılı olduğunun kabul edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda Russell'ın koyduğu ölçütte zorlu testlerinin çözülmesinin daha başarılı olarak değerlendirileceği yönünde akıl yürütülebilir. Hatırlatmak gerekirse bu üç mesele “On Denoting”teki sırasıyla şöyledir<sup>52</sup>: Yerdeğişmezlik Paradoksu, Üçüncü Halin İmkansızlığının Varolmayanlar konusunda oluşturduğu paradoks ve Bazı nesnelere varlık ya da yokluklarının kabul edilememesi.

Russell'ın Tasvirler Teorisi, şu ana kadar özetle şunu yapmaya çalışmaktadır: Tasvirler içeren cümlelerin yanlış analizleri, tasvirlerin ontolojik iddialar barındırıyor yani gösterim cümlelerine denk düşen belirli gösterilenler olmasının zorunlu olduğu fikrini dayatıyor gibi göstermekte olduğundan, Russell doğru bir analiz tarzı olarak Tasvirler Teorisi'ni geliştirmiştir. Tasvirler Teorisi, gösterim cümlelerinin bulunduğu önermeleri onların bulunmadıkları başka önermelerle karşılayarak iddianın doğruluğu ile ilgili bir söz söyleyen ifadeler haline dönüştürmekte ve böylece “gösterim cümleleri”nin ortaya çıkardığı gösterilen arama çabısından felsefeyi kurtarmayı amaçlamaktadır. Yani bir anlamda, ontolojik çağrışımlı ifadeleri doğruluk üzerine ifadelere çevirmektedir.

Bunu yaparken savunduğu ana noktalardan biri, bahsedildiği üzere, gösterim cümlelerinin kendi başına bir “önemi”<sup>53</sup> olmadığıdır. Bu noktadan yola çıkarak Russell teorisini ortaya koyarken, Yerdeğişmezlik Paradoksu konusunda çözümünü şöyle açıklıyor: “Scott bir adamdı” ifadesinde form “x bir adamdı” ve ifadenin konusu “Scott” iken “Waverley'nin yazarı bir adamdı” ifadesinde formun “x bir adamdı” olmadığını, konunun da gerçekte “Waverley'nin yazarı” olmadığını iddia eder (s.488). Bu bakımdan, tasvirleri bazı varlıkları göstermemektedir. Russell'ın örneğiyle, bahsetmiş olduğu gibi Russell'ın ontolojik bağlantıdan kurtulmaya çalışarak bu tasvirleri içeren önermeleri doğruluk üzerine önermelere indirgediğini anımsarsak, “dünyanın güneş etrafında dönmesi”nin doğru, “güneşin dünya etrafında dönmesi”nin yanlış olduğu kabul edilirse, “Dünyanın güneş etrafındaki dönüşü” bir varlığı gösterir iken, “Güneşin dünya etrafındaki dönüşü” bir varlığı göstermez (Russell, 1905, s. 490-491)

Bu anlamda Russell, tezin uğraştığı bir konuya bir çözüm sunmaktadır: Bütün bu varolmayanlar (ve bunların içinde varolması imkansızlar) ile ilgili olduğu düşünülen “Bütün bu gösterim cümleleri hiçbir şeyi göstermemektedir” (On Denoting, s.491). Bu anlamda Meinong'un doğru olarak kabul ettiğini söylediği “Yuvarlak kare yuvarlaktır” ifadesinin “Russell “Sadece ve sadece bir x varlığı –yuvarlak ve karedir ve o varlık yuvarlaktır” olarak

<sup>52</sup> Russell “On Denoting”te böyle bir ad eşleştirmesi yapmamıştır. Tez içeriklerine ve ilgisine göre bu adları uygun bulmaktadır.

<sup>53</sup> “significance”



analizinde – Tasvirler Teorisine göre indirgenmesinde- yanlış bir önerme olarak ortaya çıktığını belirtir<sup>54</sup>.

Bu indirgeme sonucu Russell paradoksları problem olan cümleleri şu şekilde dönüştürerek çözer: Yerdeğiştirmezlik Paradoksu'nda, örnek Russell'a göre IV. George'un Walter Scott'ın Waverley'nin yazarı olup olmadığını bilmesi üzerine olduğundan, "IV. Cü George Scott'un Waverley'nin yazarı olup olmadığını bilmek istiyordu" cümlesinde problem yaratan "Waverley'nin yazarı" gösterimi, cümle "IV. Cü George Waverley'nin bir ve yalnız bir tek kişi tarafından yazılıp yazılmadığını ve bu kişinin de Scott olup olmadığını bilmek istiyordu" şeklinde dönüştüğünde önermede bulunmamakta, bu yüzden değiştokuş-ilkesi ile "Waverley'nin yazarı=Scott" doğru önermesi kullanılarak "IC. George Scott'un Scott olup olmadığını bilmek istiyordu" gibi problemlili bir sonuç çıkmamaktadır (Grünberg, 1963, s. 170). Konusuzluk Paradoksu'nda ise " a vardır" ya da " a yoktur" ifadelerinde "a"nın gösterdiği bir varlık olmamasından dolayı çıktığı düşünülürse ve böyle bir durumda a'nın "halis bir ad" bir nesneyi göstermek zorunda olduğundan dolayı halis bir ad olmaması sebebiyle "tasvir veya bir tasvir-kısaltması" olduğu düşünülürse, benzer bir şekilde "bugünkü Fransa kralı yoktur" ifadesindeki "Fransa kralı" problemlili ifadesi "bugün Fransa'nın bir ve yalnız bir kralı olduğu yanlıştır" şeklinde bir doğruluk belirten önerme haline çevrildiğinde artık bulunmamaktadır, böylece de "önermenin *konusunun* bu terimin gösterdiği nesne olduğu söylenemez" (Grünberg, 1963, s. 171). O halde, önerme varolmayan bir şey hakkında, yani konusuz değildir. Grünberg'e göre bu "Meinong gibi "a"nın karşılığı olabilecek bir "varlığın" uydurulması yoluna gidilmesi gerekmez" (Grünberg, 1963, s. 172)

Bu çözümde göze çarpan problemin ontolojik meseleyi doğruluk ve böylece mantık ve dil problemine dönüştürerek sorunu çözmeye çalışması denebilir. Ancak bunun gerçekleştirilebildiği şüpheli görünmekte, daha çok bu çözümde yapılan ontolojik meseleyi göz ardı etmeye çalışmak gibi görünmektedir. Meseleye Meinongçu bakmaya çalışıldığında, mesele Grünberg'in iddia ettiğinin aksine bir gönderime karşılık bir varlık uydurmak değil, o gönderimi bir yönelim, bilgi nesnesinin sonucu olarak görmek mümkündür. Cartwright, bu tutumun varlıkları kaplayan gizemden kaçmaya çabaladığını ancak bunun bedelinin yeni bir paradoks olduğunu belirtir. Tasvirler Teorisi ile artık çocuklarımıza "Noel Baba yok" diyebileceğimizi sandığımız an çocuklara Noel Baba ile ilgili hiçbir şey söyleyemememiz durumunu eleştirir (Cartwright, 1960, s. 633). Bunun sebebi örneğin, "Noel Baba kırmızı giyinir" ifadesinin Tasvirler Teorisi analizinde yanlış olmasının garipliğidir: Öyle ki "Pegasus'un kanatları var", "Aladdin lambanın ciniyle konuşur" demek isteriz. Cartwright bu

<sup>54</sup> Russell'ın Tasvirler Teorisi'nde ortaya konan mantıksal çözümlerin incelenmesi için Bknz. Grünberg, Bertrand Russell'ın Tasvirler Teorisi. Tez kapsamı dahilinde detaylı teknik tartışmaya girmemektedir.

konuda “Ejderhaların kürkleri yoktur” ifadesinin doğruluğunu yadsımanın “bir mitoloji cahilliği sergilemek” olduğunu belirtirken, “Hamlet’in karısı sarıydı” örneğinin Hamlet’in karısının olmaması sebebiyle doğru olmadığını ifade etmektedir (Cartwright, 1960, s. 637). Kısaca, yine bir örnekle açıklamak gerekirse, Cartwright’ın ortaya koymaya çalıştığı Tasvirler Teorisi’ne karşı vurucu eleştiri, “Şirinler mavi renktedir” ifadesinin “Şirinler tamamen kırmızıdır” ifadesi ile karşılaştırıldığında bilgimiz açısından ikisinin de yanlış çıkmasının absürtlüğüdür.

Ayrıca Tasvirler Teorisi’ndeki dönüşümlerin ne kadar ontolojik meselelerden kurtulduğu tartışmalıdır. Teknik anlamda ilk bakışta Konusuzluk ve Yerdeğiştirmezlik Paradoksu’nu çözdüğünü kabul etmek makul olabilirse de, deneyim içerisinde “bugünkü Fransa kralı yoktur” ifadesindeki “Fransa kralı” problemlili ifadesi “bugün Fransa’nın bir ve yalnız bir kralı olduğu yanlıştır” şeklinde dilsel olarak ortadan kalktığında, deneyimsel olarak ortadan kalkmakta mıdır? Dilsel olarak dahi, bu önermenin doğruluğu, böyle bir kralın olmadığını iddia etmemekte midir? Analiz edilebilir derinliğimizi arttırsak, durmadan bu şekilde tasvirlerle karşılaşmaz mıyız ya da bu karşılaşmamız nerede biter? Örneğin, “bugün Fransa’nın bir ve yalnız bir kralı olduğu yanlıştır”daki olmak bariz bir şekilde varlık ile ilgilidir. Bu ifade Fransa’yı var saymaktadır. Kral diye bir şey olduğunu varsaymaktadır. Bugün, gün, zaman diye bir şeyler olduğunu varsaymaktadır. Bugün Fransa’nın bir ve yalnız bir kralı olduğu/var iddiasını var saymaktadır. Grünberg’in kavramları açıklamasını takip edersek, tekil-terimler üzerine bahsedilmiş ilk iki ilke hep bir “durum ve bağlam”dan (Grünberg, 1963, s. 139) bahsetmektedir. Ancak Russell, öyle görünüyor ki, doğruluk üzerinden ifadeler yargılanırken ayrı ele almadığı anlamları, gösterim ifadeleri söz konusu olduğunda ele almaktadır. Örnekteki cümle ve diğer birçok cümle, büyük bir deneyim ağı içerisinde anlamlıdır. Ancak, örneğin cümlede ‘zaman’ ifadesinin geçmemesi bizi ‘bugün’ ifadesinin zamanla ilgili olduğu fikrinden ve bugün Fransa’nın bir ve yalnız bir kralı olmamasının zamanın yapısı ile ilgili, belki de zaman felsefesinin bir konusu olacak kadar, olduğundan kurtaramamaktadır. En son tahlilde, bütün bu teori, Meinong’un yöneldiğimizi iddia ettiği, tezin farklı olarak deneyimlemek demeyi tercih ettiği<sup>55</sup> gibi bir “bugünkü Fransa Kralı” anlamını ve bu anlamın tasvirten kurtulunmuş, indirgenmiş halde dahi ortaya çıkmasını engelleyememektedir. Bu noktada savunma, zihnimizin alışkanlık içerisinde böyle bir bağ kurduğu olabilir. Ancak tezin iddiası indirgenmiş

<sup>55</sup> Tez Meinong’un yönelim meselesini kendi içinde tartışmaya gerek duymamakla birlikte, yönelim fikrini tezin kapsamında bulunmayan sebepler yüzünden benimsememektedir.

cümlede her bahsedilen varlığın ve o varlıkların her bağlamının deneyim olarak bir sonucunun “Bugünkü Fransa Kralı diye bir şey var ki o var/yok” deneyimini birçok zaman sağladığıdır<sup>56</sup>

Ayrıca eklenmelidir ki bu eleştiriler, “varolması imkansız olan nesnelere”den çok “imkanlı ancak aktüel olmayan” nesnelere üzerinden gelişmektedir.

### 1.1.2 Quine’in Çözümü

Quine çözüm olarak Russell’in tasvirler teorisini kullanmaktadır ancak Russell’den farklı olarak o “varolmanın bağlı bir değişkenin değeri olmak” olduğunu savunmaktadır. Bu anlamda niceleyiciler bir değişken üzerinden varlığı anlatmaktadırlar. Bu fikrin sonucu, bu yapı üzerinden farklı “ontolojik bağlılıklar” ve böylece bir “ontolojik relativizm” savunusu olmaktadır. Bu fikre göre bir ifadeye bir varlık bir bağlı değişkenin değeri olarak bir ontolojide kabul edilir ve ona bağlanır. Bu anlamda bu bağlılıklar üzerinden “Pegasus var” ya da “Pegasus yok” denmektedir; eğer ontolojide tanımlanıyorsa, bağlılık kuruyorsa, vardır, eğer kurmuyorsa yoktur (Quine, *On What There Is*, 2004).

Bu noktada Meinong’un Nesnelere Teorisi’nin olabildiğince geniş dünyası, Nesnelere, yerine ontik zorunluluk ilkesine göre varlık ele alınırsa, Quine’in bahsettiği farklı ontolojilerin, farklı farklı bağlılıkların hepsini yöntemsel olarak kabul etmek mümkün olmaktadır. Bunun amacı farklı ontolojileri anlamamanın en uygun yolu o ontolojileri duygudaşlık kurabilecek kadar var kabul edebilmektir. Bu anlamda Felsefe Tarihi’nde karşılaşılacak herhangi bir felsefi sistem, kültür ya da inanç üzerine çalışırken, o dünyanın varlıkları yöntemsel olarak derhal kabul edilmelidir aksi takdirde bu alanlara içeriden bakabilmek mümkün görünmemektedir.

Ancak bu geniş ontoloji fikri sadece yöntem ile ilgili değildir. Bir yandan ontolojik relativitenin kendisi ‘Her şey vardır’ ilkesine tutunur ve o tüm ontolojilerin varlığını zaten onar. Bu anlamda, Platon’un Sakalı Problemi tam çözülmemiştir ve başka bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

### 1.1.2 Güç İlişkileri ve Ontoloji

Hofweber ontolojinin merkezinde olduğunu iddia ettiği “henüz ontolojik soruları anlamadığımızı” gösterdiğini düşündüğü bir meseleyi ortaya koyuyor: “Ontolojik sorulara cevap vermek ne kadar zordur?” (Hofweber, 2005, s. 257). Hofweber’e göre bu soruya verilecek iki cevap ontolojiye karşı alınan iki tavrı göstermesi açısından önemlidir: “Çok zor”

<sup>56</sup> Elbette bunun her insanda gerçekleşip gerçekleşmediği önemli bir sorundur. Ancak Cartwright’in örnekleri de göstermektedir ki konusu geçen şeyler hakkında bazı bilgilerimiz bulunmaktadır. Basit bir cevap, varolmayan bir şeyin bilgisinin de bulunmayacağıdır. O şeyin ne tarzda varolduğu önemli bir tartışma konusudur.

ve “Sıradan”<sup>57</sup> (Hofweber, 2005, s. 258). Ona göre eğer ontolojik sorulara cevap vermek “çok zor” ise belki Quine’in çözümünün iyi olabileceğini belirtiyor:

[...] genel anlamda Dünyanın en iyi teorisine bakın, filozofların değil bilim insanlarının ürettiği bir teori, ve o teorisinin belli bazı varlıkların varlığını gerektirip gerektirmediğine bir bakın. Eğer gerekiyorsa, bu varlıkların varlığı ile ilgili sorunun cevabı olumludur, eğer gerekmiyorsa, onu olumsuz sayın (Hofweber, 2005, s. 258)

Bu çözüm esasında “işe gelenin” ontolojiye dahil edilirken, ihtiyaç olunmayan dahil edilmediği ifade edilmektedir. Bu şekilde herkesin yararlandığını kabul ettiği yararlanmadığını reddettiği ontolojilerini oluşturması gerektiği belirtiliyorsa da, esasında tezin iddiası şudur ki halihazırda yapılan da zaten budur ancak bu kabul etme, reddetme gibi yapılar yeterince incelenmemiştir.

Ancak eğer Hofweber’in sorusuna cevap çok “sıradan” ise ona göre ontolojik sorulara cevaplar zaten ortada olmalıdır, “hayal edilebilecek en tartışmasız öncüller”den zaten sonuca ulaşmalıdır (Hofweber, 2005, s. 258). Bu noktada Schaffer da aynı şekilde ontolojinin Quine’in ortaya koyduğu şekilde “Nelerin olduğu” sorusu ile ilgileniyorsa cevabın çok sıradan olduğunu belirtir (Schaffer, On What Grounds What, 2009, s. 347). Bu durumla ilgili verdiği örneklerde de bunu göstermeye çalışır. Örneğin; ona göre “Asal sayılar vardır” öncülünden “O halde sayılar vardır” sonucu çıkmaktadır: “O halde sayılar vardır. Hikayenin sonu” (Schaffer, On What Grounds What, 2009, s. 357). Ancak Schaffer, Quine ve Hofweber’in<sup>58</sup> aksine, ontolojinin sorusunun “Neler vardır?” değil Yeni-Aristotelesçi bir tarzda “varlıkların *temel* olup olmadıklarıdır” (Schaffer, On What Grounds What, 2009, s. 347).

Bu noktada dikkat edilirse tezin Quine üzerinden yürüttüğü tartışmadan ortaya çıkan Ontik Zorunluluk ve Ontolojik Zorunluluk, Hofweber’deki “sıradan” ve “çok zor” olmak üzere “Ontolojik sorulara cevap vermek ne kadar zordur?” sorusuna verilen cevaplarla örtüşür gibi görünmektedir. Quine’in da, “Neler vardır?” sorusunun cevabının sıradan olduğunu belirttiği söylenebilir: “Her şey” (Quine, On What There Is, 2004, s. 177). Bu ifade, tezde ontik zorunluluğun ifadesi olarak ele alınmıştı. Oysa Quine’in çözmeye çalıştığı, ontolojik problemi yaratan ise bazı varlıkların varlık ve yokluklarının tartışmalı oluşuydu. Meselenin bu tarafı ise Hofweber’deki “çok zor” cevabını karşılamakta, Quine’in çözümü de farklı “Ontolojik Bağlılık”ları, tezin ontolojik zorunluluk olarak belirttiği varlık-yokluk dayatmalarını, kabul ederek geliştirmişti. Bu açıdan da bakıldığında Hofweber’in tespiti yerindedir: Bir yanda “Bazı önsel felsefi sebepler olmaksızın bu argümanlardan kim şüphelenebilir?” (Hofweber, 2005, s.

<sup>57</sup> Trivial

<sup>58</sup> Hofweber’in ontoloji tanımı Quine’in ontoloji tanımını tekrar eder gibi görünmektedir. Bknz. Hofweber, 2005, s.256

259) denilen “sıradan” ifadelerin karşısında neyin varolup neyin varolmadığının tartışılması üzerinden gelişen derin ontolojik meseleler bulunmaktadır.

Hofweber bu nokta üzerinden konuya yaklaşarak iki ifade tarzı saptamaktadır: “metafiziksel olarak masum ifadeler” ve “bu ifadelerin metafiziksel olarak yüklü karşılıkları” (Hofweber, 2005, s. 262). Onun örneği üzerinden konu aktarılırsa, “Fido bir köpektir” ifadesi metafiziksel olarak masum iken, yani herhangi bir metafiziksel vurgu yapmak amacıyla değil iken, “Fido köpek olma özelliğine sahiptir” ve “Fido’nun köpek olduğu doğrudur” ifadeleri metafiziksel anlamda yüklü olarak ele alınmaktadır; bunun sebebi, “masum ifadeler sadece Fido [...] hakkında konuşurlarken, metafiziksel olarak yüklü karşılıkları, sayılar, önermeler, nitelikler ve doğruluk hakkında konuşur gibi görünmekte” (Hofweber, 2005, s. 262). Bu ifadelerin “doğruluk koşulu bakımından eşdeğer” oldukları apaçık hatta apriori olmasına rağmen bir şekilde farklıdır (Hofweber, 2005, s. 262).

Hofweber bu farkın “odak yapıları”ndan meydana geldiğini söyler. Ona göre, “apaçık bir şekilde” “doğruluk koşulu bakımından eşdeğer” iseler de, sözdizimsel yapılarının farklılıkları ve konuşma dilinde de farklı tonlama yoluyla ifadeler farklı “iletişimsel fonksiyon”lara sahiptirler, “her ne kadar [...] hepsi aynı bilgiyi iletiyorsa da, bunu farklı şekillerde yapmaktadırlar” (Hofweber, 2005, s. 264-265). Bu “vurgu”lardan biri Türkçe’de şöyle örneklendirilebilir: “Fatma ile konuşuyorsun” demek ile Fatma kelimesini ses ile ya da yazı ile vurgulayarak “FATMA ile konuşuyorsun”<sup>59</sup> demek aynı şey değildir, ikincisinde özellikle konuşulan kişinin Fatma olduğu vurgulanmıştır. Belirli bir içerik içerisinde, denilebilir ki belki ikinci cümlede uyarma amacıyla “Dikkat et, Fatma ile konuşuyorsun” deniliyor olabilir ya da şaşkınlık içerisinde “Yaa, Fatma ile mi konuşuyorsun” gibi bir anlama da sahip olabilir. Bu da başka bir bilginin aktarıldığını ifade eder gibi görünmektedir. Bu anlamda Hofweber’e yöneltebilecek erken bir eleştiri, aynı bilginin aktarılıp aktarılmadığıdır; onun dediğinin aksine yalnızca bilginin iletilme yolu değil, bilginin kendisi de farklı görünmektedir. Ancak Hofweber de içeriği bağlı anlam üzerinde durmaktadır ve bu “odak etkisi”nin “belirli bir bilgiyi iletmenin yanında” ortaya çıktığını belirtmektedir (Hofweber, 2005, s. 267).

Hofweber niceleyicilerde de ikili bir yapının görüldüğünü belirtir, onların iki rolü ve buna bağlı olarak ontolojik meselelerde iki farklı oluma olduğunu belirtir. Hofweber’in örnekleri Türkçe’ye çevrilerek aktarılırsa, “Kafama bir şey düştü” ifadesi “gerçekten dışarıda kafama düşmüş olan bir nesne varsa doğrudur” demek ve bu tarz okumaya “dışsal okuma ya alan şartları okuması” demektir (Hofweber, 2005, s. 271). Ancak, yine Hofweber’in örneğini takip edersek, “Fred” adlı bir kişi hakkında bir şey söylemek isteniyorsa ve onun “Nixon’a çok

<sup>59</sup> Hofweber’de (2005, s.264) bu durumu büyük harfler ile belirterek aktarmıştır. Ayrıca başka bir örnek olarak da internet jargonunda tüm kelimeleri büyük harfle yazmak haykırmak, bağırarak anlamalarına gelmektedir.

hayran olduğu” bilgisi elimizde iken unutulmuşsa ancak “yine de yararlı olan” “bu kişiye birçok Cumhuriyetçi’nin çok hayran olduğu bilgisine hala sahipsek”, o halde “Fred birine<sup>60</sup> çok hayrandır ve bu kişiye aynı zamanda birçok Cumhuriyetçi de çok hayrandır” ifadesinde ise niceleyici kime hayran olunduğu önemli olmaksızın yine de Fred ile ilgili bilgi aktarabilmektedir ve Hofweber’a göre bu kişinin gerçekliği, varlığı önemli değildir (Hofweber, 2005, s. 272). Bunu da aynı örneğe Sherlock Holmes’ü yerleştirerek yapmaktadır: “Fred birine çok hayrandır ve bu kişiye aynı zamanda birçok detektif de hayrandır” denebilmektedir (Hofweber, 2005, s. 272). Quine da ve kısmen Russell da dahil olmak üzere, bu ayrımı gizli ya da açık bir şekilde barındırarak, ontolojik olarak masum ifadeler ile ontolojik olarak yüklü ifadeler üzerinden problemi çözmeye çalışıyorlar gibi görünüyor. Mesele ise örneğin, bir kurgu kahramanı olarak ifade edilen şeyin, diyelim ki “Sherlock Holmes”un, varolduğunun söylenmesinin ve onun özelliklerinden bahsedilmesinin sıradan ve ontolojik olarak masum olduğunu, bu ifadelerin ontolojik olarak Sherlock Holmes diye bir varlığın gerçekten olduğu anlamına gelmediğini savunuyorlar. Oysa Meinong üzerinden aktüel önyargılı bu anlayış tezde eleştirilmişti. Hofweber’in bu örnekle göstermek istediği şey ise niceleyicinin burada farklı bir rolde, bir “yer tutucu” olarak görev yapıyor olmasıdır (Hofweber, 2005, s. 272). Amaç bura da Fred ile ilgili bir şey söylemek gibi görünmektedir. Hofweber bu okumaya “çıkarımsal rol okuma ya da içsel okuma” demektedir ve basit dillerde bu iki okuma aynı sonuca çıkarken doğal dillerde bu iki okumanın ayrı olduğunu belirtmektedir (Hofweber, 2005, s. 273).

Bu noktada Hofweber niceleyicilerin içsel okumalarda sırada sonuçlara dışsal okumalarda ise metafiziksel olarak yüklü sonuçlara ulaşacağını belirtmektedir ve ona göre “sıradan argümanların işaret ettiği şeyler ontolojide cevaplanmasını istediğimiz soruları cevaplamamaktadır” (Hofweber, 2005, s. 275). Özetle, biz günlük yaşamımız içerisinde varlık ve yokluk içeren ifadelerimizde sözü geçen varlıklara her zaman, Quine’in deyimiyle, ontolojik olarak bağlı değiliz. Örneğin, bu fikre göre, bir kişinin sıradan bir şekilde hayaletlerden bahsedışı hayaletleri ontolojisinde barındırdığı anlamına gelmemektedir. Bu anlamda Quine “Pegasus yok” derken tezde iddia edildiğinin aksine “Pegasus diye bir şey var ki o yok” demiyor gibi görünmektedir. Bu fikir tez için birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle Quine’in niceleyicileri aynı almasını eleştirmektedir: “Nicelenmiş ifadelerin bazen ontolojik bağlılıkları kendileriyle birlikte getirdikleri doğrudur ama bunu her zaman mı yapmaktadırlar?” (Hofweber, 2005, s. 276). Hofweber bu konuda Carnap’ı izlediğini ancak dışsal sorular ve böylelikle metafiziğin anlamsız oluşu iddiasında Carnap’a katılmadığını ve Quine’la birlikte “ontolojinin anlamlı bir disiplin olduğunu” savunduğunu söylemektedir (Hofweber, 2005, s. 276-277).

<sup>60</sup> İngilizcesinde “There is someone Fred admires very much and that person is also admired by many Republicans. Who is that, again?” şeklindedir.

Hofweber'in ifadesine göre, Carnap için "Sayılar var mıdır?", "Maddi nesnelere var mıdır?" gibi soruların cevabı "sıradan olumlayıcı cevaplar"dır ancak metafizikçiler "Sayılar *gerçekten* var mıdır?" diye sormaktadırlar ve bu da Carnap'a göre farklı ancak anlamsızdır çünkü bu ifadeler bir "çerçeve" içerisinde sıradandır ve "sahip oldukları tek anlam çerçeveye içseldir"; o halde "çerçevenin, gerçekliği doğru bir şekilde yansıtmayı yansıtmadığı ile ilgili" "dışsal soru"lar soran metafizikçiler, sadece içeriden anlaşılır bir şeye dışarıdan bakarak anlamsız sorular sormaktadırlar (Hofweber, 2005, s. 276).

Bu aşamada Hofweber'in Quine'ı desteklediği ve eleştirdiği noktaların tartışması yanında tez için önemli bazı çıkarımlar yapılabilir. Öncelikle, Hofweber'in metafizik olarak yüklü dediği ifadelerin ontolojik meseleleri vurguladığı konusuna tez de katılmakta, ancak bu ifadelerin yalnızca doğrudan ontolojik meseleler üzerine ya da daha çok ontolojik meseleler hakkında olduğunu düşünmektedir: Teze göre hiçbir ifade, Hofweber'in deyişiyle, "ontolojik olarak masum" değildir, "suçlu" da değildir; her ifade ontolojik olarak yüküldür. Sıradan hayat ile felsefi hayat, pratik ile teorik arasında uzun süredir tartışma konusu olan ayrımların bir yansıması gibi görünen bu fikir, hayatı ve onun zorunlu ontik ve ontolojik yapısını yadsıtmakta gibi görünmektedir. Hofweber bu görüşe "dışsalcılık"<sup>61</sup> demektedir, dışsalcılığa göre "sıradan günlük iletişimdeki niceleyiciler nitelikler üzerinde dışsal niceliyicidirler ve bu yüzden bir varlıklar alanı (domain) hakkındadırlar" (Hofweber, 2005, s. 279). Tez ise hem içsel hem dışsal bir okumayı öngörmektedir, hatta bir bakıma bu zorunludur. İki okuma illa ki birbirine karşı değildir yalnızca belki uygun duruma göre bir okuma tarzında daha fazla verilebilir. Ancak içsel olarak ifade edilen okumanın "sıradan"ında da Carnap meselesinde tartışıldığı üzere bir "çerçeve" bulunmaktadır ve ifadeler bu "çerçeveler" içerisinde anlamlıdır. Ancak "çerçeveler"nin kendisi de anlaşılmalıdır ve hatta bu "çerçeve"nin içindekileri anlamak için gereklidir. Bu anlamda, bir X çerçevesinin sıradan ifadesi bir y çerçevesinin sıradan ifadesine benzemez çünkü ya farklı ontolojiler olarak farklı varlıkları barındırmaktadırlar ya da bu ontolojileri içermektedirler. Bir Antik Yunanlı'nın "Toprağa tohum ekтім" sıradan ifadesi ile bu dönemin bir insanının "Toprağa tohum ekтім" ifadesi muhtemelen çoğu zaman aynı değildir; Antik Yunanlı<sup>62</sup> "sıradan" yaşamında Toprak Ana Gaia'ya tohum ekmektedir, onun günlük deneyimi budur, bu dönemin insanı ise belki bunu Modern Biyoloji Bilimi bakış açısından, çerçevesinden, "ontolojisinden" "sıradan" bir şekilde söylemektedir. Bu anlamda, sıradan ifadeler de, belirli bir ontoloji içerisinde gerçekleşirler. Bu anlamları yakalamak için

<sup>61</sup> Ancak Hofweber'in dışsalcılık (externalism) ile ilgili fikirleri tanımını aşmakta ve tez her ne kadar bu tanıma uysa da Hofweber'in bu görüş ile ilgili diğer uygun gördüğü fikirlere uymamaktadır. Bu konuda daha derin bir tartışma tezin kapsamı dahilinde görülmektedir.

<sup>62</sup> Tez bunu bir örnek olarak vermektedir. İlla ki her Antik Yunan döneminde yaşayan ya da bu zaman aralığının her döneminde böyle bir deneyim olduğu iddia edilmemektedir.

tezin ikinci bölümünde tarih okumalarında duygudaşlığın gereği savunulmaktadır. Ancak aynı zamanda, gündelik ya da değil, her zaman ontolojik zorunluluklarla karşılaşıldığı hatırlanmalıdır.

Ancak bu şekilde yorumlar isek, Hofweber'in ifadesi de dönüşmüş oluyor: Tez bu farklı ifadeler arasındaki farkı nasıl kabul ediyor? Hofweber'in fikrinin dönüştürülmesi şu şekilde esin kaynağı olmaktadır: Eğer her şey ontolojik olarak yüklü ise ve ancak farklı ontolojik vurgular yapıyorsa, yani Hofweber'in "odak yapıları" kabul ediliyorsa, bu "odak yapıları" ne iş yapmaktadır? Bu farklı ontolojik vurgular niye yapılmaktadır? Her ifade belirli bir anlam ağında bazı varlıkların varlığını ifade etmektedir. Ancak bazı ifadelerde bu vurgu gizli ya da değil daha fazla ya da daha az oluyor gibi görünmektedir. Örneğin; "Sayılar vardır" ifadesi, diyelim ki, sıradan bir tarzda sayıların varlığını zaten ifade ediyorsa niye bunu vurgulamak gerektir? Bu noktada, Hofweber'in okuma tarzı ve zaman zaman açıklamaları için kullandığı alan (domain) kavramı teze bir destekleyici, bir ilham kaynağı olmuştur. Alan (domain) kavramının vurgusu Türkçe'deki alan ifadesinden farklı olarak hakim olmak, tahakküm kurmak ile ilgilidir. Bu anlamdan ve "vurgu", "odak" gibi diğer ifadelerden de anlaşılabilceği üzere, varlıkların ilişkileri güç ilişkileri olarak anlaşılabilir. Her varlık iddiası kendini ispatlamak için bir güç uygular gibi görünmektedir. Örneğin; ister "sıradan" bir şekilde İdealar günlük rutinin bir parçası olsun, ister İdealar vardır diye haykırılsın ve bütün bir sistem, kurumlar İdealara göre oluşturulmuş olsun, ister yok sayılsın, bastırılsın; her bir farklı iddianın İdeaların ontolojik statüsü ile ilgili bir güç alakaları, bir domain, içerisinde bir gücü varmış gibi görünmektedir. Her varlık, her varlığın ifadeleri olan varlıklar – ki bunlar kabul edilen geniş ontoloji içerisinde kelimeler, tonlama vurguları da olabilir- varlıklarını dayatmak, muhafaza edebilmek için bir kuvvet uygulamakta ve birbirleriyle ilişkileri içerisinde belirli ontolojik statülere sahip olmaktadır. Örneğin, "Pegasus yok" diyen Quine'ın amacı Pegasus varlığını ontolojisinden çıkarmak ya da ona düşük bir ontolojik statü atfederek etkisini azaltmak ya da ondan bu şekilde düşük statüsünde yararlanmaktır. Ancak Pegasus neye göre bir ontolojide kabul ya da ret görmektedir? Kendisi belirli bir ontolojide, belirli bulundurduğu güç ilişkileri ile başka varlıkları ya da özel olarak ontolojileri tehdit etme ya da destek verme içerisinde. Bu yüzden, mesela Modern Bilim anlayışı ile gelişmiş ve yetişmiş bir insan, kendi ontolojisini destekler yani onun başka ontolojiler ile alakasında adeta onu tutar şekilde olmadığı sürece "Pegasus"u kabul etmeye ilgisizdir ancak daha da ötesi, Pegasus'un zaten halihazırda kişinin sahip olduğu bir ontolojik yapıda bulunmaktadır –yoksa olmazdı- ancak bu ontolojik yapı ya da yapıların Modern Bilim'i tehdit ettiği düşünülürse, o zaman kişi Pegasus'u elinden geldiğince reddetme, onu "meşru" kılmama tavrındadır ve onun bir "Truva Atı" gibi sistemine girmemesi için, yani aslında "varolmaması için" ya da ontolojik statüsünün düşük - "Hayali, Masal, Uydurma,



Hezeyan” – olması için tehdit edildiği ölçüde elinden geleni yapacaktır. Bu anlamda varlıklar arasındaki güç ilişkilerini ontolojileri oluşturmaktadır; varlığın ve yokluğun ve ne kadar var olup ne kadar yok olduğunun ölçüsü bu güç ilişkilerindedir. Hofweber’in bir yandan dolaylı yoldan gösterdiği çok önemli bir sonuç budur. Özetle; tez her ifadenin aynı olmadığı, bazı ifadelerin varlıkla alakalı özel ifadelerde bulunduğu konusunda Hofweber’e katılırken, metafiziksel olarak masum ifadeler olduğunu reddederek her ifadenin varlık meselesi ile ilgili olarak yüklü olduğunu ifade etti. Ancak bu noktada Hofweber’in kabul edilmiş bulunan ifadeler arasındaki farkın hesabının verilmesi gerekiyordu. Bu ifadelerin amacının ontolojik statü belirlemek olduğu, diyelim ki bahsi geçen varlık ve bahseden insan varlığı dahil, her varlığın varlığını bir güç mücadelesi içerisinde gerçekleştirdiği belirtildi. Daha da kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse: Ontoloji varlıklar arasındaki güç ilişkileri ağıdır ve varlıklar arası güç ilişkileri onların var olup olmamalarını, ne tarz var olup ne tarz var olmadıklarını belirler. Bu şekilde de ontolojik zorunluluk ilişkisi, varlıkların kendilerini dayatma ilişkileri içerisinde anlaşılır: Bir ontoloji kendi varlık düzenini dayatır çünkü kendisi de bir varlıktır, başka varlıklarla güç ilişkileri içerisinde; onun varlıkları da o ontoloji içerisinde belirli bir tarzda güç ilişkilerindedirler, işte zaten bu güç ilişkisinin tarzı ontolojilerinin temel belirlenimidir.

#### 1.1.4 Schaffer’in Ontoloji Görüşü

Schaffer’da bu yeni bakışın kısa ama bahsi geçmesi önemli bir aşamasını oluşturacak temel bir fikir bulunmaktadır. Önceden de belirtildiği üzere Schaffer, Quine’in “Her şey vardır” ifadesine ve bu ifadenin çok bariz olduğuna katılmakta ancak ontolojinin sorusunun “Neler vardır?” olmadığını düşünmektedir. Aslında bu şekilde Hofweber’daki “sıradan” ve “çok zor” meselesine de farklı bir şekilde yaklaştığı düşünülebilir: Schaffer’in tavrı daha çok “sıradan”ın temel ontolojik meseleler olmadığıdır. Yeni-Aristotelesçi bir tavırla ontolojinin asıl sorusunun<sup>63</sup> “Neyin temel olup olmadığı” olduğunu belirtiyor (Schaffer, *On What Grounds What*, 2009, s. 347).

Bu hamle varolanlar ve varolmayanlar meselesinin dışında, varolanlar arasında neyin temel olduğu ve ne kadar temel olduğu sorusunu ortaya çıkarmakta ve böylece birçok ontolojide katmanlı bir “hierarchy” yapısı ortaya çıkmaktadır. Bu birçok zaman, en temelde olanın, asıl varolan olduğu, daha çok var olduğu, mükemmele, mutlağa, daha yakın olduğu ya da mükemmel, mutlak olduğu şeklinde yorumlanmış olsa da bu illa ki zorunlu değildir ancak önemlidir. Ancak her ontolojik sistem, kendini muhafaza edecek ise, bu temel yapıları üzerine kuruludur ve onları da muhafaza edecek şekilde varlıkları örgütlemektedir. Yani biri diğerinden

<sup>63</sup> Schaffer’in ontolojisinin detaylı açıklaması tezin kapsamında değildir.

varlık açısından üstün değilse dahi, varlığını koruma açısından üstün bulunmaktadır çünkü bulunduğu anlam dünyası onun etrafında onu koruyacak ve destekleyecek şekilde örgütlenmiştir. Bu da güç ilişkilerinin ontolojideki derinliğini tekrar, farklı bir yönden, ortaya koymaktadır.

## 1.2 Varlığın Belirlenimi Problemi

Her varlığın bazı belirlenimleri, sınırları, kendine has özellikleri, farkı olmasının zorunlu olduğu düşünülebilir. Quine bu ilkeyi “Ontological Relativity” makalesinde “Bir şeyin ne olduğunu diğer şeylerden nasıl ayırdığını bilmeden bilemeyiz” (Quine, Ontological Relativity, 1969, s. 55) şeklinde ifade eder. Ancak sıra ‘varlık’ konusunda böyle bir farkı kesin ve eksiksiz bir şekilde tespit etme noktasına gelince sıkıntı ile karşılaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, ister genel anlamda, ister bir kavram olarak, ister tüm varlıkların toplamı, ister tüm varlıkların toplamının parçalarını aşan bütünü ya da başka bir şey olsun, varlığın ya da -bazı kullanımlarında- Varlığın belirlenimlerinin, sınırlarının ve kendine has özelliklerinin ne olduğu, yani ‘varlığın varlığı’ büyük bir problemdir.

Bu problem birinci problemden bağımsız olmadığı gibi aslında birçok anlamda iç içedir. Öncelikle varolmayan ifadesinin ve varolmayanlar olarak ifade edilen şeylerin hangi varlıklara denk düştüğü problemi ile beraber, ‘varlık’ ifadesinin neye denk düştüğü, ne ile gösterim alakası kurduğu ya da kurup kuramadığı da problemlidir.

İkinci olarak, birinci problemle de bağlantılı bir şekilde, varlığın bir varlığa denk düşmemesi ya da belirlenememesi durumunda tüm bu tartışmaların anlamlılığı tartışmalıdır çünkü varlığın ne olduğu ya da ne olmadığı tam olarak söylenememektedir. Bu da tüm varlıkları, tartışmasız ya da tartışmalı hepsini, bir anlamsızlığa ya da anlamda belirsizliğe sürüklemektedir. Örneğin, “Masa vardır” konusunda tüm dünya hem fikir dahi olsa, “var olmak” ifadesi anlamsız ya da anlamı belirsiz ise, bu noktada “masa”da anlamsız ve anlamı belirsiz olur.

Son olarak, bu bölümün başında bahsedilen fark, sınır, belirlenim meselesi üzerine düşünüldüğünde, varlık bir varlık olarak sınırını çekebilmek için onun gibi olmayan, ondan farklı “varolmayan”a ihtiyaç duyuyor gibidir. Ancak bu durumda da, hem “varolmayan”ın hesabı verilemiyor, hem de varlık kendinden farklı olanı karşısına koyamayarak kendinin hesabını veremiyor gibi görünmektedir.

Bu mesele, Platon’un Sakalı tartışmasındaki tartışılan ve açıklanan meselelerle ilgisinde bu bölümde bahsedilen üç problem ile birlikte düşünüldüğünde, bu konunun daha geniş çapta tartışılması tezin kapsamında değildir. Bu meselenin önemsizliğinden ya da daha az önemli oluşundan değil, kısaca üç sebeptendir. Birinci olarak, Varlığın Belirlenimi Problemini ortaya koymak nazaran basit ancak bu problemin kendisi kapsamlıdır ve derindir. İkincisi, dördüncü

bölümde Antik Yunan Felsefesi incelenirken bu incelemenin içerisinde bu mesele tartışılmaktadır ve bu tartışmalara bu bölümde girmek uygun görünmemektedir. Son olarak, bahsedildiği üzere, ortaya konulan problemin üç şekilde dile getirilişi Platon'un Sakalı Problemi tartışılırken değinilen meselelerle birlikte düşünüldüğünde tekrar bir açıklamaya gerek duymamaktadır.

### 1.3 Bir Çözüm Önerisi: Yeni Bir Ontoloji Fikri

Quine'a göre "Bir varlık olarak kabul edilmek, saf ve basit bir şekilde, bir değişkenin değeri olmaktır" (Quine, On What There Is, 2004, s. 187). Bu anlamda farklı bağlı değişkenleri içeren yapılar farklı ontolojileri oluşturur, ontolojilerin varlığı kısmen bu belirli değişkenlere bağlılıklar üzerinden açıklanabilir. Ancak eksik kalan konu, bu farklı farklı varlıkların birbirleriyle ilişki tarzının nasıl belirlendiği, bu ilişki varlıklarının ontolojiyi nasıl belirlediği idi. Bu noktada da Schaffer'ın, belirtilmiş bulunduğu üzere, ontolojinin, Neo-Aristotelesçi bir şekilde, asıl sorusunun "Neyin temel olduğu" olduğunu belirterek, Hofweber'in kullandığı "domain" kavramını ile birlikte, tezin ontolojinin birçok zaman hiyerarşik oluşuna vurgu yaparak, varlıklar arasındaki alakaları güç ilişkileri olarak incelemek konusunda bir adım atmasını sağladı.

Quine, "On What There Is" makalesinde, hangi ontolojinin benimseneceği ölçütü konusunda oldukça kararsız kalmıştı. Tez, burada ortaya çıkan bir "Ontolojik Relativite"den bahsetmişti. Ancak tezin fikri birçok farklı ontoloji ile duygudaşlık bağı kurmak amacıyla ve "Her şey vardır" ontik zorunluluğuna uygun bir ontolojik yapı arzusuyla böyle bir ölçütün olmaması ve en azından olabildiğince böyle bir ölçüt getirilmemesidir. Bu noktada Meinong'tan esinlenerek ve Quine'ın "exist" kelimesi üzerine eleştirinin Meinong üzerinde kullanarak, olabildiğince geniş bir Varlık/Varlıklar Teorisi ile başlanması gerektiği savunulmaktadır. Bu noktada, Ontik Zorunluluk İlkesi karşılanmakta gibi görünmekte, ancak bazı şeylerin var bazı şeylerin yok oluşu, yani Ontolojik Zorunluluk sıkıntılı gibi görünmektedir. İşte bu noktada, yine Meinong'un, yalnızca aktüel olanın varlık olarak alındığı eleştirisini göz önünde bulundurmak gerekir: Meinong bu aktüelin tahakkümü meselesini tespit etmiş ancak aktüel-potansiyel-imbansız meselesine Nesnel Teorisi'ndeki sınıflandırması göz önünde bulundurulursa fazla takılmış gibi görünmektedir. Oysa tahakküm ve aktüel kavramları içiçedir: Potansiyel ifadesi aslında etkinlik içerisinde bulunan başka kuvvetleri ontolojiden itelemeye ya da /ve de ikinci bir sınıf ontolojik statüye mahkum etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple tez, aktif-pasif, aktüel-potansiyel ayrımlarının verimsiz ayrımlar ve kavramlar olduğunu belirterek varolmanın her tarzıyla etkinlik halinde bulunma olduğunu varsayar ve varlıklara arasındaki kuvvet ilişkilerine odaklanır. Bu anlamda tezin benimsediği ontoloji

içerisinde her varlık etkinlik halindedir ve her şey vardır. “Bu ne tarz bir etkinliktir?” sorusu sorulduğunda incelemeden çıkan sonucu cevap olarak verilmektedir: Kuvvet uygulama ve kuvvete maruz kalmadır.

Meinong’un gösterdiği aktüelin varlığına dair önyargı, onu eleştirerek aktüel-potansiyel ayrımını da kabul etmeme şekline dönüştü. Tartışmanın bu noktasında Ontik Zorunluluk kurtarıldıysa da Ontolojik Zorunluluk, farklı varlıkların varlığı ve yokluğu meselesi daha açıklanamamaktaydı. Ancak bu mesele üzerinden, aktüele “Var!” deyip potansiyele “Yok!” dendiğini gözlemledik. Öyle ki, onları kabaca biraz inceleysek, mesela bir ağaç, yer kaplamakta ve zaman geçirmekte gibi görünmekte ve o yeri ve zamanda varolmaktadır. Ancak ilginç olan, ağaç, bu belirli zamanda, benim arabamın o yerde olmasına izin vermemekte, onun etkisine tepki vermektedir. Ancak yine ilginç olan, kuşlar ve böcekler kısmen ağacın içinde yaşayıp belirli bir zamanda onun mekanından kısmen yararlanabilmekteler. Öyle görünüyor ki, her şey her şey ile belirli bir ilişki içerisinde ve tezin iddiası bu ilişkinin kuvvet ilişkisi olduğudur.

Her kuvvet ilişkisi bir “alan” (domain) oluşturur. Varlıkların belirlenimleri belirli varlıklar ya da varlıklar üzerinden onlara bağlı olarak kuvvet ilişkileri sonucunda şekillenir, bu kısmen genel anlamda varlıkların bir alanında bazı varlık ya da varlıklar odaklı olduklarını söylemektir. Bunlara “güç odakları” denilebilir. Alanlar da varlıklar olarak aynı bu tarz ilişkiler içerisindedirler: Alanlar kendi içerisindeki varlıklarla ve başka farklı farklı varlık ve alanlarla ilişki içerisindedirler. Dahası, atomik bazı varlıklar savunulmuyorsa, her varlık, bir kuvvet olarak bir kuvvet ilişkisidir ve bir domain olarak ele alınabilir.

Bu anlamda düşününce, her şey vardır ve her şey bir kuvvettir ancak her şey bir “alan için”, bir güç ilişkisi için ve içerisinde, bulunmayabilir. Yani bir anlamda, her şeyin bir alanda olması meşru değildir, bazı varlıklar belirli güç ilişkilerine dahil edilmemektedir. Ancak farklı varlıklar arasında bir şekilde her zaman bağlantı olması zorunlu ise – ki zorunlu gibi görünüyor aksi takdirde hiç bağlantının olmadığı varlık bilinemezdi- her şeyin birbiri ile ilişkisi içerisinde belirli bir tarzda belirli bir şekilde ve belirli bir noktada her varlığın tanınmak zorunda olması domain içerisinde tanınmak zorunda olduğu anlamında gelmez.

İşte bu şekilde, ontoloji de bir domain olduğu düşünüldüğünde, ontolojinin söylediği basit anlamda Quine’in dediği gibi neyin olup neyin varolmadığıdır. Varolanlar bir domain olarak ontolojinin kabul ettikleri, varolmayanlar da kabul etmedikleridir. Bu açıdan, “Ontolojik Zorunluluk” da kurtulmuş gibi görünmektedir: Bir ontolojinin kendi güç ilişkileri içerisinde bir varlığı yok sayması, o varlığın o güç ilişkileri içerisinde bulunmadığı ile ilgili bir ifadedir ve bu güç ilişkileri içerisinde anlamlıdır. Yani örneğin Pegasus’a inanan bir insanın Pegasus’un varlığını Pegasus’a inanmayan insanlara kabul ettirme çabası o güç ilişkileri içerisinde meşru

kılınma çabasıdır. Ancak Pegasus'un genel anlamda varlığı başka bir meseledir: Bu anlamda her şey vardır. Fakat Pegasus'u kabul etmek istemeyenlerin rahatsız olduğu şey, bu genel anlamın kullanılarak o belirli güç ilişkileri içerisinde de Pegasus'un kabul ettirilmesi ile ilgilidir. Özetle, aslında Pegasus'un kabul edilmesi, onun varlığı meselesi ile pek de ilgili değildir, onun meşru bulunmaması ile ilgilidir.

Bu anlamda, yeni bir ontoloji ile karşı karşıyayız. Bu ontolojiye göre, her varlık etkinlik halindedir ve bu etkinlik politiktir: Her varlık uyuşma, çatışma, pazarlık gibi alakalar kurar ve her varlık bir güç ilişkisidir ve bir güç ilişkisindedir. Bu ontolojiye bu sebepten dolayı Ontopolitika demektedir. Ontopolitika'nın, diğer iki ontoloji örneğinin sorusuna karşı esas sorusu, "Nelerin nelere nasıl tahakküm ettiği ve nasıl tahakküme uğradığı" sorusudur. Bu soruyla bağlantılı olarak herhangi bir analiz konusunda hep "Temel Kuvvetler nelerdir?" sorusunu sormaktadır. Klasik ontoloji bu soruları pek sormaz çünkü güç ilişkilerinin açığa çıkışı muhafaza edilmeye çalışan için tehlikelidir. Varlıklar ilişkilerinde kendilerini mutlak hakim olarak kurarlar, olabirliklerden konuşurken bile kesinliğe mahkumiyet vardır: "Pegasus olabilir" ifadesi Pegasus'un olabirliğinin kesinliğidir (olmasının değil), "Pegasus olamaz" ifadesi Pegasus'un imkansızlığının kesinliğidir. 'Var!' ve 'Yok!' ifadeleri mutlak gerçeklik olarak kendilerini kurarlar, öyle ki bu tarzda her ifade, form olarak kesin emir gibidir.

Ontopolitika düşüncesinde her varlık bir kuvvettir ve bu anlamda totolojik olarak her varlığın kendi doğrultusunda olan bir kuvvet olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle her varlığın, zorunlu olarak, kendini muhafaza etmek yönünde bir kuvvet uyguladığından bahsedilebilir. Bunun aksini savunmak problemlidir, çünkü bir varlık başka bir varlık şeklinde kuvvet uygulaysaydı, o zaman o varlık olurdu. Her varlık – farklı olma zorunluluğundan ötürü kendine has bir etkinlik içerisinde, daha doğrusu varlık bu etkinliktir. O, bu etkinliği mantıksal olarak bırakamaz, çünkü bıraksaydı başka bir varlık olurdu. Kısaca her varlık kendisidir ve kendisi olmak zorundadır, şöyle de söylenebilir: Her varlık kendini yapar/eder.

İşte bu farklı kuvvetlerin, yapıp etmelerin ortaklıkları, uyuşmaları ve çatışmaları gibi kuvvet ilişkilerinin incelenmesine Ontopolitika denmektedir. Ancak Ontopolitika her ilişkiyi analiz konusu yapabilir. Örneğin, bir bardağın masa üzerinde duruşu üzerine de ontopolitik inceleme yapılabilir. Ancak Ontopolitikanın analiz konusu olarak ontolojiyi, ve bu yüzden ontolojinin varlıklarıyla, diğer varlıklarla ve ontolojiler arası ilişkileri inceleyen alanına Ontolojik-Politika denmesi uygun görülmüştür. Ontolojik-Politika Ontopolitik görüşün en temel ve ilk disiplini gibi görülmektedir, Ontopolitika'nın temel kuvveti denilebilir.

Gelecek bölüm ve basit anlamda yöntem şu şekilde özetlenebilir: Olabildiğince geniş bir varlık alanı kabul ederek hem "Her şey vardır" ilkesini sağladık, hem de tezin gelecek bölümünde incelenecek olan, felsefe tarihi vizyonunu geliştirmek amacıyla gerekli olduğu

düşünülen, analiz konusu olan, her ne ise onunla duygudaşlık<sup>64</sup> alakası kurmak için bu şekilde geniş bir alanın avantajından metodik olarak da yararlandık. Diğer bir deyişle, olabildiğince geniş bir kabul ağıyla başlayarak, analiz konusu olabilecek her varlığa hazırlıklı olmak amacını güttük. İşte bu şekilde ikinci aşamada, analiz konusu olan ontolojik yapının ifadelerinin kabul edilmesi gerektiğini ve deneyimi içerisinden anlaşılması gerektiğini savunduk, ancak yine birinci aşamadaki genişlemeden yararlanıp başka ontolojiler ve varlıklarla ilişkilerini de sorgulayabildik. Üçüncü aşamada mümkün olduğu kadar bunu kendi ontolojimizle de yapmamız gerektiğini, yapılması güçse de bu kuvvetler ilişkisinde analizcinin de kendi kuvvet oyununu oynadığını bildiğimizi söylemekteyiz ve bunun içerisinden bütün bir kuvvetler ilişkisini incelemeye çalışmaktayız.

Ancak mümkündür ki hala Ontopolitika ve Ontolojik-Politika ve Ontolojik-Politika'nın bir yöntem olarak ifadesi yeterli olmayabilir. Bu sebeple ikinci bölümde bu kavramlar ve yöntem detaylandırılmaya çalışılmaktadır.

---

<sup>64</sup> Aslında burada duygudaşlık da “sympathy” kavramının yetersiz bir çevirisidir. Bir ontolojiyle duygudaşlık kurmak anlamsız gelebilir ancak duygudaşlık empati kavramını da barındıran, o deneyimin olabildiğince yaşanması olarak tasarlanmaktadır. Bu konuda esin kaynağım Adam Smith'in *Theory of Moral Sentiments* eserindeki duygudaşlık kavramıdır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ONTOPOLİTİKA VE ONTOLOJİK-POLİTİKA NEDİR? ONTOLOJİK-POLİTİK BİR FELSEFE TARİHİ OKUMASI NASIL YAPILABİLİR?

#### 2.1 Ontopolitika ve Ontolojik-Politika Meselesine Giriş

Ontolojik-Politikanın en temel özelliği ontopolitik<sup>65</sup> tavrıdır. Onu ontopolitik bir disiplin olarak ortaya koymak, tarzını, amaçlarını ve kapsamını anlamak için önce ontolojik-politikanın ontopolitikanın bir alt disiplini olarak anlaşılması zorunludur. Ancak bunu gerçekleştirmek için de Ontopolitika'nın ne olduğunu ortaya koymak gereklidir. Bu soruya cevap verilirken de iki yol izlenecektir: İlk önce Ontopolitika kavram olarak tartışılacak, sonra literatürde Ontopolitika gibi yeni bir kavramının ne olduğu ve bu kullanımların tez ile ilgisi tartışılacaktır.

Ontopolitika, felsefeye benzer bir tarzda, açıklanış sürecinde birçok temel felsefi problemle uğraşmayı gerektirmektedir. Bu durum birçok zaman onun ne olduğunu, nasıl bir disiplin, uygulama, eylem ve tavır olduğunu anlatma ve anlamada da güçlükler oluşmasına sebebiyet verebilir. Her ne kadar herhangi bir kavram üzerine tek başına etimolojik bir inceleme kavramın tarihselliği, kullanıldığı içerik ve en son tahlilde anlamı konusunda yetersiz kalıyor ve Ontopolitika gibi başka birçok kavrama kıyasla yeni oluşturulmuş bu kavrama bu şekilde yaklaşmanın tehlikeleri göz önünde bulunduruluyorsa da, detaylı bir inceleme öncesinde bir başlangıç noktası oluşturmak amacıyla bir yardımcı olarak etimolojik bir inceleme faydalı olabilir. Bu anlamda 'Felsefe'ye sadece etimolojik açıdan yaklaşıldığında onu *philosophia* "bilgelik-sevgisi, bilgelik-dostluğu, bilgelik-âşkî" (Peters, 2004, s. 289) olarak açıklamak nasıl Felsefenin ne olduğunu bize söylemiyor, sadece bu yaklaşımla sınırlanan açıklamalar onun ne olduğu, nasıl bir disiplin, uygulama, eylem ve tavır olduğu, ve bu konuda birçok<sup>66</sup> felsefi tavırda felsefenin ne olduğuna, nasıl ve niçin yapıldığına dair açıklamaların nasıl farklı farklı, kendine has, özgün yaklaşımlar geliştirdiğini açıklamada nasıl yetersiz kalıyorsa, Ontopolitika için de böyle bir durum geçerli gibi görünmektedir. Ancak aynı şekilde bu yaklaşım bazı ipuçları sağlamak konusunda faydalıdır. Özellikle belirli bir amaçla oluşturulmuş Ontopolitika kavramı konusunda bu ilk yaklaşımın bir başlangıç noktası oluşturmada daha faydalı olacağı

<sup>65</sup> Ontopolitika meselesini ilk geliştirdiğim zaman her ne kadar "Ontopolitika" ifadesinin kendi icadım olduğunu düşünsem de, bu kavram benim buluşum değildir. Bu kavramı, tespit edebildiğim kadarıyla, ilk kullanan kişi William E. Connolly'dir (Connolly, 2004).

<sup>66</sup> Hepsinde en azından örtük bir şekilde olduğu da iddia edilebilir. Ancak böyle bir tezin kapsamı dışında önemli bir tartışma gerektiren konuyu uzun uzadıya tartışmak yerine tez yalnızca birçok felsefede felsefe üzerine açıklamaların bulunduğu ve bu açıklamaların kendine özgülüğünü açıklamada etimolojik yaklaşımın pek bir şey söyleyemediğine dikkat çekmektedir.

düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde öyle görünüyor ki kavramın etimolojisi de aynı şekilde bazı ipuçları vermektedir. Basitçe kavram ‘Onto’ ve ‘Politika’ ifadelerinden türetilmiştir. On ilkin Antik Yunan Felsefesinde “var-olan, varlık, Varlık; varolanlar, varlıklar” anlamlarına gelir. Bu açıdan “Ontopolitika” bize ilk bakışta açık seçik bir anlamını sunar: Varlık Politikası. Ancak bu noktada dahi ‘On’ kelimesinin hangi anlamının alınacağı bir tartışma konusudur: Var-olan Politikası, Varlık Politikası, (V)arlık Politikası, Varolanların Politikası, Varlıklar(ın) Politikası çok yakın da olsa farklı çağrışımlar yaratıyor gibi görünmektedir. Örneğin, (V)arlık Politikası Hegelci Felsefe’deki *Geist* gibi bir yapıyı ve onun izlediği Geist-merkezli bir politikayı izliyormuş gibi düşünülebilmekle birlikte, Varolanların Politikası sağduyusal bir yaklaşım üzerinden bir yorumla partiküler varlıkları ya da Russellci bir felsefeyi izleyerek aktüelleri düşündürebilir, Varlıklar Politikasının ise sanki varlıkların dağıtımını ve tekrar dağıtımını üzerine ekonomik bir yaklaşım sunduğu farz edilebilir. Bu sebeple tez birinci bölümünde belirli bir varlık anlayışını ortaya koyma çabasında olmuştur.

Tez bu aşamada gelişen probleme iki şekilde birden yaklaşmaktadır. Öncelikle bu farklı çağrışım meselesinin de kaynaklandığı yer birinci bölümde tartışılan varlık problem(ler)idir. Bu bölümde tez belirli bir bakış açısı zaten geliştirmiş ve kısmen varlık ve onunla ilişkili bazı kavramların nasıl ele alınabileceğine dair bir fikir ya da bu tarz fikirleri oluşturabilecek bir çerçeve sağlamıştır. Bu şekilde birinci bölüm bir sınırlayıcıdır. Ancak, ikinci olarak, tez birinci bölümde varlık kavramını her dile getirildiğinde aynı şekilde anlaşılacak şekilde sınırlamamıştır. Yalnızca bir çerçeve oluşturma çabası içerisine girmiş ve üzerinde çalışılabilir hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamda, birçok kavramda olduğu gibi, varlık ve ilgili kavramlar da “çok-yüzlü” kavramlardır. Tez de bu çok yüzlülüğü korumak amacındadır. Bu anlamda *On* kelimesinin bahsedilen anlamları ve ötesinde birçok anlam varlık ve ilgili kavramlarının birçok yüzüdür. Bu konuda bir çerçeve olmanın ötesinde, her ifade edildiğinde herkesin aynı şeyi deneyimleyeceği bir tarzda varlığı sınırlamak mümkün olsa bile bu hedef tezin kapsamında pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca böyle bir amacın varlık gibi temel bir kavramda ya da herhangi bir kavramda ne kadar mümkün olduğu da tartışmalıdır. Son olarak da eklenmelidir ki bu çok-yüzlülüğü bozmak tez tarafından arzu edilen bir şey de değildir, bunun sebebi halihazırda tezin kabul ettiği üzere içinde bulunduğumuz ilişkilerde varlık ve ilişkili kavramlar zaten çok-yüzlüdür, bunun bozulması bu kavramların anlamların karşılanamaması anlamına gelir.

Varlık meselesi konusundaki çok-yüzlülük ve felsefi derinlik Ontopolitika’da da birçok-yüzlü ve derin bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Kısaca, Ontopolitika birinci bölümde



bahsedilen ve geliştirilecek sınırlar çerçevesinde varlıkla ilişkili bütün farklı anlamları bünyesinde barındırır, kapsar<sup>67</sup>.

Bu anlamda Ontopolitika'nın açıklanması bütün bu temel soruların değişmez bazı cevaplarını bulmak olarak yorumlanıyorsa, en iyimser şekilde bunun tezde ulaşılması pek güç olan bir hedef olduğunu belirtmek yerindedir. Tezde böyle bir yorum takip edilmeyip bunun yerine daha dinamik, bir disiplin olarak farklı okumalara daha yatkın, daha pratik ancak yine temel felsefi problemlerle bir hayli boğuşmayı gerektiren bir yöntem izlenmektedir: Bu temel kavramların çok-yüzlülüğünü, karmaşıklığını ve derinliğini koruyarak birçok temel tartışmada tartışmalara kesin sonuçlar getirme çabası yerine bu tartışmalarda olabildiğince yalın bir şekilde yapılan tercihleri alınan tavırları açıkça belirtmek. Bu tavırların literatürdeki bazı tartışmalar üzerinden gösterilmeye çalışılması ve bu şekilde tezin kapsamının – yine iyimser bir şekilde bakılırsa – zorlanacağı bir şekilde her temel tartışmanın ve kavramın birçok derinliğiyle tartışılması gibi gerçekleştirilmesi pek zor olan bir şeye çabalamak yerine bazen bu tartışmalar üzerinden gelişen özgün argümanlar eklenmekte, bazen yalnızca kabul olarak alınan pozisyonu, tarafı göstermekle yetinerek Ontopolitika ve sonrasında da Ontolojik-Politika'nın ne olduğunun ortaya konulması ve bu tarzda ilerletilmesi planlanmaktadır. Bu yöntem bazı cevaplar sağlamakla birlikte kavramların derinliğini ve çok-yüzlülüğünü kısmen korumakta ancak tezin kısıtlamaları içerisinde uğraşılması pek güç temel sorunlardan onları pratik bir şekilde dönüştüren bir çerçeve oluşturarak azat etmekte fakat onlarla uğraşmayı da bu çerçeve içerisinde sağlamaktadır. Bu anlamda felsefe ve Ontopolitika birçok disiplinin problemleri rahatlığına sahip değildir: Kimyacının çoğu zaman kimya nedir diye sorması gerekli değilken, Felsefe ve Ontopolitika kendilerini ve analiz konularını sorgulamak zorunda gibi görünmektedir. Ancak birçok felsefe disipliniyle kıyaslandığında dahi Ontopolitika bu problem ile daha çok karşılaşmaktadır: Pek çok felsefe disiplini “Varlık nedir?” sorusunun yadsınarak devam edilebileceğini düşünür ancak Ontopolitika en başta Varlık ve Politika kavramlarının hesabını vererek kendini açıklamak ve açmak zorundadır. Bu kavramlar ile ilgili de alınacak tutum, bahsedildiği üzere, onlar hakkında son sözleri söylemek iddiası yerine tezin kapsamı göz önünde bulundurularak bir genel çerçeve ve tavır sağlamaktır.

O halde, Ontopolitika'nın ne olduğu sorusuna cevap vermek adına bu yöntemine uygun olarak tartışmaları belirlemek açısından elde iki dev kavram bulunmaktadır: Varlık ve Politika. Öyle görünüyor ki varlıkların, Varlığın politikası ve politikalarının nasıl olabileceğine dair bir argüman üretmek gerekliliği bulunmaktadır. Bu amaçla varlık gibi belki de en temel ve en derin felsefi problemle başlandı ve birinci bölümde bu konu ile ilgili tez boyunca gelişmeye de devam

<sup>67</sup> Tezin Ontopolitika kavramı üzerine tavrı bu kelimenin korunması ve kullanılması ancak eğer illa ki bu ifade değiştirilmek isteniyorsa tezin tercihi “Varolanların Politikası”dır.

edecek bir çerçeve sağlandı. İkinci bölümün bu aşamasında ise Politika kavramı ile ilgili böyle bir çerçeve üretme gerekliliği vardır.

Her ne kadar sağduyu varlık meselesiyle karşılaştırıldığında politikanın daha net sınırları olduğunu iddia edebilirse de politika kavramının da temel, derin ve karmaşık bir kavram olduğunu kabul etmek gerekiyor gibi görünüyor. Öyle ki ortaya konması planlandığı üzere Ontopolitika bu iki kavramı iç içe yerleştirmektedir. Bu sebeple bu noktada Ontopolitika kavramını oluşturan ikinci kavramı, Politika'yı, incelemek, onun ne olduğuna dair bir araştırma yapmak, Ontopolitika'nın ne olduğunu ortaya koymada yararlı olacaktır. Böylece politika kavramının tartışılmasında edinilen kazanımlar kullanılarak bir Ontopolitika ve Ontolojik-Politika tartışmasına girmek mümkün olacaktır.

## 2.2 Politika Nedir?

Heywood'a göre "Neredeyse konu hakkında görüş ortaya koyan otorite sayısınca siyaset tanımı bulunmaktadır" (Heywood, Siyaset Teorisine Giriş, 2004, s. 64). Aynı problemi Eroğul da dile getirir ve kavram üzerine devlet temelli bir analiz yapmasına rağmen siyaset<sup>68</sup>in "devlet eylemi"ni aştığını belirtir ve literatürde de siyasetbilimcilerin görüş birliği olmadığını o da söylemektedir: "Üzücü gerçek şu ki, siyasalbilim, biliminsanlarının kendi inceleme konularında henüz ortak bir tanımda birleşmemiş oldukları bir bilim dalı" (Eroğul, 2014, s. 18). Politika kavramının, Heywood'un da belirttiği gibi, birçok farklı tanımı olmasından dolayı Siyasalbilimde böyle bir durumun ortaya çıktığı iddia edilebilir. Bu anlamda tezde belirtilmiş bulunduğu üzere çok yönlü ve çok yüzlü bir kavramla karşı karşıya kalmaktayız. Ancak bu tanımlar incelendiğinde bazı ortak noktaları tespit etmek mümkün olabilir, tez de bu ortak noktalar üzerinden eleştirel kendi yaklaşımını da ekleyerek kavram hakkında genel bir çerçeve oluşturmaya çalışacaktır.

Eroğul bu görüş birliği sağlanamama durumuna tez açısından da yararlı olabilecek bazı örnekler veriyor ve Prelot'un siyaset anlayışında siyaset "devlet eylemi", Duveger'de devleti aşan "ve tarafların temel eşitsizliği ile nitelenen bir toplumsal ilişki", Weber'de "kaba kuvvetin meşru kullanımı", Easton'da "belli değerlerin başkalarına zorla kabul ettirilmesi", Macridis'te ise "çatışan iktidar talepleri arasında uzlaşma" olarak belirtildiğini ifade ediyor (Eroğul, 2014, s. 18-19). Eroğul bir tanımla çalışmanın biliminsanı için zorunlu olduğunu, bu olmadan biliminsanının araştırması için gerekli olan bir "kuramsal çerçeveyi" oluşturamayacağını söyleyerek tezin de ortaya koyduğu problemi belirtir ancak ayrıca tezin sunduğu çözüm önerisinin de ipuçlarını verir, bu durum ona göre siyasetin kendine özgü doğasıyla ilgilidir, bu

<sup>68</sup> Tezde politika kavramının tanımları üzerine inceleme yapılmaktadır ancak birçok yabancı kaynağın çevirisinde politika ifadesi siyaset olarak çevrilmiştir. Tez ise politika ile siyaset kavramlarının genel ya da geleneksel farklarını tartışmaya almadan ikisini de birbiriyile yer değiştirebilir şekilde kullanmaktadır.

durumun bir sebebi Eroğul'a göre siyasetin doğasında “çelişkili” olmasıdır: Ona göre “Günlük yaşamda birbirinden farklı, hatta uyuşması olanaksız birtakım eylemlerin, hep aynı ‘siyaset’ sözcüğü ile nitelenmesi bunu kolayca gösterir” ve siyaset “değişken”dir, bu yüzden ‘siyaset’ üzerine çalışan biliminsanlarının da bu çelişkili yapıdan etkileniyor oluşlarının “çelişkili bir gerçeğin şu ya da bu yanına ilgi” göstermelerinin ve değişimlerden farklı şekillerde etkilenip onları farklı şekilde takip etmelerinin beklendik oluşuna işaret eder (Eroğul, 2014, s. 19)

O halde tezin bu aşamasında politika ile ilgili bir genel çerçeve oluşturmak amacıyla literatürdeki farklı ‘Politika’ tanımlarını incelemek yerinde olacaktır.

### 2.2.1 Politika Tanımları

Bu bölümde Politika kavramının farklı tanımları ve bu tanımların hangi genel tanım ya da kategoriler altında toplanabileceği üzerine fikirler yer almakta ve fikirler incelenmektedir. Tez bu görüşler üzerinden Politika üzerine bir yaklaşım geliştirmeyi ve böylece tezin birinci bölümünde sonuçlar ile birlikte ele alarak Ontopolitika’yı açıklayabilmeyi hedeflemektedir.

Bu aşamada ana hat olarak Politika üzerine birçok görüşü inceleyip kategorilere ayırmış Heywood’u izlemek diğer politika üzerine görüşleri ortaya koymakta yardımcı olabilir. Ancak tezin bu aşamasında farklı bir yol denenerek ortaya konulan tanımlardan bazı anahtar kavramlar çıkarılması planlanmaktadır. Bunun amacı her tanımda bazı temel yapılar olduğunu göstermektir. Bu temel yapıların bazıları sonra eleştirilecek ve literatürdeki bazı tanımlar bu eleştiri üzerinden yorumlanmaya çalışılacaktır. Bu okumanın en sonunda bu eleştiri doğrultusunda yeni bir politika anlayışının ortaya çıkması ve bu şekilde Ontopolitika kavramının açıklanması planlanmaktadır.

Heywood öncelikle siyasetin en geniş anlamında “insanların hayatlarını düzenleyen gelen kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler” olduğunu savunmaktadır (Heywood, Siyaset, 2013, s. 22). Bu konudaki tanımlar üzerine tartışmasında dört farklı görüşü ele alır: “hükümet etme sanatı olarak siyaset”, “kamusal işler (kamu meseleleri) olarak siyaset”, “uzlaşma sanatı olarak siyaset” ve “iktidarın ve kaynakların dağıtımını olarak siyaset” (Heywood, Siyaset, 2013, s. 23). Böylece elde bu aşamada tanımların değerlendirilebileceği dört kategori bulunmaktadır. Buna ek olarak Heywood bazen “büyük S harfiyle “Siyaset” şeklinde” kullanılan siyaset etkinliğinin araştırılması anlamını da belirtir<sup>69</sup>. Kapani ise tarihte “Politika nedir?” sorusuna verilen yanıtlar incelendiğinde “politikanın birbirinden tamamen farklı ve birbirine zıt iki ayrı yönünü” ortaya koyan iki görüş altında ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki politikanın “toplumda yaşayan insanlar arasında

<sup>69</sup> Burada anlatılmak istenen şu şekilde açıklanabilir: Politics ifadesi yalnızca Politika etkinliğinin değil Siyasetbilim olarak adlandırılacak etkinliğin de ifadesi olarak kullanılabilir.

bir çatışma, bir mücadele ve kavga” olduğunu savunurken diğeri politikanın ana gayesinin “toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların “ortak varlığını” gerçekleştirmek” olduğunu savunmaktadır (Kapani, 2013, s. 17-18). Bu görüşlerden ilki “fark” ve “çatışma” kavramları üzerinde durur; farklı yapılar çıkarları doğrultusunda çatışmakta ve kendi istedikleri şekilde “değerlerin paylaşılması”nı amaçlamaktadırlar; bu durum da “iktidar” kavramını ortaya koymaktadır (Kapani, 2013, s. 17). İkinci görüşte ise “fark” kavramı yerine “bütünlük”, “özel çıkarlar” yerine “toplumsal çıkarlar”, “ortak iyilik” ön plana alınmakta ve bu “bütünlük”, “ortak iyilik” ve “toplum yararı” hedeflerinin nasıl gerçekleştirilebileceği tartışılmaktadır (Kapani, 2013, s. 18). Bu anlamda Heywood’un “iktidar ve kaynakların dağıtımı olarak siyaset” kategorisi ile Kapani’nin birinci belirttiği politikanın “çatışma” yönünün birbirini karşıladığı düşünülebilir, Kapani’nin ikinci belirttiği politikanın “bütünlük” yönünün ise Heywood’un “uzlaşma sanatı olarak siyaset” kategorisi ile yakınlığı vardır.

Bu noktada Heywood’un kategorileri üzerinden ilerleyerek tanımları incelemek yerinde olacaktır.

Öncelikle “Hükümet Etme Sanatı Olarak Siyaset” incelenmektedir. Heywood’a göre büyük olasılıkla Antik Yunan’daki anlamı üzerinden gelişmiş klasik anlamları kapsar, bu anlamıyla politika “kolektif kararların alınması ve uygulanması yoluyla toplum içinde kontrol tesis etmektir” (Heywood, Siyaset, 2013, s. 23).

Heywood, bu bakımdan “siyasetin “devletle ilgili olan” anlamına” gelişi sebebiyle siyasetin geleneksel anlamının devlet üzerine odaklandığını ve bu konu üzerine yapılan araştırmaların da “devlet aygıtının personeli ve mekanizması üstünde odaklanması eğiliminde” olduğunu belirtir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 24). Örnek olarak Easton’ın politika tanımı olan “değerlerin otorite aracılığıyla paylaşılması” fikrini verir ve bunu “siyasetin, devletin toplumdaki gelen baskılara özellikle çıkarların, ödüllerin ve cezaların dağıtılması yoluyla cevap verdiği çeşitli süreçleri kapsadığı” şeklinde açıklar (Heywood, Siyaset, 2013, s. 24). Heywood bu bakış açısının siyaset etkinliğinin bulunduğu yerleri kısıtlayışına dikkat çeker. Bu fikir siyaseti devlet kurumlarına ve “siyasetçiler, kamu görevlileri ve lobiciler gibi sınırlı sayıdaki belirli bir insan grubu”nun etkinliği içerisine sıkıştırırken “iş çevreleri, okullar, diğer eğitim kurumları, cemaatler, aileler ve diğerleri” siyaset etkinliğine dahil görünmemektedirler. Heywood’a göre bu görüşün sınırlamalarının sebebi siyaset etkinliğine dahil edilmeyen bu yapıların “ülkenin yönetimi” işine dahil görülmemeleridir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 24). Ayrıca Heywood’a göre bu görüş “ulus-aşan teknoloji ve çok uluslu şirketler gibi” modern dünyanın etkili oyuncularını görmezden gelmektedir ve bu anlamda bu görüş “ulus-devletin dünya olaylarında hala bağımsız bir aktör olarak görülebildiği günlerden kalmaktadır”

(Heywood, Siyaset, 2013, s. 24). Ancak devletin rolünün nasıl değiştiği tartışmalı bir konu olduğu gibi bu rolün “hükümet etme sanatı” ile ilgisi de tartışılmalıdır. Heywood’un eleştirisi yerinde olmakla birlikte bu görüşün bahsedilen bu başka güçleri göz ardı ettiği sonucu bu eleştiriden çıkmamaktadır çünkü hükümet eden devletin bu güçler ile ilişkisi üzerinden hükümet ettiği düşünülebilir. Örneğin Evans devletin küreselleşme ile birlikte değişimini tartıştığı makalesinde devletin yavaş yavaş gereksizleşen bir kurum olduğu fikrini eleştirir ve bunun yerine devletin küresel güçlerle ilişkisi içerisinde rolünün değiştiğini belirtir (Evans, 1997, s. 62-87) . Bu açıdan bakıldığında, devlet dışındaki güçlerin etkilerinin önemi yadsımamalıdır ancak hükümet ettikleri ve edildikleri yer ya da aracı mekanizma hala devlet mekanizması olabilir, eğer bu şekilde değilse de birçok zaman etkileri siyaset etkinliği olarak tanımlanamamaktadır. Birçok zaman eğitim kurumları, birçok farklı türde topluluklar, çok uluslu ya da ulus-aşan şirketler devlet aparatı ile ilişkisi içerisinde – ki bu ilişkinin ne olduğu tartışmalıdır- hareketlerinde devletin bu ağa hükümet edışı siyaset olarak ifade edilmektedir. Ancak bu tanım, son tahlilde, Heywood’un da ifade ettiği gibi, politika etkinliğini yalnızca belirli bir merkezden incelemekte ve bu inceleme de politika etkinliğinin içerisinde olduğu düşünülebilecek birçok etkinliği yadsımaktadır.

Heywood’a göre bu tanımın daha da daraltılmış bir şekli siyasetin “parti siyaseti”, “ bilinçli bir biçimde ideolojik kanaatlerle hareket eden ve siyasî partiler gibi resmî bir örgüte üyelik yoluyla bu kanaatlerini gerçekleştirmek için çalışan devlet aktörlerinin faaliyetleri” olduğu fikridir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 24-25). Heywood bu durumu açıklamak için objektif karar vermeyen hakimın “siyasî” olarak görülmesinde örnekler (Heywood, Siyaset, 2013, s. 25). Diğer bir deyişle, hakim ideolojik bir karar vererek “siyasî” davranmış olmaktadır. Bu fikirde, siyaset ideoloji merkezli olarak ele alınmakta ama bu ideolojik merkezli bakış da devletin etkinliği içerisinde yer bulduğunda siyaset olarak incelenmektedir. Ancak hakim örneğinde görülebileceği üzere kamu görevlilerinin siyasiliği siyasetçilerin siyasiliğinden farklı bir şekilde kodlanmaktadır: Siyasetçilerin görevi siyasi olmak gibi görünürken, kamu görevlilerinin siyasiliği “profesyonel” olmayan bir davranış olarak düşünülmektedir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 25).

Siyasetin başka bir anlamında ise Heywood siyasetçinin etkinliği olarak siyaset fikrini siyasetin olumsuz anlamları ve çağrışımlarını aydınlatmak için de kullanmakta, siyasetin birçok zaman siyasetçilerin çıkarlarını “retorik” ve “ideolojik yargılar” ile gizleyen “iktidar peşindeki iki yüzlüler” anlamına da gelebildiğini belirtmektedir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 25). Bu tanım akademik anlamda insanların kafasındaki politika imajını anlayabilmek açısından değerli ancak politik etkinliğin yapısını incelemek konusunda gereksiz görünebilir. Ancak politikanın her zaman değilse de birçok zaman toplum yararı yerine kişisel yararlar için kurulan

ve yürütülen bir mekanizma olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Heywood bu fikrin en başta çıkarıcı bireylerin “yozlaştırıcı” bir gücü olarak ifade etmekte ve bunun için Lord Acton’un şu sözünü alıntılarmaktadır: “iktidar yozlaşmaya meyillidir; mutlak iktidar ise mutlaka yozlaşır” (Heywood, Siyaset, 2013, s. 25-26). Ancak Heywood bu fikre sahip çok az kişinin siyasetin “sosyal varoluşun sürekli ve kaçınılmaz bir boyutu” olduğuna karşı olduklarına, bu sebeple de çarenin siyaset etkinliğini yok etmek değil, kontrol mekanizmaları oluşturulması suretiyle sürdürülmesi olduğunu belirtmektedir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 26). Bu açıdan Politika “Zorunlu bir Kötülük” olarak düşünölmekte ve kontrol edilmesi gerekmektedir.

“Hükümet Etme Sanatı Olarak Siyaset”in ve içerdiği farklı görüşlerin anahtar kavramlarına baktığımızda devlet, hükümet, kontrol, karar, insan, sosyal, toplum, yönetim, ideoloji, çıkar gibi kavramları barındırdığını görüyoruz. Tezin inceleyeceği başka tanımlarda bu kavramların bazılarının tekrarladığı, bazılarının başka formlar aldığı gözlemlenecektir. Bu görüşü esas farklı kılan kavram ise devlet ve hükümet gibi görünmektedir.

“Kamusal İşler Olarak Siyaset” fikri ise kamusal ve özel ayrımı<sup>70</sup> yapıldığı takdirde bu ayrımında kamusal alana denk düşen etkinlikleri siyaset olarak belirtmektedir. Heywood, bu görüşün Aristoteles’e kadar takip edilebileceğini belirtir, xxx, insanın siyasi bir hayvandır ve amacı “iyi hayat”tır, Heywood Aristoteles’e göre siyasetin amacının “adil toplum” yaratmak olan “etik bir faaliyet” olduğunu belirtir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 26). Bu görüşün bazı anahtar kavramları şu şekilde çıkarılabilir: Kamusal/özel, insan, sosyal, toplum, iyi, yaşam.

Üçüncü anlayış “Uzlaşma ve Mutabakat Olarak Siyaset”tir. Bu görüş Heywood’a göre siyasete “mümkün olanın sanatı” yaklaşımıdır, “zor veya çıplak güç kullanmadan, uzlaşma, uyuşma ve müzakere yoluyla” sorun, “çatışma” çözümüdür<sup>71</sup> (Heywood, Siyaset, 2013, s. 28-29). Heywood örnek olarak “siyasî çözüm” ve “askerî çözüm” zıtlığını verir, “siyasî çözüm” bu anlamda diplomatik çözüm anlamına geliyor gibi görünmektedir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 29). Heywood, bu görüşün önemli bir temsilcisi olarak Crick’in fikrini incelemiştir. Crick’e göre siyaset “farklılaşan çıkarların, iktidardan onlara bütün bir toplumun refahı ve varlığının devamı için taşıdıkları önemle orantılı bir pay vererek, belirli bir kurallar bütününü içinde uzlaştırması faaliyetidir”, bu görüşe göre çatışma kaçınılmazdır ve bu çıkarlar kolayca yok edilemez ya da göz ardı edilemez olduklarından, siyaset “düzen probleminin şiddet ve zorlama yerine uzlaşmayla çözümü”dür (Heywood, Siyaset, 2013, s. 29). Heywood bu fikri “uzlaşmazlıklar, yıldırma ve şiddete başvurmaksızın çözülebilir” şeklinde özetlemektedir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 29). Öyle görünüyor ki, bu fikrin temelinde bir pazarlık fikrini de

<sup>70</sup> Kamusal ve özel ayrımının nasıl yapılabileceğine dair detaylı bir tartışma bulunmamaktadır. “Kamusal İşler Olarak Siyaset” fikrinin tartışması için Bknz. Heywood, A. ,Siyaset, 2013, s.26-28

<sup>71</sup> Heywood’a göre bu fikir Aristoteles’in “polity” kadar götürülebilir” (Heywood, Siyaset, 2013, s. 29)

barındırmalıdır: Öyle ki çıkar sahiplerinin “taşdıkları önemle orantılı bir pay” alması pazarlık güçlerini ortaya koymaktadır, çünkü eğer bu çıkar sahipleri göz ardı edilir ya da yok edilirse “taşdıkları önem”in toplumu bir tür zarara sokacağı öngörülmektedir.

Bu noktada birkaç anahtar kavramı ortaya koymak ve tartışmak yerinde olabilir: çözüm, düzen, uyuşma, uzlaşma ilk aşamada belirlemektedir. Ancak problem çözüm ve uzlaşma aynı zamanda problem ve çatışma kavramlarını da önemli kılmaktadır çünkü bir problem çözülmeye ve bir anlaşmazlık, çatışma, uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Kapani’ye göre bu çatışma ve uyuşma politikanın iki yönü olarak esasında tek olan politikanın birbirinden tamamen ayrı iki yapısı olarak bulunmaktadır ve bu görüşe uygun olarak Kapani sadece bir yöne odaklanıldığı takdirde politikanın anlaşılamayacağını öne sürerek politikanın çok-yüzlü yapısında dikkat çeker (Kapani, 2013, s. 18). Ona göre tek başına “çatışma” görüşü politikayı “post kapma” ve “ganimet paylaşımı” olarak göstererek “fazla karamsar” iken ikinci görüş ise “olan”ı incelemeyip ütopyik bir şekilde “olması gereken”i incelediği için gerçekten uzaktır (Kapani, 2013, s. 18-19) Bu noktada tez tarafından Kapani’ye birkaç eleştiri yöneltilebilir. Bu eleştirilerin ilki ve en zayıfı Kapani’nin de belirttiği çok-yüzlülük tez açısından desteklense de ele aldığı yüzler açısından yetersiz görünmektedir. Tezde tartışıldığı üzere, politikanın başka yüzleri de olduğu savunulmaktadır. Ancak bu eleştiri haklı da olsa, Kapani’nin birçok farklı yüzü de açıklayabilecek iki çok önemli, temel yüzü alması eleştiriye zayıflatmaktadır. Başka bir eleştiri de bu iki yönün esasında “birbirinden tamamen farklı” olduğu iddiasıdır. Halbuki “çatışma”nın kendisi bir uyuşma düzlemini mantıksal olarak gerektirir, “fark” bir anlam ağı içerisinde kendi anlamını bulur. Bu anlamda çatışmalar ortak bir çatışma alanına ve esasında bir çatışma alanının ortaya koyduğu ortak bir anlam, değerler uyuşmasına sebep olmak zorundadırlar. Diğer bir deyişle çatışmanın oluşabilmesi için ilkin zaten halihazırda bulunan bir tarzda uyuşma zorunludur. Çıkar sahiplerinin toplumlarının derin değer, anlam ağının içerisinde gelirler, çıkarlar birçok zaman bu anlam ağı içerisinde belirlenmiş ortak değerler üzerinden belirlenir. Bu toplum yapısının anlam dünyasının dışındaki bir çıkar zaten anlaşılır değildir, tamamen yabancısıdır, çünkü bu özel çıkar sahipleri açısından böyle bir şey çatışılabilir, karşılaşılabılır değildir. Karşılaşıldığında artık başka bir yapı da ya da başka bir yapıda da hareket edebilmek gerekir. Yapılar temel ontolojik farklılıklar gösterdiğinde ise bu pek mümkün gözükmemektedir. Bu düşünce silsilesi ile ikinci görüşü de incelersek, aslında her özel çıkar, her ne kadar o toplumun ana öğelerine dahi karşı gibi görünse de, toplumun anlam, değer yapısı açısından o toplumu aslında gerçekleştiren bir şeydir. Bu eğer arzu edilirse diyalektik olarak da düşünülebilir<sup>72</sup>. Yani özetle “toplum düşmanı” da, “bir toplum düşmanı”

<sup>72</sup> Burada öyle görünüyor ki tez işlevselci bir tavır alıyor: toplumdaki her öge, toplumun içinde barınıyor ise, bir tarzda toplumda işlevsel gibi görünüyor. Bu toplumun kendini daha iyi belirlemesi için karşısında koyduğu,

olması bakımından “o toplumun” düşmanıdır ve toplumun kendisini ortaya koyuşunda, hikayesinde temel bir karakterdir. Toplumun bu karakteri besleyişi ya da gösterdiği reaksiyon, kabul edişi ya da reddedişi, başa çıkışı, toplumun hikayesinde ve kimliğinde bir tarzda öneme sahiptir, aksi takdirde zaten bu öge toplum tarafından anlamlı olmazdı. Ancak not etmelidir ki Kapani'nin bahsettiği toplumun iyiliği bu tarzda değil, toplumun iyi olarak belirttiği şeyler üzerinedir ve Heywood'un “uyuşma” kategorisi gibi görünmektedir. Bu durumda, her ne kadar az önceki fikir daha derin bir açıdan iyilikten bahsediyorsa da, belirtilen analiz seviyesindeki istenilen “iyilik” yapısını kaçırıyor olabilir. Ancak bu durumda dahi, bu “uyuşma” görüşü Kapani'nin bahsettiği gibi ütöpik olmak zorunda olmadığı gibi, “olan”ı bırakıp daha fazla “olması gereken”e odaklanmak zorunda da değildir. “Ortak iyilik” kavramı zaten “farklı iyileri” varsayar çünkü ancak “farklı”lar “ortak olabilir. Bu anlamda da “uyuşma” zaten “çatışma” ve “fark” olduğunda mümkündür. Ancak öyle görünüyor ki Kapani'nin kastettiği “ortak iyilik” yapısının “özel çıkarlar”ın üzerine çıkarılmasıdır. Bu ilk bakışta problemlili görünmeyen iddia aslında “yarar”ın üzerine düşünüldüğü analiz biriminin ne olduğu tartışıldığında kafa karıştırıcı olabilir: Eğer analiz birimi sadece özel ise (örneğin bir birey) toplum yararı bir bireyin özel yararı olarak ele alınmalıdır (Örneğin; vatan uğruna ölesiye savaşmak Mehmet kişinin vatanperverlik duygusunu arttırarak onun mutluluğunu arttırmakta ve aslında onun özel aldığı yarardan dolayı Mehmet kişisi bu savaşı vermektedir – kişisel duygu, haz, mutluluk için), eğer analiz birimi sadece toplum ise tezin birinci görüşteki iddiası tekrarlamaktadır: Zaten özel çıkar yoktur, her ne yapılsa yapılsın toplum içerisinde anlamlı olduğu sürece toplumun yararınadır. Eğer analiz birimi her ikisiyse, özel ile toplum arasındaki çatışmayı da belirtmek gerekir, “ortak iyi” toplumun değil, özel çıkar sahipleri ve toplum arasındaki bir tarz ortak iyi olmak zorundadır<sup>73</sup>. Bütün bu tartışma gösteriyor ki her durumda hedeflenen uyuşma çatışmayı varsaymakta ve onun üzerine çalışmaktadır. Bu çatışma farklı çıkar ve yarar sahiplerinin çatışmasıdır ve yapılan uzlaşma da çıkarlar ve yararlar üzerinden yapılan bir pazarlıktır. O halde, teze göre Kapani'nin iddia ettiğine paralel olarak bu iki yönün aynı ortaya çıkışı olduğu desteklenmektedir ancak bu iki yönün “birbirinden tamamen farklı” olduğu ise problemlidir. Ayrıca bu tartışmalardan çatışma, çıkar, yarar, iyi, pazarlık kavramları da tezin bu görüşleri incelemesinde önemli kavramlar olarak belirlemektedir. Burada güç, kuvvet gibi kavramların önemi üzerine de ayrıca düşünülmelidir. Bu aşamada son olarak ise uzlaşma üzerinden

---

tiksindiği, yıkmaya çalıştığı bir şey bile olsa. Diğer bir deyişle, en azından o özel topluma ait özel bir problem olarak ifade edilmek durumunda oluyor.

<sup>73</sup> Daha ilginç düşünülebilecek bir analiz birimi ise Hegelci bir tarzda düşünülürse apayrı bir çıkar sahibi olarak toplumdur. Kendini oluşturan bireylerden fazlası olarak düşünüldüğü takdirde, toplumun kendi iradesinden bahsetmek gerekir.



toplumsal bir yarar ve çıkar tesisi de yine sosyal, toplum ve iyi gibi kavramları tekrardan ortaya koyar.

Heywood'a göre Crack'in siyaset anlayışı "Batılı plüralist (çoğulcu) demokrasiler"i açıklarken "tek partili devletler veya askerî rejimler"i açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Ayrıca zor kullanma karşısında olumlu bir strateji izlemekte ancak bu strateji temellendirilmemektedir, bu stratejiye siyaset denilebileceği gibi bu stratejilerin tümüne ya da bazılarına da siyaset denilebilir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 29). Örneğin, askeri hamlenin yapılıp yapılmayacağı, ne zaman bir askeri hamlenin yapılacağı siyasetin birçok zaman konusu olabildiği gibi askeri hamlelerin uluslararası ya da ulusal siyasi araç olarak kullanılması da tarihte pek çok kere tekrarlanmış bir durum olarak düşünülebilir. Bu görüş ise pek çok zaman siyasetin içerisinde olduğu düşünülen savaş, mücadele, propaganda, şiddet, entrika gibi öğeleri yok sayıyor gibi görünmektedir. Daha doğrusu, çatışma gibi bir kavram yolu ile bir şekilde tanınabilecek bahsi geçen yapılar ve çatışmanın tanınması, "uzlaşma ve mutabakat yolu ile çözüm" odaklı bu siyaset anlayışında mantıksal olarak içerilmek zorundaysa da pratik olarak bulundurulmamaktadır. Örneğin diplomatik çözümler siyaset etkinliğinin içerisinde iken, askeri gücün ve hamlelerin, savaşın, tehdidin ve şiddetin genel anlamda siyasete ve birçok zaman bahsedilen diplomatik çözümlere etkisi yadsınmakta ya da siyaset dışı olarak görülmektedir. Halbuki tezin bu fikirde ortaya çıkarıp tartıştığı "pazarlık" kavramı üzerinden düşünülecek olursa, "pazarlık gücü" pazarlığın en önemli parçalarından biridir – ya da en önemli parçasıdır- ve her türlü güç uzlaşma merkezli düşünülse dahi bu pazarlık sürecini etkileyebilmektedir. Siyasetin dışında görülen bu güçlerin mantıksal zorunluluk olarak uzlaşma siyasetinin temel yapı taşlarından olması, bu fikri tekrar sorgulamayı gerektirir.

Öyle görünüyor ki bu görüşte anahtar kavramlar ilk başta çözüm, uyuşma, uzlaşma gibi görünürken, çatışma, yarar ve çıkar, iyi, pazarlık, güç, kuvvet gibi kavramlar da bu görüşten mantıksal olarak çıkmakta ancak bu görüş tarafından vurgulanmamakta, daha az vurgulanmakta ya da siyasi olarak görülmemektedir. Tez açısından bu kavramlar bu görüşü yorumlamak gerekli görülmektedir. Ayrıca, toplum, sosyal ve iyi kavramlarının diğer birçok görüşte bulunduğu gibi bu görüşte de yer aldığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Heywood'un son kategorisi "İktidar Olarak Siyaset"tir ve ona göre bu "hem en geniş hem de en radikal" anlamdır, bu anlama göre politika sadece sınırlı bir aşanda değil "bütün sosyal faaliyetlerde ve beşerî varoluşun her alanında geçerli"dir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 30). Bu bakış açısının politikaya bakış açısının ekonomi/politik-ekonomi tavrında olduğu düşünülebilir:

En geniş anlamıyla siyaset, beşerî varoluşun akışı içinde kaynakların üretimi, dağıtımı ve kullanımıyla ilgilidir. Siyaset gerçekte iktidar demektir; yani hangi yolla olursa olsun, arzulanan bir neticeye ulaşabilme kapasitesidir (Heywood, Siyaset, 2013, s. 30).

Heywood literatürdeki birçok başka kaynak gibi Laswell'in kitabının adının bu görüşü özetlediğini belirtir "Siyaset: Kim, Neyi, Ne Zaman Alır?" (Politics: Who Gets What, When, How) (Heywood, Siyaset, 2013, s. 30). Tezin ekonomiyi kurduğu bağ şudur: Ekonominin "Birey ve toplulukların doğa ve önceki nesillerin sağlamış oldukları kısıtlı kaynakları kullanımlarını nasıl seçtiklerinin/tercih ettiklerinin araştırılmasıdır. Bu tanımdaki anahtar kelime seçimdir/tercihtir" (Case, Fair, & Oster, 2012, s. 2) şeklindeki tanımı üzerinden düşünülürse ve Heywood'un sağladığı tanım ile karşılaştırılırsa görülebilir ki kaynaklar ve neticelerin nasıl kullanıldığı ekonomi biliminin araştırma konusudur. Bu anlamda her ne kadar Heywood bu içiciliğe açık bir vurgu yapmasa da sonuç olarak bu tanıma göre iktidar meselesi ve ekonomi meselesi temelde aynı şeydir ya da oldukça içiçedir. Heywood da bu yoruma paralel olarak bu bakış açısının "farklılık ve çatışma" ile alakalı olduğunu ancak esas konunun "kıtlığın mevcudiyeti" olduğunu belirtir: "beşerî ihtiyaçlar sonsuz, ama onları karşılayacak kaynaklar dâima sınırlıdır" (Heywood, Siyaset, 2013, s. 30). Sınırlı kaynakların kullanımı ise ekonominin temel analiz konusudur.

Bu noktada tekrar insan ve sosyal anahtar kavramlarının vurgulanmasının yanında kaynak, netice, iktidar, ekonomi gibi anahtar kavramların ortaya çıktığı söylenebilir.

Ancak bahsedilen bu arzu ve ihtiyaçların sınırsızlığına ve/ya da her durumda kaynakların sınırlı olduğuna itiraz etmek mümkündür. Ancak sonuçta mesele, arzu ve ihtiyaçlar ile bu arzu ve ihtiyaçların konusu olan varlıkların bahsedilen arzu ve ihtiyaçları karşılamamasıdır. Bu birçok farklı varlığın bu arzu ve ihtiyaçlara sahip olarak ya da başka arzu ve ihtiyaçlarla söz konusu olan varlıklara yönelmesi durumunda birçok zaman, hatta belki de her zaman, bu arzuları ve ihtiyaçları en azından daha fazla karşılamak, tatmin etmek, amacıyla arzu ve ihtiyaç sahibi varlıkların arasında bir mücadele çıktığı gözlemlenebilir. Diğer bir deyişle, arzu ve ihtiyaçlar birçok zaman karşılanmaz. Bu nedenle sınırsız ihtiyaç ve arzuları olan bir insan doğası üzerinden düşünmek zorunlu değildir, sınırlı ihtiyaç ve arzuların da karşılanıp karşılanamayacağı aynı şekilde bu problemi oluşturur. Ayrıca pek çok zaman kaynakların sınırsız olma durumu geçerli olmamaktadır.

Bu açıdan düşünüldüğünde bu görüş de pek çok zaman çatışma, yarar, çıkar gibi kavramlarla ilgilidir: kısıtlı kaynaklar için mücadele eden arzu ve ihtiyaç sahipleri bulunmaktadır.

İktidar kavramı ise neticenin elde edilmesi ile ilgilidir:

En geniş anlamda iktidar arzulanan bir sonuca ulaşma gücüdür ve zaman zaman bir şeyi “yapmaya muktedir” olmaya atıfla kullanılır. Bu anlam birinin kendini hayatta (canlı) tutabilmesinden, ekonomik büyümeyi teşvik eden bir yönetim gücüne kadar her şeyi kapsar. Ancak siyasette iktidar, bir ilişki olarak düşünülür; yani başkalarının davranışlarını, onların tercih etmedikleri yönde etkileme gücü olarak (Heywood, Siyaset, 2013, s. 27).

Neticenin elde edilmesi, fizik bilimi ifadeleri kullanılarak söylenirse, belirli bir kuvvetin bir işi yapmasıdır ve buna da güç denmektedir. Heywood’un bahsettiği iktidarın siyasetteki özel anlamı da aslında başkasına bir iş yaptıracak kuvvete sahip olmak ilgilidir ve bu aslında yine Heywood’un yukarıda bahsettiği geniş anlamda iktidar tanımının “yapmaya muktedir” ifadesi üzerinden şekillenir. Sonuç olarak iktidar, güç, kuvvet, yapabilme ve yapma gibi başka anahtar kavramları belirtmektedir.

Bu noktada tartışmanın analizi üzerinden ortaya koyulan bazı anahtar kavramlar incelenmelidir.

### **2.2.2 Politika Meselesinde Bazı Anahtar Kavramlar Üzerine İnceleme**

Tezin bu aşamasına kadar ortaya konulan anahtar kavramlar ve üzerine tartışmaların amacı, daraltıldığı halde dahi konusu geniş bulunan politika tanımlarının anlamlarını tam olarak yakalamak değildir. Tahmin edilebilir ki çoğu zaman bu anahtar kavramların yanında başka anahtar kavramlar da bulunmaktadır ve ayrıca bulunan anahtar kavramlar arasında da birçok analiz edilmesi gereken ilişki vardır. Bu anlamda tezin anahtar kavramlar seçimlerinde iki ölçütü bulunmaktadır: İlkini bazı tespit ettiği tekrarlayan yapıları gösterebilmek, ikinci olarak ise bu görüşlerin farkını ortaya koyan bazı kavramları belirterek görüşleri aktarmaya yardımcı olmak.

Derin bir analiz içerisinde birçok tekrarlayan yapıyı görmek mümkünse de, tezin maksadı içerisinde bu aşamada, özellikle temel bir problemlili grup olmak üzere, beş gruptan bahsedilebilir. Öncelikle düzen, kontrol ile ilgili ifadelerin olduğu bir grup bulunmaktadır. Hükümet, yönetim, devlet, karar anahtar kavramları bu gruba dahil edilebilir. Ayrıca örnek olarak güç, kuvvet, ilişki, iktidar, uyuma kavramları bu gruba ilişkili olarak düşünülebilir ancak tezin amacı bu değildir. Bu grubun ifadelerini Politika etkinliği tanımlarından kolay kolay çıkaramadığımızı görüyoruz çünkü Politika etkinliği hep bir tarzda düzen tesis etmek amacını güdüyor gibi görünüyor. Bu amacı niye güttüğü ise ikinci grup anahtar kelimeler ile ilişkisi içerisinde düşünülebilir: İyi, yarar, çıkar. Bu düzen, ne olursa olsun, hep bir şeyin, birinin, bir grubun ya da toplumun iyiliği, yararı, ya da çıkarını sağlayacak şekilde tesis ediliyor.

Bu yüzden hiçbir tanımdan bu grubun kavramları da eksiltilemiyor görünüyor<sup>74</sup>. Bu düzenin tesisi işinin yapılması için ise üçüncü grubun kavramları ile ifade edilenler temeldir: Kuvvet, güç. Bu yüzden politikadaki bir tarzda iyilik, yarar ya da çıkar için tesis edilmeye çalışan düzenin nasıl tesis edileceği sorusu da sorulmak zorundadır. Bu anlamda, üçüncü grup ifadeler de temeldir. Dördüncü grup ifadeler varlıklar ve varlıklar arasındaki ilişkileri ifade eden sosyal, toplum gibi ifadelerdir. Düzen varlıklar arasında tesis edilmektedir ve düzenin kendisi ve uygulandığı yapı bir varlıklar düzlemidir. Bu anlamda bir ağ gibi birbirleriyle ilişki içerisindedirler ancak eğer bir toplumdaki bahsediyor isek, bunlar belirli bir şekilde tanımlanarak, belirli bir düzen içerisinde ifade edilmiş, özel bir ilişkiye sahip varlıklardır. Bu özel ilişkiye sosyal, bu özel ilişkiden oluşan varlıklar topluluğuna toplum deniyor gibi görünmektedir<sup>75</sup>

Öyle ki bu dört gruptaki kavramlar tüm varlıklar için farklı tarzlarda kullanılabilir gibi görünüyor. Her varlığın düzeninden ve kontrol mekanizmalarından bahsedilebilir, hatta birinci bölümdeki tartışma hatırlanırsa iddia edilebilir ki her varlık belirli bir düzen içerisinde anlamlıdır ve vardır, her varlık bir düzendir ve düzen ile ilişkilidir, her varlık bu düzeni korumak yönünde bir kuvvet uygular ve bu kuvvetin iş yapmaması yani varolma etkinliğini sağlayamaması varlık için yıkıcıdır, bozucudur yani denebilir ki o varlık için kötüdür. Ayrıca varlıklar birbirleriyle ilişki içerisindedirler ve bazı özel ilişkiler içerisinde çeşitli özel yapılar oluşturmaktadırlar. Bu anlamda, tezin birinci bölümündeki çıkarımlar ile birleştirildiğinde, öyle görünüyor ki her varlık politik ilişkiler içerisindedir çünkü her varlık temel olarak düzen, güç/etkinlik, iyi<sup>76</sup> ve ilişki içerisinde bulunma özelliklerine sahiptir ve tezin tespit ettiği politikanın ifade ettiği dört temel direk bunlardır. Birinci bölümde varlığın ne olduğu üzerine yapılan araştırmada varlığın politik olma olduğu fikri öne sürülmüştü. Burada ise bir sağlama şeklinde politikanın varlığın temel özellikleri üzerine bir etkinlik olduğu, politikanın temel kabullerinin birçok zaman her varlık için bir tarzda geçerli olduğu fikrine varılıyor.

<sup>74</sup> Elbette olaya illa ki teleolojik yaklaşmak zorunlu değildir, bunun yanında politikanın sadece olduğu, sebepsiz öylece olduğu da iddia edilebilir. Böyle bir politika anlayışı iyi, yarar, çıkar gibi kavramlara ihtiyaç duymayabilir. Ancak bu fikri savunmak güç görünmektedir. Her ne kadar doğaya atfedilen, dürtüsel bir yapı ile bu savunulabilirse de, o halde de doğaya uyup uymamanın iyi ile ilgisi üzerine tartışmanın hesabının verilmesi gerekiyor gibi görünüyor.

<sup>75</sup> Ancak bu özel ilişkinin ne olduğunu tanımlamak tezin kapsamında değildir. Bu özel ilişki ve varlıklar her ne olursa olsun, bu mantıklı bir çerçeve gibi görünüyor. Ancak not edilmelidir ki bu sözle amaç bir tespit olmaktan ileriye gitmemekte ve daha temellendirilmeli ve açıklanmalıdır ancak bu da tezin kapsamında değildir. Bu anlamda, yalnızca tezin bir kabulü olarak ele alınabilir.

<sup>76</sup> İyinin çok özel bir anlamda alındığına dikkat etmek gerekir. Sadece varlığın kendini muhafaza etmek doğrultusunda uyguladığı kuvvet üzerinden bir inceleme yapılıyor: Devam ederse o varlık için iyi, etmiyorsa kötüdür. Bu elbette varlığı iyi olarak ele almaktadır çünkü varlığın etkinliği budur. Bu etkinlik yoksa öyle bir varlık da yoktur. Burada zorunlu olarak bir ahlaki iyiden bahsedilmemektedir, burada iyi, yarar gibi bir bağlamda belirli bir durumun varlığın varlığını sürdürmesine katkısı ya da engeli üzerinden iyi ve ya kötü değerlendirilmektedir.

Ancak bu fikir şu şekilde eleştirilebilir: Politika tanımlarında genel anlamda tezde yer almayan birçok başka temel direk olduğu, tezin bu vurguları kasıtlı ya da kasıtsız eksik ya da yanlış belirtmek suretiyle politikanın içeriğini boşaltarak geriye tartışmaya açık olarak en geniş tümel olan varlık kavramını bıraktığı ve her şey varlık olduğu için en sonunda her kavrama bunun yapılabileceği iddia edilebilir. Örneğin, Basketbol oyununun başka dinamiklerini görmeyip hareket, düzen gibi ana kavramlarla açıklandığı bir durumda basketbolun varlık demek olduğunu ve her varlığın basketbol etkinliğinde bulunduğunu söylemek gibi garip bir sonuca ulaşılabilirdi. Tez bu eleştiriye şu şekilde cevap vermektedir: Es geçilmiş tanımlar, eksik ya da yanlış tespitler bulunmuş olması mümkündür. Özel bazı ifadelerin kendi içlerine kapalılığında da bu fikir işler görünmeyebilir. Ancak basketbolda basketbol oyununun oynanması için gereken detaylı bir yapı görmekteyiz. Bu detaylılık basketbolun daha büyük bir sistem olmasından değil tam tersine daha belirlenebilir ve temel olmayan bir fenomen olmasından ileri gelir. Oysa politika gibi bir etkinlikte net ve detaysız tanımlar üzerinden detaylandırılarak politika fenomeni açıklanmaya çalışılmakta, birçok birbirinden farklı etkinliğin temelindeki bir etkinlik olarak belirtilmektedir. İncelediğimiz politika kavramı tanımları tanımlamada net ve temel ifadelerle kurulmuş, detaylandırıldığı ve içine kapandığı zaman ise politika olarak düşünülen birçok fenomeni içinde barındıramamıştır. Örneğin, Heywood'un "Devlet Olarak Siyaset" kategorisi, politikayı yalnızca devlet alanına kısıtladığı vakit, bahsedildiği üzere politika etkinliği olarak düşünülen birçok fenomeni yadsımaktadır. O zaman bu problem yalnızca tam anlamıyla belirlenmemiş bir kavramı ele almanın doğal sıkıntısı mıdır? Teze göre bu politikanın ilişkileri, bir arada bulunmayı, iyiyi ve yararı, gücü ve düzeni ele almasından, bunları araştırmasından dolaydır. Bu araştırma konuları düşünüldüğünde, politika temel varlık özelliklerini konu alan bir bilim gibi görünmektedir. Yapılan diğer 'farklı' olduğu düşünülen şeyler yalnızca bazı uygulamalardır: Örneğin politika meclise gitmek değildir ancak meclise gitmek politikanın bir parçası olarak her varlığa ait bir özellik değildir. Bu anlamda da bu uygulama diğer varlıkların etkinliklerinden farklıdır.

İşte bu noktada bazı durumlarda diğer gruplara da yayılan bu ana problem beşinci gruptan kaynaklanıyor gibi görünmektedir; bu grup özellikle 'İnsan' olmak üzere, 'Yaşam', 'Canlı' gibi anahtar kavramları içerir. Yukarıda sayılan dört kategori ve şu zamana kadar ifade edilen birçok politika tanımı bu kavramları bir şekilde içermekle birlikte neden bunun şart olduğu temellendirilmemiştir. Politika bir insan etkinliği olarak ifade edilmiş ve bu şekilde de kabul edilmiştir. Bu kabul içerisindeki kapalılıkta politikanın bir insan etkinliği olduğunu savunmak zorunlu olabilir. İlk bakışta Aristoteles'in "zoon politikon" iddiası ve benzer iddialar apaçık gerçekmiş gibi görünebilir. Bu iddialar politikanın insana özgü oluşunu iddia ederler ya da en azından insanın politik etkinliğin zirvesindeki canlı olduğunu belirtebilirler ve bu

iddialarını insanların bariz etkinliklerinde temellendirirler: İnsanlar tartışır, savaşır, anlaşmalar yaparlar, pazarlıklar içerisine girerler, dostluk ve ortaklık alakaları kurarlar. Bir başka böyle yaygın iddia da “Homo Oeconomicus”tur, insan ekonomik bir varlıktır. Bu iddia da ekonomik aktivitelerde temellenir. Bu yüzden politika ve ekonomi düşünüldüğünde akla toplumsal ilişkileri içinde insan gelir. Ancak felsefi bir duyarlılıkla şu soru sorulmalıdır: Başka varlıklar bu tarz ilişkiler içerisinde bulunmazlar mı? Politika sadece ya da en temelinde ya da en çok insanla ilgili olmak mı zorundadır? Bu sorular üzerine diğer dört grup üzerinden düşünüldüğünde, bu bağlamda neredeyse her tanımda insan, yaşam, canlı yerine varlık kelimesini getirince, kasıtlı olarak sadece insana, yaşama ya da canlıya dair tanımlı başka özel bir yapıdan bahsedilip politika ifadesi bu kavramlar içine kapatılmadıkça birçok farklı politika tanımı anlamlı olmaya devam etmektedir. Burada ifadenin içine kapatılmasından insanın ya da canlıların diğer varlıklarla içinde buldukları etkinlik açısından farkın onca temel benzerliğe karşı temelsiz bir şekilde insan ya da canlı olmalarına has bir özelliğe bağlanmasından bahsedilmektedir. Örneğin, insanların yürüyüşü birçok hayvandan farklıdır. Mümkündür ki, bu farkı vurgulayarak insanlar bu etkinliğe başka bir ad verebilirler ve bunun bambaşka bir şey olduğunu savunabilirler. Yalnız bu noktada bu etkinlik ile yürüyüş etkinliği arasındaki benzerliği yadsımaktadırlar. Bu noktada Heywood’un en geniş Politika tanımını ele alalım: “Siyaset, en geniş anlamında, insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir” (Heywood, Siyaset, 2013, s. 22). Ancak bu tanım şu şekilde değiştirilebilir: Siyaset, en geniş anlamında, varlıkların varoluşlarını düzenleyen genel kuralları oluşturmak, korumak ve ya değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir. Bu noktada, eğer her varlık tezin örnek olarak sağladığı yeni tanımdaki eylemi yapıyorsa Heywood’un tanımında neden bu etkinliğin yalnızca insana daraltılmış versiyonunun savunulduğu temellendirilmelidir çünkü öyle görünüyor ki insanın insanca içinde bulunduğu bu temel etkinliklerin, her varlık kendince zaten içinde bulunuyor. Aynı şey daha da net biçimde Kapani’nin politikanın iki yönü ile alakalı söyledikleri için yapılabilir: “politika toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır” yerine “politika varlıklar arasında<sup>77</sup> bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır” ve “politikanın amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların “ortak iyiliğini” gerçekleştirmektir” yerine “politikanın amacı her şeyden önce analiz konusu olan varlıklar toplumunda/aleminde bütünlüğü sağlamak, varlıkların sadece kendilerine özel bir şekilde uyguladıkları kuvvetlere karşı koyarak genel yararın/varlıklar toplumunun/varlıklar aleminin – ya da özellikle, belirli bir ontolojik düzlemin!- varlığı doğrultusundaki kuvveti ve

<sup>77</sup> Daha ilginç bir seçenek “Bir ontoloji düzleminde ilişkilmiş varlıklar arasında” olabilirdi.

varlıkların “ortak iyiliğini” gerçekleştirmektir”. Öyle görünüyor ki, her ne kadar insanca yapamasa da, her varlık bu etkinlikte bulunabiliyor<sup>78</sup>. Bu noktada soru birinci bölümdeki yöntemsel olabildiğince geniş bir ontolojinin benimsenmesi gibi çok yüzlü bir politika anlayışı benimsendikten sonra hangi varlığın nasıl kendince politik etkinlik içerisinde bulunduğunu tespit etmektir. Bunu, örneğin, bir taş, taş olma etkinliğinde belirli bir sertlikte, belirli bir moleküler yapıda, belirli bir konumda bulunmakla yapar: Bu şekilde bir düzende, ilişkide, bir habitattadır ve varlığı belirli bir kuvvet uygulamaktadır. Bu onun bir seçim yaptığı anlamında bir ifade değildir, onun bir şey arzuladığı da söylenmektedir, ancak yaptığı bir şey olduğu, etkinlikte olduğu vurgulanmaktadır: Taş olmak. Taş da taş olmanın gerekliliklerini sürdürdüğü sürece taşır ve çevresi ile etkileşim içerisinde. Bu bir şeyleri hesapladığı anlamına da gelmemektedir. Yalnızca belirli ilişkiler ağı düzeni içerisinde etkinliğini sürdürmektedir. Dikkat edildiğinde her varlığın politikanın konusu olan uyuşma, çatışma, güç gibi ilişkiler içerisinde bulunduğu da gözlemlenebilir. Örnek üzerinden devam edilirse, bir taşın direnci ve havanın dış basıncı bulunmaktadır. Bu çatışma ve uyuşma ile ikisi de belirli bir düzende varlıklarını sürdürürler: Taş direncini kaybederse kırılır, hava basıncını kaybederse taş boşluk –başka bir varlık tarafından dolmamışsa- boşlukta dağılır ve yayılır.

Bu anlamda birçok Politika tanımı, özellikle İnsan olmak üzere, İnsan, Yaşam, Canlı Politikasının tanımları gibi görünmektedirler. Ancak bu bağlamda bu tanımlar, yalnızca politikanın bir tarzının, Antropo-Politikanın tanımları gibi görünmektedirler.

Tezin bu görüşüne karşı önemli bir eleştiri bazı tanımların bu yoruma yer açmadığıdır. Örneğin yalnızca insan devlet kurabilir, taşlar diplomatik alakalar içerisinde bulunamazlar ya da hayvanların hükümetinden bahsedilemez. Bu itiraza iki açıdan yanıt verilebilir. Öncelikle, varlıklar, ifade edildiği üzere, politikanın tanımlandığı birçok temel kavrama uymaktalar ise, iki yol bulunmaktadır: Ya politika denilen yalnızca insana özel etkinliğin pek çok açıdan ortaklık kurduğu bu başka etkinliğe bir ad vermelidir ya da birçok politika tanımının İnsan Politikası’nın tanımları olduğu kabul edilmelidir. Problem şu örnekle ortaya konulabilir: Biz insanlar, az sayıda bazı hayvanlarla ne kadar benzer olsa da, biyolojik yapımızın farklılığı sebebiyle farklı yürümekteyiz. Eğer Yürümek etkinliğini kendi yürüyüş tarzımız üzerinden tanımlasa idik, yürüme etkinliğimizin farklılığını ortaya çıkaracak ancak büyük bir oranda

<sup>78</sup> Ancak önceden belirtildiği üzere içe kapalı, insana özel temellendirilmemiş ya da ek olarak pratik tanımlar olabilir. Örneğin, Politikanın siyasetbilimi anlamı her ne kadar Ontopolitika kavramında korunuyorsa da, bir varlığın politikliği konusunda elbette korunmamaktadır, bir taş siyasetbilim yapmamaktadır. Ancak etkinliğin kendisinin temel kuvvetlerini yadsımak problem yaratmaktadır. Ancak bu etkinliğin adı illa ki politika olmak zorunda da değildir, tercihen bazıları tezde ifade edilen, varlıkların ortak etkinliğinin başka bir şey, insanın bu etkinlik içerisinde bulunmasının bambaşka bir şey olduğunu söyleyebilirler. Fark, Herakleitosçu tartışmaya paralel şekilde, tez ortaklıklara odaklanmakta, diğer tercihi seçenler ise farkı vurgulamaktadırlar. Buna karar vermenin tezdeki argümanlardan başka bir yolunun olup olmadığı tartışılmalıdır. Ancak daha detaylı tartışma tezde öngörülmektedir.

hayvanlarla benzer taraflarını ise görmezlikten gelecektik ya da hayvanların yaptığı bu etkinliğe başka bir ad vermemiz gerecekti. Bu anlamda devlet kurmak, diplomasi ya da hükümet kurmak insana özgü politik etkinlikler iken, örneğin bir köpeğin etkinliği değildir. Ancak bir köpek de alanını işaretleyerek bölgesini kontrol etmeye, varlığı için düzeni tesis etmeye çalışmakta ve bunun için güç uygulamaktadır. Hatta bunun için örgütlenebilmektedir. İkinci yanıt ise başka varlıklar içerisinde de bu yapıların o varlıklara has bir şekilde bulunabildiğidir. Kurgusal bir tarzda değil, birçok temel yapı üzerinden bu iddia edilebilir. Örneğin, bir köpeğin beyninin vücudunu yönetişi, vücuduna hükmedişi, hormon dengelerini ayarlayışının devlet yapısından ne kadar farklı olduğunu, iki kurdun birbirine diş gösterirken, aynı sürüde olmayı kabul ederken diplomatik ilişkiden farklı ne yaptığını sorgulamak gerekir. Tezde bunların aynı şey olduğu söylenmemektedir. Ancak bu etkinliklerin birbirlerinden tamamen farklı etkinlikler olduğu temelsiz gibi görünmektedir. Bu noktada bir itiraz da hayvanlar üzerinden örneklerin anlaşılır, ama cansızlar üzerinden örneklerin mantıksız olduğudur. Bu noktada yaygın olan İnsan-Merkezli Politika anlayışından, örtük bir şekilde bulunan Canlı- ya da Duygulu- Merkezli Politika anlayışı ortaya çıkmaktadır. Tezin tavrı aynıdır: her varlık başka varlıkları ile ilişkisi içerisinde varlığını sürdürmek yönünde kuvvet uygulamaktadır. Cansız ya da canlı her varlığın belirli bir formu belirli bir düzeni vardır ve bu düzen başka varlıklarla ilişkisi içerisinde sürer ya da sürmez. Örneğin, bir duvar yıkılmaya çalışılırsa duvar bir direnç gösterir, direnç gösterebildiği kadar varlığını sürdürür, kapladığı mekanda bir anlamda “kendi hükmü geçer” çünkü orada varolmak yönünde kuvvet uygular. O halde, orada varolmak da, zorunlu olarak, bir etkinliktir.

### 2.3 Ontopolitika Nedir?

Politika kavramının incelenmesi konusunda tezin tespit etmiş olduğu beş ana etkinliğin dördü kabul edilip beşincisi reddedilerek, varlık hariç herhangi bir şey merkezli olan politika anlayışları reddedildi ve politikanın varlıkla ilişkisi birinci bölümde varlık odaklı tartışmadan çıkarılmışken, bu bölümde politik odaklı tartışma üzerinden ortaya konuldu.

Birinci bölümde her varlığın etkinlik halinde olduğu, her varlığın uyuşma, çatışma, pazarlık gibi bazı temel alakalar kurarak politik etkinlikte bulunduğunu ve her varlığın bir güç ilişkisi ve bir güç ilişkisinde olduğu belirtilmişti. Bu güç ilişkileri analizi üzerinden bu oluşturulmaya çalışılan yeni ontolojinin temel sorularının “Nelerin nelere nasıl tahakküm ettiği ve nasıl tahakküme uğradığı” ve “temel kuvvetlerin neler olduğu” sorusu olduğu belirtilmişti.

Ontopolitikanın temel olarak iki kabule dayandığı iddia edilebilir. İlk kabul varolmanın politika etkinliğinde olmak olduğu iddiası, ikinci kabul ise her şeyin var olduğu kabulüdür. İkinci kabul ilk bölümde detaylı tartışılmış, ilk kabul ise hem birinci hem ikinci bölümde



temellendirilmeye çalışılmıştır ve çalışılmaktadır. Bu noktada bu bölümdeki şu noktaya kadar ki tartışmalar üzerinden varolmanın politika etkinliğinde olmak olduğu iddiasını tartışmak uygun olacaktır.

Her varlık kendini varlık kılan sınırlarını, belirlenimlerini muhafaza etme doğrultusunda bir kuvvet uygulamaktadır. Ancak varlıkların uyguladıkları bu kuvvetler, sınırların belirlenmesinde zorunlu olarak başka varlıklarla ilişkiye girmenin gereğinden dolayı başka varlıkların da bu yönde uyguladıkları kuvvetler ile karşılaşır. Bu noktada politika alanı üzerine tezin yaptığı inceleme sonucunda denilebilir ki, kendi varlıklarını muhafaza etmek doğrultusunda kuvvet uygulayan varlıklar bir ilişki ağı içerisinde varolmalarından dolayı buldukları düzeni muhafaza etmek ve de kendini muhafaza edecek düzenin tesisi doğrultusunda güç uygularlar. Her varlık bu şekilde bir stratejik oyuncu olarak düşünülebilir çünkü her varlık aynı şekilde kendilerini muhafaza yönünde bir kuvvet uygulamaktadırlar ve bu kuvvetler birbirleriyle ilişkiye girmektedir. Bu noktada bu ilişki içerisinde uygulanan stratejiler, yani alınan biçim varlığın belirlenişidir. Bu anlamda, Varolmak Politik olmaktır, Varolmak tezde ortaya konmuş olan özel anlamıyla Politika etkinliğidir. Ontopolitika bu belirleniş ilişkilerini, kuvvetleri, kuvvetlerin etkilerini yani güçleri, ilişkinin kurulduğu ontolojik düzlemleri ve farklı ontolojik düzlemlerin birbirleriyle ilişkilerini inceler.

Bu görülebileceği üzere bu bölümde politika tanımlarından ortaya çıkarılan dört gruba da tekabül etmektedir. Her varlığın kendini muhafaza etmek yönünde uyguladığı kuvvet başka kuvvetler ile ilişkisi içerisinde bu kuvveti destekleyecek, onun yararına olacak, şekilde ilişkiler içerisinde. Her varlık bulunduğu düzenin ya da kendini muhafaza edeceği başka bir düzenin ilişkiler ağı içerisinde ve kendisi de bu düzenin tesisinin bir yapı taşıdır. O halde, tez iddia etmektedir ki, herhangi bir varlığı anlamak için onun uyguladığı kuvvet, varlığın yararı, varlığın kurduğu ilişkiler ile içinde bulunduğu düzen ve kendi içindeki varlıkların düzeni anlaşılacak zorundadır. Diğer bir deyişle, varlığın politik ilişkileri anlaşılacak zorundadır çünkü varlığın etkinliği budur. Tez bu politik etkinliğe ve bu politik etkinliğin araştırılmasına Ontopolitika demektedir.

Tezin düşünce silsilesi açısından bu noktaya kadar ki mesele şu şekilde ifade edilebilir: Her varlık birinci bölümde tartışıldığı üzere birbiriyle güç ilişkisi içerisinde bulunan kuvvetler olarak ele alınmaktadır. Her varlığın –tezin birinci bölümde tartıştığı bir kabul- belirlenimleri vardır ve varlığını sürdürmesi için bu belirlenimleri muhafaza etmek yönünde bir kuvvet uygulaması gerekir bunun sebebi bir varlığın başka bir şekilde kuvvet uygulaması durumunda zaten başka bir varlık olmasıdır. Bu bırakılabilecek bir etkinlik de değildir çünkü her varlık kendini yapar/eder/eyler. Bu kuvvetlerin karşılaşması da bir güç ilişkileri ağı oluşturmakta ve Ontopolitika bu ağı anlamaya çalışmaktadır. İkinci bölümde politikanın incelenmesi sonucunda

tez bu ağı anlamakta yardımcı olabilecek dört grup şu şekilde başlıklandırılabilir: temel yapı tespit etti: 1-Düzen tesis etme, 2-bu düzeni tesis etmek için kuvvet uygulama ve etki etme – Güç, 3-varlıkların uyguladıkları kuvvet analiz konusu edilerek kuvvetin iş yaparlığı üzerinden iyi, yarar ya da çıkar 4- varlıkların belirli özel anlam ağları, ilişkiler içerisinde olma durumları.

O zaman Ontopolitika'nın temel araştırma soruları şunlar olmalıdır: Analiz konusu olan herhangi bir varlık nasıl bir düzeni tesis etmek yönünde kuvvet uygulamaktadır? Bu düzen ile ve içerisinde, ortaklık kuran, uyuşan ve de çatışan diğer düzenler nedir? Bu düzeni tesis etmek için hangi kuvvetleri hangi şekillerde uygulamakta ve nasıl bir sonuç almaktadır? Başka kuvvetler ile nasıl güç ilişkileri içerisinde ve bu güç ilişkileri bu varlığın varoluş stratejileri ile ne şekilde etkileşmektedir? Bu varlığın kendi bulunduğu ontolojik düzlemlerinde iyisi, yararı ya da çıkarı nedir? Başka ontolojik düzlemlerde nasıl ilişkiler kurdu ya da kurar? Ontolojik düzlemlerinin başka ontolojik düzlemlerle ilişkisi nedir? Araştırmacının, tezin, bu varlıkla ilgili iyi, yarar ya da çıkar ilişkisi nedir? Bu varlık nasıl bir ontolojik düzlemdir?

Bu soruların içerisindeki son soru, varlığı anlayabilmek için başka bir varlık olan o varlığın ontolojisinin ortaya çıkarılması gereğinden dolayı sorulmaktadır çünkü sonuçta bir varlık ancak içinde bulunduğu ilişki ağı içerisinde belirlenebilir.

Öyle görünüyor ki Ontopolitika her varlık üzerine çalışabilmekte ve yukarıda belirtilen soruları sorarak araştırma yürütmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda Ontopolitik bir analizde her varlık ve her türlü alaka analiz konusu olabilir. Ancak Ontopolitika'nın temel meseleleri, yani varlık ile alakalı temel problemler ile ilgilenecek ve araştırma yöntemi için temel ilgi alanlarını belirleyecek bir çalışma gereklidir.

#### **2.4 Ontolojik-Politika Nedir?**

Kısaca analiz konusu olarak ontolojileri, ontolojiler arasındaki ilişkileri, ontolojiler içerisindeki temel kuvvetler olarak beliren varlıkları ve birbirleriyle ilişkilerini inceleyen ontopolitikanın kapsamı her varlık iken, Ontolojik-Politika ontopolitikanın temel alanı olarak varlık meselesinin bizzat kendisi üzerine uğraşır ve araştırma konularını bu temel meseleler üzerinden inceler.

Ontolojik-Politika araştırma konusu olan varlıkların dayandığı ontoloji ya da ontolojileri ele alarak onları anlamaya çalışır. Önceden de belirtildiği üzere her varlık içinde bulunduğu ilişkiler düzeninde kendini muhafaza etmektedir. O halde, bir varlığı anlamak için kurduğu ilişkileri ve varlığını koruma stratejisini tespit etmek, politikasını anlamak gereklidir demiştik. Varlığın kurduğu ilişkiler ve ilişki kurduğu varlıklar en temelde içerisinde bulunduğu ontoloji tarafından belirlenmektedir. Bu varlıklar ve bu tarz ilişkiler o ontolojide “var” kabul edilenler, ilişkilerin tarzı ise o ontolojiye özeldir. Yani bu anlamda, denilebilir ki, her varlık

ontolojisinin varlığıdır ve her şekilde bunu yansıtmaktadır. Kendi düzeninin muhafazası için de bulunduğu ontolojiyi muhafaza etmek yönünde kuvvet uygulamaktadır. O halde varlık meselesi üzerine uğraşılsa da uğraşılmassa da herhangi bir varlığın analizinde en temel yapıları hakkında bilgi edinmek için ontolojik bir araştırma yürütülmeli gibi görünmektedir. Bu sebeple Ontolojik-Politika, Ontopolitikanın temel alanı olarak, Ontolojilerin kurduğu politik alakaları inceler. Bir varlık olarak, ontolojiler de kendilerini muhafaza yönünde bir kuvvet uygularlar ve başka varlıklarla bu yönde ilişkiler kurarlar. Bu anlamda, ontolojilerin başka ontolojilerle ve kendi varlıklarla kurduğu ilişki de ontolojinin ana meseleleri tespit edilebilir. Ontolojinin içerisinde bulunan her varlığın ontolojisini muhafaza edici kuvvetinden ontolojinin kendini muhafaza stratejisi ortaya çıkarılabilir. En sonunda da ontolojinin temel varlık üzerine görüşü ortaya çıkarılarak varlık meselesi ile ilgili stratejisi ortaya konulabilir.

Örneğin Pegasus bir ontolojide vardır çünkü o ontoloji ilişkileri içerisinde o ontolojiyi muhafaza edecek bir şekilde bulunmaktadır, bir diğerinde yoktur çünkü o ontolojiye uymamakta ya da karşı durmaktadır. Örneğin geleneksel bilim anlayışı ontoloji içerisinde Pegasus mitolojik bir varlık olarak ontolojiyi tehdit eder. Ancak Antik Yunan Ontolojisi içerisindeki mitolojik varlığı zaten ontolojinin temel iddialarını desteklemektedir. Ontolojik-Politika ise temel varlık problemleri ile ilgili ortaya çıkarmaya çalıştığı meselelerde ilgili gördüğü varlıkları ontolojik bağlamda inceleyerek ontolojinin kendisinin temel varlık problemlerine yaklaşımını ortaya çıkarmaya uğraşır. Örneğin, Pegasus varlığı önemli olarak görülürse Pegasus'un Antik Yunan Ontolojisi'nin nasıl desteklediği araştırılarak Antik Yunan Ontolojisi'nin bazı temel yapıları ortaya çıkarılabilir.

Burada önemli olma ölçütü de o ontoloji için temel bir yapı olma ya da temel bir yapıyı ortaya çıkarabilme, temel bir yapıya işaret etmedir. Bu anlamda örnek ele alınırsa, teze göre Pegasus, Antik Yunan Ontolojisi'nde temel bir yapı olarak düşünülmemektedir ancak istenirse ya da tespit edilirse ontolojisinin bir parçası olarak ontolojisinin temel bazı yapılarına işaret edip etmediği araştırılabilir. Bu anlamda Ontolojik-Politika için önemli olan hep ontolojinin temel yapılarıdır ancak birçok zaman ontolojilerin temel yapıları kendini doğrudan ele vermeyebilir, bu durumda temel yapıları başka yapılar üzerinden tespit etmeye çalışmak gerek gibi görünmektedir.

Öyleyse Ontolojik-Politika en temelde araştırma konusunu ontoloji ve ya ontolojilerin temel yapılarını tespit etmek suretiyle inceleyecektir.

## 2.5 Bir Felsefe Tarihi Okuma Yöntemi Olarak Ontolojik-Politika

Eğer araştırma konusu Felsefe Tarihi ise, Ontolojik-Politika Felsefe Tarihi'ndeki temel ontolojik yapıları ortaya çıkararak ortaya konulan felsefelerin, bu felsefelerin barındırdığı kavram ve ifadelerin, tespit edilen ontolojik yapılar içerisinde kendini muhafaza ettiğini ve bu şekilde onları muhafaza edecek tarzda bulduklarını göstermelidir. Yani diğer bir deyişle, felsefe tarihinde söylenmiş her söz, arkasında savunduğu bir ontolojiyi barındırmaktadır ve o ontoloji sayesinde varlığını sürdürmektedir. Bu temel ontolojiler de varlık meselesi ile uğraş içerisinde bazı çözüm stratejileri, varoluş stratejileri, getirmektedirler. Bu anlamda, bütün Felsefe Tarihi, bazı fikirlerin, insanların, canlı ve cansızların, varlıklarını korumak amacıyla kurulmuş bazı ontolojileri oluşturmak, muhafaza etmek ve tehdit edenlerin tehdidini bir tarzda engellemek yönünde uyguladıkları kuvvetlerin tarihi olarak ele alınabilir. Diğer bir deyişle, birinci bölümde bahsedilen temel varlık problemleri karşısında bu varlık problemlerine çözüm getiren ontolojiler kendilerini birçok tarzda kurmuş ve savunmuşlardır. Tarihte Felsefe adı verilen fenomen, her ne ise<sup>79</sup>, temel varlık meselelerini ele alarak, ortaya çıkarma ya da gizleme çabasında ona yönelerek, temel varlık problemleri üzerine çalışmada en temel meselelerin incelenebileceği bir alan olarak ve hatta insanın temel ontopolitik etkinliklerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Ontolojik-Politik bir tutumun, temelinde felsefi olmakla birlikte, araştıracağı ilk konulardan biri Felsefe Tarihi olmalıdır.

Ancak böyle bir felsefe tarihi okuması nasıl yapılabilir? Bu noktada bu ana kadar Ontopolitika ve Ontolojik-Politika ile ilgili belirtilenlere tarih okuması ile ilgili tercih edilen belirli bilgiler eklenerek bir yöntem ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

### 2.5.1 Yöntem

Yöntemin basitçe tezde de bahsedildiği üzere üç aşaması olduğundan bahsedilebilir. Birinci aşama olabildiğince geniş bir ontolojiye sahip olmaktır. Bu bir anlamda Descartes'ın metodik şüphesinin tersidir: olabildiğince her iddianın kesinliği ve doğruluğu kabul edilir. Bunun tezde önceden de belirtilmiş olan iki amacı bulunmaktadır. Öncelikle birinci bölümde tartışılan “ontik zorunluluk” ilkesini sağlayabilmek için bu gereklidir, ikinci olarak ise bu yöntemin ikinci aşamasında kurulacak duygudaşlık için tüm ontolojilerin belirli bir tarzda barındırılabilmesi bir ontolojiye gereksinim duyulmasıdır. İkinci aşamada, söz konusu ontoloji ve alakalı bulunduğu başka ontolojiler ile duygudaşlık alakası kurulmaktadır. Bunun amacı

<sup>79</sup> “Felsefe nedir?” sorusu ontolojik-politik anlamda üçüncü bölümde “Antik Yunan Felsefesine Giriş” kısmında detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Bu sorunun bu bölümde cevaplanmamasının sebebi yöntemin belirlenirken felsefe tarihi ile felsefe arasındaki ilişkileri de kurarak en azından ontolojik okumanın ne kadar önemli olduğunun vurgulanmasıdır. Ancak son takdirde bu tarz temel bir sorunun nihai bir cevabının tez kapsamında verilmesi beklenmemelidir: Tez diğer temel meselelerde geliştirdiği gibi bu konuda da genel bir çerçeve ortaya koyabilme çabasıdır.

olabildiğince o ontolojinin ve de alakalı bulunduğu ontolojiler içerisinde gerçekliği anlayabilmektir. Bu da birinci bölüm de tartışılan ontolojilerin dayattıkları “ontolojik zorunluluk”ları anlamaya yarayacaktır. Üçüncü aşamada<sup>80</sup> ise duygudaşlık yolu ile ortaya çıkarılan deneyimler üzerinden ontolojinin temel kuvvetlerinin anlaşılmasına çalışılması ve böylece bahsedilen ontolojik-politik incelemenin yapılabilmesidir.

Bu noktada bu yöntemin nasıl olabileceği ile ilgili tercih edilen bazı fikirler alınarak tartışmalar yapılması ve tezde yöntem ile ilgili kullanılan bazı kavramlardan neyin kastedildiğinin detaylandırılması uygun görünmektedir.

Tez kendi tarih bakışını ve yöntemini olabildiğince belirleyebilmek için temel olarak Collingwood’un “Tarih Tasarımı” kitabındaki bazı tartışmaları takip etmektedir. Bunun bir sebebi, öyle görünüyor ki, tezin felsefe ve politika ve şimdi de tarih üzerinden yapmaya çalıştığı hamlenin, Collingwood’un felsefe ve tarih disiplinleri arasında kurmaya çalıştığı ilişki ile bazı benzerlikler taşımasıdır. Collingwood’un psikoloji, tarih ve felsefe üzerinden verdiği örnekleri incelersek, “kendine dönük düşünme” olduğunu belirttiği felsefenin karşısında, psikoloji sadece nesnesi ile ilgilidir, “birinci dereceden düşüncedir”, “Düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmaz”, bu yüzden de “geçmiş”in araştırma nesnesi olarak alındığı bir durumda yalnızca “tarihçinin kendi başına geçmişe ilişkin düşüncesi” ile ilgilidir; tarih ise yalnızca “olduğu gibi kendi başına geçmiş” ile uğraşır; felsefe ise bunun ikisini birden “karşılıklı ilişkileri içinde” yapar (Collingwood, 1946(2015), s. 34-35). Bu ikili, teze göre, “karşılıklı ilişkileri” de eklenirse üçlü bir yapının tezin tarih anlayışında da mevcut olduğu söylenebilir ancak Collingwood’un projesiyle tezin projesi arasındaki temel farklardan biri Collingwood’un “düşünce” ve - felsefenin kurduğu “Nesnesiyle ilişkisi içinde düşünce, salt düşünce değil, bilgidir”- “bilgi” anlayışı onu hep “tarihçinin nasıl bildiği” gibi insan ve zihin merkezli bir epistemolojiye götürürken, tezin iddiası tezi “varlık” ve felsefenin kurduğu varoluşsal ilişki üzerinden, bilgi ile varlık arasında bir fark gözetmeksizin kurulan, varlığın kendini dayatması üzerinden incelenen bir ontolojiye götürmektedir. Bu anlamda, teze göre filozof, Collingwood’a yakın bir şekilde “geçmiş ile benim alakam ne?” sorusunu sorarken, farklı olarak “Tarihçiler nasıl bilir? Geçmiş nasıl kavrarlar?” sorusu önemli bir soru ise de temel soru analiz konusu olan varlık üzerinden, hangi varlıkların hangi varlıklarla varlıklarını muhafaza etmek amacıyla ne tarz temel tahakküm, güç alakaları kurduklarıdır; eğer analiz konusu “geçmiş” ise, söz konusu geçmiş oluşturulan varlıkların bu güç ilişkilerinin hikayesidir. Eğer analiz konusu “felsefenin geçmişi” ise bu felsefeyi oluşturan temel varlıkların güç ilişkilerinin hikayesi olmalıdır. Bu noktada, her

<sup>80</sup> Aslında üçüncü aşama ikinci aşamadan sonra gelen ya da ikinci aşamanın bittiği başka bir aşama değildir. İkisi bir arada ilerlemektedir. Ayrıca hatta birinci aşamanın bile bir yanda tüm süreçler boyunca korunması gerekliliği savunulabilir. Kısaca, bu aşamaların farklı üç boyut olarak düşünülmesi daha yerindedir.

ne kadar felsefe nedir sorusu cevaplanmayacaksa da, varlık problemi ekseninde klasik anlamda felsefeye dair görülenler ile dikkat çekenler bir araya getirilecektir. Yani kavramların, kişilerin, düşüncelerin, en son tahlilde onların temel ontolojilerinin ya da ontolojisinin varlık meselesi konusunda kurduğu alaka inceleme konusu olmalıdır. Daha net ifade etmek gerekirse o “geçmiş”teki ontolojileri<sup>81</sup> inceler. Bu klasik anlamda sadece bir ontolojiyi incelemek değildir. Bu çaba aynı zamanda türlü varlıkların ontolojinin temel yapıları üzerinde etkisini tartışmayı gerektirir. Bu noktada çoğu zaman örneğin “Platon’un bu ya da şu düşünceyi neden geliştirdiği” sorusu üzerinden akıl yürütülürken, tez ise sadece bu düşünce örneğindeki gibi bu ya da şu düşüncenin Platon’a nasıl hizmet ettiği değil, Platon’un da bu düşünceye ve içinde buldukları ontolojik yapılara nasıl hizmet ettiğini de sorabilir. Bahsedilen varlıkların arasında böyle bir araçsal ilişkinin olup olmadığı, bunun yerine ne tarz ilişkiler bulunduğunu da dile getirebilir.

Ancak bu noktada da bakış açısını geliştirmek için Collingwood’un fikirlerine geri dönmek uygun olur. Collingwood’un tezin fikri ile benzer noktaları ve önceden bahsi geçen ifadelerinin bazı açılımları ortaya çıkmaktadır. Filozof ile tarihçi arasında yapmış olduğu kıyasta, filozofun tarihçinin “geçmiş”i bir “olaylar dizisi” olarak anlayışını tekrarlamadığını, filozof için bunun “bir bilinen şeyler dizgesi” olduğunu söyler (Collingwood, 1946(2015), s. 36). Bu nokta, tezin, birinci bölümde Quine’in ontoloji tanımı meselesindeki “varolan şeyler”in üzerine Meinong, Hofweber ve Schaffer’in başta olmak üzere bazı düşünürlerin fikirlerinden yararlanarak kurulan politik anlayıştan beri ifade etmeye çalışılan şeyin aslında farklı bir özeti olarak düşünülebilir. Tez için de mesele “geçmiş”in bir varolan şeyler dizgesi olduğudur ve bu dizge, tezin genel anlayışı üzerinden, hep ontolojik-politik olarak anlaşılmaktadır.

Bu açıdan ilk bakışta “bilinen” ve “varolan” ifadeleri arasında, önceden de belirtildiği üzere, Collingwood’un analizi “epistemolojik” ilen tezin ki “ontolojik görünmektedir. Ancak bu ifade de tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Öncelikle, tez bilme ile varolma ayrımına girmemiş, bazı tartışmalardan anlaşılabilen üzere de, temel görüşte aralarında bir fark koymamıştır. Bu tartışma her ne kadar tezin kapsamında tartışılması pek mümkün olmasa da, ”ontik zorunluluk” ve “ontolojik zorunluluk” meselelerinde “ontolojik zorunluluk” da zaten varlıkların içinde buldukları farklı farklı ontolojilerden bahsetmiştik ki; bu anlamda bir insanın da “bildikleri” bulunduğu ontolojinin varlıkları yani Quine’in bahsettiği üzere Ontolojik olarak Bağlı olduklarıdır. Bu açıdan bakıldığında da, “ontolojik bağlılık” kurduğu varlıklar ile “bilinen” varlıklar arasında hiçbir fark yoktur; yani bu bakış açısında epistemoloji gibi ayrı bir alana ihtiyaç yoktur. Ancak Collingwood da aynı vurguyu yapmakta ve Collingwood’un bakış açısının bazı problemleri ortaya çıkmaktadır:

<sup>81</sup> Bu noktada bu illa ki tek bir seviye çalışma şeklinde düşünülmemelidir. Ontolojiler başka ontolojiler ile başka ontolojiler içerisinde ilişkilidir, ayrıca içlerinde de başka ontolojiler barındırabilirler.

[F]ilozofun tarihin öznel yanı hakkında düşündüğü sürece epistemolog, nesnel yanı hakkında düşündüğü sürece metafizikçi olduğunu söyleyerek ortaya koyabiliriz; ama bunu söylemek, yapıtının epistemolojik ve metafizik parçalarına ayrı ayrı bakılabileceği yollu bir imaya götüreceğinden, tehlikeli olur, bu da bir hata olacaktır. Felsefe bilenin incelenmesini bilinenin incelenmesinden ayıramaz. Bu olanaksızlık doğrudan doğruya ikinci dereceden düşünce olarak felsefe tasarımından ortaya çıkar (Collingwood, 1946(2015), s. 36).

Bu konuda tez Collingwood ile oldukça yakın fikirde olmaya devam etmektedir ancak bu yüzdendir ki felsefenin “ikinci dereceden düşünce olarak” tasarımıyla Collingwood kendisi kısıtlanmaktadır. Bu sebebin sezilmesinden dolayıdır ki tez özellikle özne-nesne ayrımı üzerinden meseleyi tartışmayı problemlili görmüştür: Tez felsefesini özne-nesne üzerine konumlandırmamış, aynı sebepten dolayı bu bölümde politika anlayışını oluştururken de insan merkezli politikayı eleştirirken düşünce, zihin ve bilinç gibi kavramlara bağlı bir ontolojiden hareket etmemek gerektiğini savunmuştur. Düşüncenin felsefedeki önemi birçok kişiye göre tartışma götürmeyebilir. Ancak düşünme ediminin belirli bir ontolojinin merkezine koyup oradan sonra felsefe yapmak bundan farklı bir şeydir ve dikkatli olmak gerekir. Bu anlamda Collingwood’un “felsefe bilenin incelenmesini bilinenin incelemesinden ayıramaz” ifadesi tezi desteklemek için çok önemlidir çünkü tez bu klasik ayrımı peşinen kabul etmemektedir. Ancak Collingwood’un bu ifadesi bile özne-nesne meselesi ile boğuşması içerisinden söylenen bir ifadedir: Collingwood felsefe açısından onların ayrılığının ama bir şekilde ayrılmazlığının hesabını veremez. Bunun “ikinci dereceden düşünce olarak felsefe tasarımından” kaynaklandığı konusunda haklıdır ancak neden “ikinci dereceden düşünce olarak felsefe tasarımı”na ihtiyaç vardır? Öyle görünüyor ki, bunun sebebi Collingwood’un bahsi geçen problemi kabul etmesine rağmen problemin kaynağı olan özne-nesne yapısından vazgeçmemesidir. Tez ise özne-nesne yapısına gerek duymamaktadır, bu şekilde aslında Collingwood’un ifade ettiği “bilen ve bilinenin incelenmesinin birliği” zaten tesis edilmiştir çünkü hiçbir zaman ayrılmış değillerdi.

Bu noktada tezin tarih anlayışını daha da keskinleştirmek amacıyla Collingwood’un tarih ile alakalı sorduğu dört soru incelenebilir ve bazı yerlerde Collingwood’un cevaplarıyla da karşılaştırarak daha net bir anlayış oluşturulabilir. Collingwood tarih ile alakalı dört soru sormaktadır: “Tarihin tanımı”<sup>82</sup>, “Tarihin nesnesi”, “Tarih nasıl işler?” ve “tarih ne içindir” (Collingwood, 1946(2015), s. 42-43).

<sup>82</sup> İlk soruya yeterince cevap verebilmek için tezin kapsamı yeterli değildir. Onun yerine diğer bölümlerde yapıldığı gibi genel bir çerçeve ve net bir yöntem oluşturulmaya çalışılmaktadır.

### 2.5.1.1 Tarihin Nesnesi

Collingwood “Tarihin nesnesi”nin “insanların geçmişte yapmış eylemleri” olduğunu belirtmektedir (Collingwood, 1946(2015), s. 43). Teze göre geçmişi “okuma” yöntemlerinden biri, ve tezin iddiasıdır ki, en temel yöntemi varlıkların içinde buldukları temel güç ilişkilerini incelemektir, bu anlamda, Collingwood’un cevabını dönüştürsek, “varlıkların geçmişte buldukları güç alakaları/etkinlikleri” bu tarih okumasının nesnesidir.

Spengler’a göre önemli olan “şu ya da bu zamanda ortaya çıkan tarihi olayların ne olduğu değil, “ortaya çıkmak”la neyi temsil ettiği, neyi gösterdiğidir” (Rızvanoğlu, 2013). Tezin yaklaşımı ise bu tarihi olayların hep ontolojik-politik bir yapının göstergeleri olduğudur: Olaylar her zaman varlıkların güç ilişkilerini muhafaza etmeleri ile ilgili olarak vuku bulur. Ontolojik-Politik tarih okumasının amacı da hangi ontolojik-politik yapının nasıl, hangi stratejileri uygulayarak, ortaya çıktığını tespit etmektir.

### 2.5.1.2 Tarihin İşleyişi

Collingwood’a göre “Tarih kanıtın yorumlanmasıyla işler” ancak ne neye kanıt diyeceğimiz tartışmalıdır (Collingwood, 1946(2015), s. 43). Yeager ve Foster “Tarihçinin ana amacının geçmiş olayları anlamak ve yorumlamak” olduğunu iddia etmektedirler ancak geçmişin bilgisinin “tam” olmamasından dolayı yapılabilecek en iyi şeyin “mantıklı bir şekilde tutarlı tasviri kurmak için mevcut olan en iyi kanıtları kullanmalıdır” şeklinde ifade etmektedirler (Yeager & Foster, 2001, s. 15). Tez ise bu fikirlerdeki kanıtın önemine katılmakla beraber “kanıt” ifadesinin çoğu zaman farklı şekillerde anlaşıldığını düşünmektedir ve bu yüzden kendi geliştirdiği ontolojisine, iddialarına, uygun olarak kanıtın tespit ettiği üç ölçüsü olduğunu ifade eder: İlki araştırmacının ontolojik-politik duruşudur; önceden belirtildiği üzere araştırmacı da araştırma da kendini muhafaza eder yönde kuvvet uygulamaktadır, kendini gerçekleştirmektedir. Kanıt, bu anlamda çoğu zaman iddia edilenin aksine, araştırmacının ilgisine göre belirir. Ancak araştırmacının her kanıt dediği kanıt değildir. Bu da bizi diğer iki ölçüte götürmektedir: İkinci ölçüt, araştırmacının kendine kanıt konusundaki dürüstlüğüdür. Bu klasik bir ahlaki ölçüt gibi görünerek yanıltıcı olabilir, esasen bu araştırmacının ontolojisi ile kanıtın ilişkisinin ölçütüdür. Bu anlamda araştırmacının ve diğer insanların bir şeye “kanıt” diyebilmelerinin bir koşulu, o şeyin araştırmacının ontolojisindeki yeridir. Son ölçüt ise genel Ontopolitik ölçüttür: Araştırmacının bir şeyi kanıt olarak “kabul ettirebilmesi”, bunun yönünde ya da buna karşı olan kuvvetlerin birbirleriyle ilişkisine bağlıdır.



### 2.5.1.3 Tarih Ne İçindir?

Bu anlamda “Tarih ne içindir?” sorusuna da kısmen cevap verilebilir. Tarih, öyle görünüyor ki bir tarzda araştırmacı ve okuyuculara katkı sağlamaktadır. Tezin hedeflediği noktada bu katkı basit olarak Felsefe Tarihi’nin inceleneceği bir kaynak oluşturma denemesidir. Ancak asıl soru, bu çaba temel olarak niyedir? Amaç eğitim öğretim midir? Amaç araştırmacının burada bir tür maddi kazanç ya da ün beklentisi midir? İnsanlar neden Felsefe Tarihi ile ilgilenmektedirler?

Bu asıl sorunun detaylı olarak cevaplandırılması tez kapsamında pek mümkün değildir. Ancak tezin kendi motivasyonu, araştırmacının amacı, kendini tanımak, varlığı anlamak yoluyla kendi varlığını anlamak gibi görünmektedir. Bu çalışma da, muhtemelen, aynı amaçta olan insanlar tarafından ilgi görebilir. Ancak ayrıca belirtmeli ki, bu noktada, tarih tanımlanmadan, “ne için” sorusu varlıktan varlığa değişmektedir. Collingwood bunu kabul eder gibi görünmese de temel noktada çok yakın düşünülmektedir: Onun fikri “tarihin insanın kendine ilişkin bilgisi “için” olduğu”dur (Collingwood, 1946(2015), s. 43).

Bu meseleler dışında tezin yönteminin önemli bir parçası olan, duygudaşlık olarak ifade edilecek fikir üzerine tartışmalar uygundur.

### 2.5.1.4 Duygudaşlık

Duygudaşlık konusunda Collingwood’un “doğa süreçleri” ile “tarih süreçleri” arasındaki fark üzerine tartışması üzerinden bazı fikirler edinilebilir. Collingwood’a göre doğa süreçlerini göstere “neden” sözcüğü her ne kadar tarihin bir parçası olabilirse de amacı farklıdır:

Bir tarihçi “Brutus Caesar’ı neden bıçakladı?” diye sorduğunda, “Brutus ne düşündü, onu Caesar’ı bıçaklama kararına vardırır ne?” demek ister. Onun için olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir: Bu da olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir (Collingwood, 1946(2015), s. 273).

Bu anlamda, olayın kendisi ve içi şeklinde bir ayırmadan bahsedilmektedir. Bu bağlamda da Collingwood şunları söyler:

doğa süreçleri salt olayların art ardılığı diye uygun bir biçimde betimlenebilir ama tarih süreçleri öyle betimlenmez. Onlar salt olay süreçleri değil, düşünce süreçlerinden oluşan bir iç yanı bulunan eylem süreçleridir; tarihçinin aradığı şey de bu düşünce süreçleridir. Her tarih düşünce tarihidir (Collingwood, 1946(2015), s. 273)

Yeager ve Foster da “Niçin” sorusunun önemli olduğunu belirtir, bu kanıtları değerlendirirken “tarihsel empati”nin çok önemli olduğunu çünkü “tarihçinin geçmiş eylemleri anlamlandırmasını sağlayan yakınlaştırıcı çıkarımsal düşünmede bir rolü olduğunu” düşünülmektedirler (Yeager & Foster, 2001, s. 15). Portal’a göre ise empati ile tüm tarih alanı

kapsanamaz ancak empati tarihin hayal gücü gerektiren kısımlarını beslemektedir (Aktaran Yeager & Foster, 2001, s. 17). Yeager ve Foster da tarihsel empatinin “mutlak doğrular”ı ulaştırmadığını ancak öğrencilerin daha iyi tarih öğrenmelerine katkı sağladığını düşünmektedirler (Yeager & Foster, 2001, s. 18).

Bu noktada duygudaşlığın yapısı üzerine detaylı bir tartışma yerinde olabilir. Tezin iddiası, Collingwood’un bahsettiği olayın kendisi ve içi şeklinde bir ayrım bulunmamaktadır, ancak olayın farklı boyutları her zaman bulunur. Diğer bir deyişle, Brutus’un Caesar’ı bıçaklayışında birçok kuvvet rol oynar, bu kuvvetlerin birçoğu tarihin konusu olabilir. Ancak olayın ontolojik yapısında daha etkili kuvvetler ve temel<sup>83</sup> olan kuvvetler bulunmaktadır. Burada Collingwood’un “iç” ile bahsettiği şey bu temel olan kuvvetmiş gibi görünüyor.

Bu noktada mesele insan ise insanın ve o insanın temel kuvvetlerini bir incelemek gerekir. Bu da araştırmacının duygudaşlık alakası kurması ile mümkündür. Collingwood bu sebeple, “Her tarih düşünce tarihidir” demektedir çünkü ona göre insanın temel kuvveti budur. Ancak başka varlıklar merkezli tarih kurmak da mümkündür. Onların da varoluş stratejileri, değişimleri ile dolu hikayeleri vardır. Ayrıca her ne kadar “duygudaşlık” tam karşılamıyorsa da, genel bir kavram olarak ele alınırsa, araştırmacı her varlığın elinden geldiğince temeline kendini koyarak en iyi şekilde o varlığın ontolojisini ve oradaki yerini anlama çabasına girebilir. Collingwood bunu” Onları<sup>84</sup> kendi zihninde yeniden düşünmek”. Caesar örneğinde, Collingwood’a göre “Caesar’ın kafasındaki hangi düşüncelerin o eylemleri yapmasını belirlediğini keşfetme” çabası, araştırmacının “Caesar’ın içinde bulunduğu durumu kendi kendine tasarlaması, Caesar’ın durum hakkında ve o durumla uğraşmanın olanaklı yolları hakkında ne düşündüğünü kendi kendine düşünmesi demektir” ve Collingwood buradan da tezin felsefe tarihinde ulaşmaya çabaladığı yakın bir noktaya ulaşıyor “Düşünce tarihi ve dolayısıyla her tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır” (Collingwood, 1946(2015), s. 274). O halde, Collingwood’un tanımını değiştirerek yazarsak, tez için Felsefe Tarihi geçmiş felsefenin varlık güç ilişkileri kapsamında yeniden deneyimlenmeye çalışılmasıdır. Ancak eklenmelidir ki, teze göre duygudaşlık tam olarak “iç”in, temelin, “dış”ın, sıradana, ilineksele ya da önemsiz karşı olarak anlaşılmasını gerektirmez. Duygudaşlık bir deneyim olarak Collingwood’un belirttiği gibi bir “iç”in deneyimi gibidir ancak deneyim iç-dış ayrımı olmaksızın varlığın deneyimlenmesi ile ilgilidir. Burada iç-dış ayrımında tekrar özne-nesne meselesini ortaya çıkıyor. Teze görse ise buradaki

<sup>83</sup> Temel olan kuvvet en etkili olan olmayabilir ancak varlığın varoluş hareketinde, tavrında o en etkilidir. Örneğin, Brutus’un Caesar’ı bıçaklamaya çalışırken elinin burkulması muhtemelen böyle bir şey olurdu: Temel olan bıçaklama isteği ya da onun arkasındaki nedenler olabilir ancak beden kapasitesi ve yapısı kendini dayatarak bıçaklamayı engellemiş olurdu.

<sup>84</sup> “keşfetmeye çalıştığı düşünceleri” (Collingwood, 1946(2015), s. 273)

“iç”, o varlığın “iç”inde bulunduğu ilişkilerdir, duygudaşlık da o varlığın içinde bulunduğu ilişkileri bir tarzda olabildiğince deneyimleme çabasıdır. Ontolojik-Politik inceleme ise bu duygudaşlık ile temel kuvvetleri, Collingwood’un bahsettiği “iç” ile eşleştirilebilecek anlamda, temel nedenleri tespit etmeye uğraşır.

Spengler’in tarihi olayların neyi ortaya çıkardığını tespit ederken “duygudaşlık” önemli gibi görünmektedir. Spengler “tarihte yaşanmış bir olayla duygudaşlık kurmak suretiyle anlama yöntemini kullanır” (Rızvanoğlu, 2013, s. 242), tez ise bu duygudaşlığı olabildiğince geniş tuttuğu ontolojik kabul kapasitesi sayesinde, olabildiğince, analiz konusu olan ve onunla ilgili ontoloji(ler) ve varlıkları ile kurma gayretindedir. Duygudaşlığın buradaki kritik önemi, o ontolojiler ve varlıkların ilkin kabul edilmediği takdirde, araştırmacının sahip olduğu ontolojinin birer varlıkları olarak kabul edilememeleri, yer bulamamaları, barınamamalarıdır. Bu durumda ise analiz konusu varlıkların araştırmacıya göre “varolmaması” gibi absürd bir sonuçla karşılaşılır ya da araştırmacı bu analiz konusu olan varlıkların ontolojik statülerini temellendirmeden düşürme çabası içerisinde uğraşır: bu varlıklar temelsiz yere hayal ürünü, sahte, yanlış, yalan, delüzyon, halüsinasyon, modası geçmiş gibi birçok farklı şekilde belirlenirler. Sorun illa ki bu varlıkların araştırmacının ontolojisi tarafından belirlenmesi değildir, belki de bu –muhtemelen- kaçınılmazdır. Sorun, araştırmacının analiz konusu varlıkları kendi ontolojisinin politikası içerisinde, ontolojisi için kullanması da değildir. Tezin fikri bunun da kaçınılmaz olduğudur. Tezin tespit ettiği iki ana sorun, araştırmacının kendi ontolojik-politikasını çoğu zaman gizleyerek ve temellendirmeyerek analiz konusu varlıkları konumlandırması ve bir analizin gerçekleştirilmemesi, araştırmacının araştırma etkinliğini es geçmesidir. Örneğin, “Zeus”un bir uydurma olduğu iddia edilebilir. Ancak araştırmacı bir şekilde niye bunu bu şekilde kabul ettiğini, yani niye Zeus’u “var” olarak kabul etmediğini, meşru bulmadığını belirtmekte midir? Zeus’un uydurma olması, analiz konusu olan asıl konu, diyelim ki Antik Yunan Kültürü, hakkında bize ne söylemektedir? Yoksa en fazla Antik Yunan Kültürü hakkında bir peşin hüküm mü oluşturmaktadır? Eğer temellendirilmiyor ise, bu, Zeus’un uydurma olduğu ifadesinin tarihsel analiz ile, araştırmacının araştırma ile pek de ilgisinin olmadığına dair bir işaret gibi görünmektedir ya da bu kabul/kabul etmeme ile araştırmacı kendi ontolojisine hizmet eden bir şey tasarlamakta –ki sorun bu değil- ancak bu basit gibi görünen gözden kaçabilecek kabul etme/kabul etmemenin hesabını vermemekle aslında kendi ontolojisinin ve ontolojik-politikasının hesabını vermekten kaçınmaktadır. Birçok durumda, araştırmacının her ontolojik kabulün hesabını veremeyeceği düşünülebilir. Bu noktada, okuyucunun üzerine düşen bu kabulleri apaçık, bariz, hakikat ya da mutlak gibi almamak ve ortaya çıkan araştırma üzerinden anlaşıldığı kadarıyla stratejik olarak kritik, temel ifadeler olup olmadıklarını tespit etmekken, araştırmacının üzerinde düşen ise olabildiğince

temel kabullerin hesabını vermektir.

Spengler aynı zamanda tezin olabildiğince geniş ontoloji kabulüne benzer bir fikir geliştirmiştir: Ona göre “hiçbir kültüre ayrıcalık tanınmaz” (Rızvanoğlu, 2013, s. 243). Tezde ise ilk aşamada hiçbir varlığa ayrıcalık tanınmamaya çalışılmakta, sonra ise kendine tanıdığı ayrıcalık içerisinde ve de başka ünik yapılar ile ilişkisi içerisinde anlaşılmaya çalışılmaktadır. İlk aşama geniş hemen hemen her ontolojiyi kabul eden bir görüşte başlamaktır, ikinci aşama ise ontolojiler ile duygudaşlık içerisinde onları kendi içerisinde alır sonra da birbirleriyle ilişkileri içerisinde ayrıca inceler. Spengler kültürleri organizmalar olarak ele alır “dünya tarihi de onların ortaklaşa yaşam öyküsüdür. Kültürler aynen bir insan gibi doğar, büyür ve yazgılarını yerine getirdikten sonra da ölürler” (Rızvanoğlu, 2013, s. 244). Tekrar belirtilmelidir ki tezin ele aldığı ötesinde Spenglerci bir yaklaşımı yoktur yalnızca eklektik bir şekilde işine yarayan kısımları ele almaktadır, bu anlamda Spengler’in, Rızvanoğlu’nun makalesinde tartıştığı üzere, Pozitivist, tarih-doğa karşıtlığı üzerinden kurduğu, süreçler içerisinde gelişen bir tarih anlayışı tez açısından zorunlu değildir. Bu anlamda bir yazgı ya da organizmadan bahsetmek de problemlidir. Ancak, en fazla, varlıklar ilişkileri ve etkinlik halleri ile uyguladıkları kuvvetler bakımından bir organizmaya benzetilebilirler. Ancak tez bir canlılık vurgusu yapmayı şu noktada gerekli görmemektedir. Yazgı ise, teleolojik bir hedef olarak değil, ancak varlığın ve varlığın bağlı olduğu ontolojinin zorunlu ilişkileri içerisinde, varlığın o şekilde kalabilmesi için gereken zorunlu ilişkiler anlamında dile getirilebilirse de, tez bu özel anlamda bile yorumlansa yazgı ifadesini kullanmayı tercih etmemektedir. Ancak Spengler’in yaptığı bu açıklamalar önemlidir çünkü tarihi kültürlerin ortaya çıkardığı olaylar olarak incelerken, tez ise tarihi ontolojilerin ortaya çıkardığı olaylar olarak inceler ve ontolojileri tespit etmenin en iyi yollarından biri kültürlerin incelenmesidir.

Bu noktada, bütün bu tartışmalar sonunda, tez olabildiğince geniş bir ontolojiye sahip olmak için gerekli adımları atmış görünüyor ve bu geniş ontoloji sayesinde, üçüncü bölümde Antik Yunan’ın nasıl bir ontolojik yapısı olduğunu onunla ve ilişkiler içerisinde olduğu öğelerle duygudaşlık kurmak suretiyle bu deneyimler ortaya konmaya çalışılacaktır. Antik Yunan’ın tezin kapsamının elverdiği ölçülerde, bazı temel kuvvetlerini tespit ettikten sonra – ki bu bize Antik Yunan’ın bir yapı, bir kültür olarak özgünlüğü ile alakalı bir fikir sağlamalı- felsefe tarihinin ilgilendiği ya da ilgilenebileceği bazı meseleleri bu temel kuvvetler aracılığıyla yapılan varlığını muhafaza etme tavırları olarak değerlendirmelidir. Diğer bir deyişle, bu dönemde felsefe tarihinde ne yapıldıysa ontolojik bağlamı içerisinde incelenebilir ya da bazı varlıkların aslında o ontolojiye dahil olmadıkları ortaya çıkabilir ya da aslında Antik Yunan diye, bir gibi, bahsettiğimiz yapının bir ontoloji bağlamında incelenemeyecek birçok farklı ontolojik yapıdan oluştuğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu çalışma sonucunda, umuluyor

ki, Antik Yunan'ın Felsefe Tarihi'ni ilgilendiren olayları yeni, farklı ve belki de daha yerinde bir ışık ile okunsun ve Antik Yunan'ın temel yapılarının ve onu oluşturan başlıca yapıların temel varolma stratejilerinin üzerinden şekillenen bir antik felsefe yolculuğu ortaya konulsun.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ANTİK YUNAN FELSEFESİ

#### 3.1 Antik Yunan Felsefesine Giriş

İkinci bölümü bir cümlede özetlemek gerekirse o da şudur: Her şey bağlı bulunduğu ontolojisine hizmet eder ve onun içerisinde vardır/anlamlıdır. İkinci bölümde ifade edilen ve üçüncü bölüm için de ifade etmenin önemli olduğu bir başka nokta ise ontolojik-politik anlayışa göre felsefenin ne olduğudur. Felsefi olarak addedilen her şey, öyle görünüyor ki, ya analiz konusu olan varlık ya da varlıklar ile ilgili ontolojik bağlara doğrudan ya da geleneksel bir şekilde, tarihsel olarak, toplumsal olarak, alışkanlık olarak ya da ima yoluyla işaret etmektedir, ya da bu tarz bir ontolojik bağ, örneğin düşünen kişi tarafından, kurulmuş, fark edilmiş ya da sezilmiştir. Her ne kadar bu gözlemi ileriki çalışmalarda birçok örnekler göstererek ortaya koymak yerinde ise de, tez kapsamında bir düşünce deneyi ile bu iddia desteklenebilir: Herhangi bir şey üzerine herhangi bir tarzda konuşma, meselenin ontolojik yapısı düşünüldüğünde ve/ve ya tartışıldığında felsefi bir nitelik kazanır gibi görünmektedir. Örneğin; “Ayşe bana sandalyeyi getir” ifadesi felsefi görünmemektedir. Sandalyeye nasıl oturulacağı, hangi oturma şeklinin doğru, hangisinin yanlış olduğu, hangi sandalyenin daha güzel olduğu, hatta ve hatta sandalyenin ne olduğu üzerine çoğu konuşma genellikle felsefi olarak nitelendirilen konuşmalardan değildir. “Sandalyeye şöyle otur”, “Sandalyeye şöyle oturmalısın”, “Bu sandalye diğerinden daha güzel” ve “Sandalye oturmak için yapılmış bir araçtır”. Toplumsal ahlak yapısı içerisinde hareket etmek, ahlak kurallarını tartışmak, estetik yargılar barındırmak ve bu estetik yargılar üzerine konuşmak, bir şeyi belirli bazı sınırlar içerisinde neden sonuç ilişkisinde ya da ne olduğu konusunda tartışmak çoğu durumda Ahlak Felsefesi, Estetik ya da Varlık Felsefesi gibi görünmemektedir. Bu ifadeler bu alanların konusudur ancak her zaman bu alanlara ait değildirler. Ancak, bir şekilde, ister açık seçik, ister geleneksel, tarihsel, toplumsal, alışkanlık olarak ya da ima yoluyla ne zaman ontolojik ilişkilerin kendisini tartışılıyorsa ya da ifadeler böyle bir yapı üzerine kurulmuş ve yine aynı şekillerde üzerine kurulu olduğu yapıyı gösteriyorlarsa, bu tartışmalar ve ifadeler felsefi olarak değerlendiriliyor gibi görünmektedir. Sandalyenin ne olduğu bu bağlamda sorulduğunda felsefedir; güzel sandalyenin nasıl olduğu gibi bir soru sandalyenin ve güzelliğin ontolojik olarak tartışılması durumunda felsefi gibi görünmektedir. İnsanın ne olduğu, onun doğası ve buna uygun davranışı tartışıldığında ifadeler felsefidir. Bu anlamda felsefe, sosyolojik, psikolojik tespitler ile ahlaki ve estetik yargılardan ayrı gibi görünmektedir. Ayşe'nin güzelliği estetik ile ilgili bir meseledir ancak ne zaman güzellik üzerine, insan üzerine, Ayşe'nin neliği

ve kimliği üzerine ontolojik tespitler yapıyor isek o zaman estetiğin alana girmişiz demektir ya da ifadelerimiz bazı bu tarz ontolojik tartışmalar üzerinden ortaya konulmaktadır.

Özellikle tespiti netleştirmeyi zorlaştıran bir konu bu alakaların açık seçik ontoloji üzerine görünmediği durumlarda felsefi olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceğidir. Sonuçta, öyle görünüyor ki, felsefenin tek alanı Varlık Felsefesi değildir. Bu durumlarda, belirtildiği üzere, geleneksel, tarihsel, toplumsal, alışkanlık ile ilgili ya da ima yoluyla ontolojik yapılarla alakalar kurulduğunda felsefeden bahsedilebilmekte gibi görünüyor. Örneğin, “Tavuk mu yumurtadan çıkar, yumurta mı tavuktan” sorusu, ne kadar yerli ya da yersiz olursa olsun, geleneksel olarak belirli bazı ontolojik meseleler, örneğin her şeyin başının, başlangıcın ne olduğu ve sonsuz gerileme ve ilerleme gibi, ile bağlantılıdır. Bu soru anlamsız kabul edilip anlamsızlığı tartışılmadan mesele kapatılabilir ya da “Her ikisi del!” şeklinde bir cevap verilip tartışılmayabilir ya da biyolojik bazı olgulara dayanarak yumurtadan çıkan şeyin olgun haldeki bir tavuk değil civciv olduğu belirtilebilir ancak bu cevaplar bu şekilleri ile felsefi gibi görünmemektedir. Bu soru son tahlilde felsefi olarak nitelendirilmeyebilir. Ancak birçok zaman, felsefenin sorunlarının bir parodisi olarak bile, geleneksel olarak birçok insan tarafından ontolojik bazı meselelere, ne kadar yetersiz olursa olsun, bağlanarak felsefi bir slogan soru haline gelmiştir ve bu şekilde ele alındığında, yanlış bir soruysa da, bu ontolojik bağlantıyı kurabiliyorsa, felsefidir.

O halde, teze göre Felsefe analiz konu olan varlık ya da varlıklar ile ilgili ontolojik bağları inceleme, ya da halihazırda bu ontolojik bağlara geleneksel bir şekilde, tarihsel olarak, toplumsal olarak, alışkanlık olarak ya da ima yoluyla işaret eden etkinlikler içerisinde bulunma, ya da bu tarz bir bağı kurma, fark etme ya da sezmedir. Bunun da önkoşulu varlık ile ilgili problemlere dayanmadır. Tezin bakış açısının ve yönteminin özelinde ise bu ontolojik-politik ilişkileri inceleme, kurma, fark etme ya da sezme ve bu ilişkiler üzerinden bazı tespitlerde bulunmadır<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Ancak tarihsel olarak Felsefe birçok anlamda kullanılmıştır ve birçok anlamda daha kullanılabilir. Bu tezde oluşturulmuş tanım olabildiğince bu anlamları da kapsayıcı gibi görünmektedir ancak yetersiz kalabileceği bazı anlamlar olup olmadığı test edilmelidir. Özellikle felsefe üzerine genelde düşünsel çevreden uzak yorumları kapsamaması güçtür: Örneğin, felsefenin boş konuşma, süslü laflar söyleme, saçmalama, laf ebeliği sanatı olduğunu düşünen kişilerin yorumları bu tanımla karşılanmıyor gibi görünmektedir. Bu noktada üç savunma yapılabilir: Birincisi, tez bu yorumlarla ilgilenmemekte ve bu yorumların akademik anlamda değerli olmadığını iddia edebilir. İkincisi, bu yorumlarda dahi ontolojik meselelerin absürtlüğünün vurgulandığı, hayatta birçok önemli konu dururken felsefenin varlık meselesi ve onun üzerinden temellenen birçok anlamsız, saçma mesele ile uğraşıldığını ya da bu meseleler kullanılarak lafların süslendiğini iddia ettikleri söylenebilir. Bu durumda da felsefe, yine de, ontolojik meseleler ve onunla ilgili yapılar ile ilgilidir. Üçüncü savunma ise, ikinci savunma ile birlikte de yorumlanabilir, bu yorumu yapan kişilerin felsefe etkinliğini bilmedikleri ya da tam olarak anlamadıkları, bu yüzden de ontolojik meselelerin ve bunu temele alan başka meselelerin üzerine tartışmanın sadece onların zihinlerine gelişini felsefe olarak nitelendirdikleri söylenebilir. Hangi ifadenin neden kullanıldığını ve anlamını bilmedikleri ya da bilmeye uğraşmadıkları takdirde ifadelerin anlamsız ve saçma gelmesi de şartırtıcı değildir.

Yalnız dikkat edilmelidir ki bu tarz ilişkiler her şeyde gösterilebilir. Bu gösterimlerin hepsi de, teze göre, felsefedir. Ancak bu aşamada vurgulanan nokta bir etkinlikte bu gösterim gerçekleşiyor ise o etkinlik felsefe etkinliğidir.

Bu açıklama ayrıca yıllardır tartışılan felsefenin inanılmaz kapsayıcılığı ve sınırlarının belirlenemeyişi probleminde de yeni bir boyut kazandırmaktadır. “Her şeyde felsefe vardır” ya da “Felsefe her şeyi kapsar” diyenler bir bakıma haklıdır çünkü ontolojik tartışmanın konusu hiçbirşey ile sınırlı olmadığı gibi her varlık ve her varlık üzerine konuşma, ifade, edimler, ontolojik temelinde gösterilebilir. <sup>1</sup> Örneğin Störig şöyle diyor:

Felsefenin konusu olmayacak ve gerçekte de felsefenin konusu olmamış neredeyse hiçbir şey yoktur. En büyüğünden küçüğüne ve en önemsizine kadar (zaten biraz daha derin düşününce önemsiz bir şey var mıdır?), dünyanın oluşumundan ve yapısından, günlük hayattaki doğru davranışlara, özgürlük, ölüm ve ölümsüzlük gibi en yüce sorulardan yemeye ve içmeye kadar her şey, felsefi düşüncenin konusu olabilir” (Störig, 2013, s. 22).

Bu düşüncesinin sonucu, farklı bir yoldan, tez ile oldukça yakın bir sonuca ulaşmaktadır. Störig felsefenin başka disiplinlerden farklı olarak kaplamının genişliğinden hareket ederek en geniş kaplama sahip olan meselenin ne olduğu üzerine düşünür ve bunu “varoluş” olarak belirler; böylece sadece felsefenin ilgilendiği meseleyi “Tüm varoluşun toplam bağlamı”<sup>86</sup> olarak ortaya koyar (Störig, 2013, s. 23). Sınırlı bir konuda felsefi yaklaşım konusunda ise tezin anlayışını destekleyici bir şekilde felsefenin özelliğini “kapsamlı bir bağlam içerisinde sınıflandırmak”, “ortak bir anlam aramak” ve “bir dünya görüşünde” ilişkilendirmek olarak belirtmiştir<sup>87</sup> (Störig, 2013, s. 23). Bu anlamda belirtilmelidir ki her şey felsefe ya da felsefi değildir çünkü tezin felsefe konusundaki iddiasına göre, her varlık ve her varlık üzerine yapılan etkinlik, ontolojik alakalarını gösterme çabasında değildir. Eğer bu ontolojik ilişkiler, meseleler deneyimleniyorsa Felsefe söz konusudur, deneyimlenmiyorsa Felsefe söz konusu değildir. En ünlü filozofların en ünlü sözleri dahi bu yapılar içerisinde anlaşılmıyorsa, felsefe olarak nitelendirilmesi ancak bu tarz ilişkileri içeren geleneksel, tarihsel, toplumsal yapılarla mümkündür. Birçok araştırmacının es geçtiği bir nokta, en fazla sloganlaşan ifadelerden biri olan Descartes’ın ünlü “Düşünüyorum o halde varım” ifadesi, unutulmamalıdır ki bu tarz bir alaka kurulmadığı, böyle bir alakayı tetiklemediği takdirde pek çok kişi için “Ali ata bak”tan ya da “Buzdolabında süt var, yumurta yok”tan pek de farklı değildir.

<sup>86</sup> Bu genel çerçeve fikri belirtmekle birlikte Störig felsefenin tarihsel olarak gelişimi yüzünden “tanımlama aracılığıyla sınırlandırılmaz ve belirlenemez” olduğunu belirtmiş ve bu yüzden felsefe tarihi ile ilgili olmadan felsefe etkinliğinde bulunulamayacağını iddia etmiştir (Störig, 2013, s. 24)

<sup>87</sup> Ek olarak Störig felsefenin “asıl aracı olarak düşünme”den bahsetmiştir (Störig, 2013, s. 23). Bu noktada tez ile fikrin yakınlığı bitmektedir çünkü tez bu aşamada genelde savunulanın aksine düşünme ile felsefe bağı kurma gereği görmemiştir. Bu böyle bir bağın olmadığı anlamına gelmemektedir yalnızca bu aşamada gerek görüşmemiştir ve bu kadar kökleşmiş bir fikri eleştirmek tezin konusu değildir.



Tez bu amaçla analiz konusu edindiği Antik Yunan Felsefesini inceler iken bu ontolojik yapıların, tezin kullandığı özel anlamda ontolojik-politik yapıların, incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yüzden tez Antik Yunan Felsefesinde Varlık Problemini incelemektedir; ancak bu tarz temelden bir çalışma çabası içerisinde ya da böyle bir temeli göstererek böyle bir araştırma yapılabilirdi. Bu gaye ile birinci bölümde Varlık Problemi tartışılarak bu problemle alakalı bir çerçeve oluşturuldu, ikinci bölümde ise bu çerçevenin gerektirdiği bir felsefe anlayışı ve felsefe tarihi okuma yöntemi ile ilgili bir çerçeve geliştirildi, bu noktada, üçüncü bölümde ise Antik Yunan'a özgü olduğu düşünülen felsefe üzerine bu çerçevelerin sağladığı kaynaklar ve bakış açıları sayesinde bir inceleme yapılmaktadır. Diğer bir deyişle, Antik Yunan'da neye bakacağımız (Felsefe), bu bakacağımız yerin köklerini oluşturan analiz konumuz (Varlık Problemi) ve bunu nasıl arayacağımız (Ontolojik-Politik Felsefe Anlayışı ve Felsefe Tarihi Okuması) genel anlamda belirlenmiş gibi görünüyor.

Ancak hala bir şey belirlenmedi: Peki Antik Yunan denilen şey nedir?

### **3.2 Antik Yunan Nedir?**

Bu bölümde Felsefenin ve Antik Yunan Felsefesinin başlangıcı sorunu ortaya konmakta ve Antik Yunan Felsefesinin ortaya konabilmesi için öncelikle Antik Yunan deneyiminin ortaya konulması gerektiği iddia edilmektedir.

#### **3.2.1 Felsefenin Başlangıcı Meselesi**

Geleneksel olarak Antik Yunan Felsefesi, özellikle Aristoteles etkisiyle Thales ile başlatılır. Bu aynı zamanda birçok zaman sadece Antik Yunan Felsefesinin değil Felsefenin de başlangıcı olarak düşünülürken, Batı Felsefesinin, Bilimin başlangıcı olarak da ele alınmaktadır. Arslan geleneksel bir şekilde felsefenin İonya Bölgesi'nde başladığını söyler ve Aristoteles'in Thales'i "felsefenin başlatıcısı" olarak ortaya koyduğunu belirtir (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 21). Ona göre Felsefenin başlangıcıyla ilgili birçok fikir bulunmaktadır ancak Arslan'ın tercihi her ne kadar "Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda varlığını gördüğümüz cinsten kollektif bir dünya görüşü, mitolojik-dinsel dünya tasavvurunu aşan bazı unsurların ve özelliklerin olduğu, olması gerektiği muhakkak" ise de Felsefenin "bireysel-kişisel" bir şekilde bu "kollektif dünya görüşü"nü üzerinde bütünlüklü, "sistemli, tutarlı, akılsal bir sistem" oluşturmayı gerektirdiğini belirtir (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 23-24). Her ne kadar felsefenin kabul edilmiş bir tanımının olmadığını ifade etse de ona göre bahsedilen özelliklerin Antik Yunan'dan önce başka bir yerde bulunduğu dair bir kanıt yoktur, onun sözleriyle "elimizde bulunan veriler henüz bu eski uygarlıklarda felsefe adı altında zikredilebilecek bir

düşünce faaliyeti ile böyle bir düşünce faaliyetinde bulunma çabası içinde olan bir insan tipinin varlığına tanıklık etmemektedir” (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 23-24). Bu düşünce silsilesinin sonucu olarak Arslan da felsefenin Antik Yunan ile başladığını kabul etmekte ve Aristoteles’i takip ederek felsefeyi Thales’ten başlattığını dile getirmektedir (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 24). Dürüşken arkhe sorusunu “ilk felsefi soru” olarak ele alır ve Thales ile başlayan bu “akılcı ve bilimsel yaklaşım” Homeros ve Hesiodos’un mitolojik bakış açısından farklılaşması ile felsefenin yapı taşlarını oluşturur (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 64). Guthrie “Avrupa Felsefesi”ni İyonya’dan başlatır ve bu geleneği “büyüsel(sihirsel)” ve teolojik yapının sonuna kadar kabulünün karşısına “yalnızca usla çözüme girişimi”ni koyarak açıklar (Guthrie, 1999, s. 30), Störig de felsefeyi değil ama Batı bilimi ve Batı felsefesini Antik Yunan’dan başlatmaktadır (Störig, 2013, s. 118). Jones felsefenin başlangıcını belirlemenin imkansız olduğunu çünkü böyle bir anın belirlenemeyeceğini belirtir; daha çok felsefi olmayanın aşama aşama felsefi olana dönüşmesi sürecinden bahseder (Jones, 2006, s. 7-8) Ona göre “Mitsel” ve “düşsel” ögeler yokolmamakla birlikte ona göre eleştirel ve daha mantıklı bir yapı ortaya konmakta, önceki filozofları inceleyerek filozof “iyileştirilmiş bir hipotez” ortaya koymaktadır (Jones, 2006, s. 20). Burnet ise ilk önce daha temel bir meseleyi ele almıştır: Burnet, Neolitik çağa kadar takip edilebilecek bir “yüksek uygarlığın”<sup>88</sup>bulunduğunu, Antik Yunan uygarlığı olarak bahsedilen yapının ise bu uygarlığın “yeniden dirilmesi ve sürdürülmesi olduğu”nu iddia etmektedir ve Girit’in ve “İyonyalı”, “Akha” ve “Dor” yapılarının öneminden<sup>89</sup> bahseder (Burnet, 2013, s. 9-10).

Antik Yunan Felsefesinin Batı Felsefesinin ya da/ve Avrupa Felsefesinin başlangıcı olduğunu söylemek pek çok açıdan yerinde olabilir çünkü ontolojik-politik açıdan Batı dünyasının ve ya/ve Avrupa kültürünün kendi hikayesini nasıl kurduğu önemlidir. Bu durumun böyle görünmediği bakış açıları bulunabilir ancak bu bakış açıları da söz konusu olan kültürlerin kendi kimliklerini nasıl ortaya koydukları hususunda duygudaşlık kurmalıdırlar. Ancak, Batı Kültürü’nün felsefeyi tamamen sadece kendi etkinliği şeklinde ortaya koyması ya da bu iddiayı besleyecek iddialar geliştirmesi ayrı bir meseledir. Felsefe zaman zaman sadece Batı’nın bir etkinliği olarak görülmüş, bazen daha ileri gidilerek özellikle “düşünme yetisi” ile ilgili bazı iddialar sömürgeleştirme, ayrımcılık tarzı etkinliklerin altyapısını oluşturmada kullanılmıştır. Ancak felsefe bir kişinin, zümrenin, grubun tekelinde olmak zorunluluğunda

<sup>88</sup> Burnet’e göre bu uygarlık “Mısır ya da Babil uygarlıkları kadar eski ve pek çok önemli noktada ikisinden de üstün”dür

<sup>89</sup> Bu meseleler tezde daha detaylı incelenmektedir. Ancak bu uygarlığın tam olarak ne olduğu, tarihi ele alınacak birçok sebep nedeniyle problemlidir. Problemlili olmayan, tarihsel verilerin bölgede böyle bir uygarlığa işaret etmesi ve Antik Yunan’ın temeli ile ilgili farklı açıklamalar ve kanıtların bulunduğuudur.

değildir. Felsefeyi Yunan'dan başlatmak böyle bir şey yapmak anlamına gelmemektedir ancak çoğu zaman böyle bir iddiayı desteklemek için kanıtlar, diyaloglar, tüm veriler zorlanıyor gibi görünmektedir.

Örneğin belirtmiş olduğumuz felsefenin başlangıcı ile ilgili bazı görüşlerde de bulunan mitin karşısında akıl iddiası felsefe tarihinde en kabul görmüş fikirlerden biridir. Peki, felsefeyi belirleyen ana özellik, belirli bir anlayışı, düşünme biçimi değil de, saf teoloji karşıtlığı mıdır? Eğer öyle ise teoloji ile içiçe geçmiş birçok fikre niye felsefe diyoruz? Peki, günümüzde dahil olmak üzere felsefede mitlerin azalan kullanımından gerçekten bahsedebilir miyiz? Yoksa daha çok yapılan, kendi döneminin yapısını hakikat olarak taçlandıran insanların bu hakikatle karşı karşıya gelen her yapıya mit demesi midir? Bir tarih yanlılığı içerisinde, geçmişte kendi ontolojik-politik anlamda kendi hakikatini kurduğu tarihte kendi gerçekliğini, ontolojisini desteklemeyen her şey, yalan, hikaye, uydurma, delilik ve ya yanlış düşünme olarak kabul edilir. Bu anormal bir şey değildir. Ancak dönemle duygudaşlık çabası içerisine girmemek temellendirilmemiş savunmalar ile bizi kendi hakikatimizin de sarsılacağı tutarsız bir ontolojik ağ örmeye götürür. Yani kısaca örnekle ifade edersek, bize göre böyle değilse de, Antik Yunan'da birçok kişinin yıldırım çaktığında Zeus ile ilgili bir şeyi deneyimlediklerini, onların hakikatinin bu olduğunu anlayabilmek gerekir. Thales'ten Aristoteles'e eski din yapısından bir uzaklaşma olduğu ve bunun bazı sonuçlarının olduğu iddia edilebilir. Ancak hem genel kullanılan anlamında hem de hakikatin temel bir yapısı anlamında hepsi, mitlerle doludur.

### 3.2.2 Antik Yunan Felsefesinin Başlangıcı Meselesi

Problemlili mesele ise Yunan Felsefesinin başlangıcı konusunda İyonya fikir birliği olsa bile, birçok önemli kaynakta Antik Yunan Felsefesinin nerede başladığı ile alakalı tartışma oluşturabilecek bazı bilgilerin bulunmasıdır. Örneğin Diogenes Laertios felsefenin başının (hatta "insan soyu"nun başının) Yunan olduğunu belirtir ancak felsefenin Mısır, Pers, Babil, Asur, Hint, Kelt ve Galat, Fenike, Trakya, Libya başlangıç alternatiflerinden bahseder. Bu alternatiflere kesinlikle karşı ise de, bu alternatiflerin felsefe olduğunu kabul ediyor, din ve mitin karşısında akıl vurgusu üzerinden bir felsefe ayrımı yapmıyor gibidir. Ancak felsefenin başlangıcı kabul ettiği Yunan Felsefesinin iki başlangıcı olduğunu bildirir: Anaksimandros ve Pythagoras (Laertios, s. 17). Ancak filozofların hayatlarından bahsedeceğini belirttiğinde ise ilk olarak Thales'i alır<sup>90</sup> (Laertios, s. 19). Bu kaynaktan daha güçlü bir iddia Sokratik

<sup>90</sup> Bu problem belki de felsefenin öğretilmesi ile ilgilidir çünkü Diogenes Laertios felsefenin iki başlangıcı olduğundan bahsederken bunları İyon felsefesi ve İtalya felsefesi olarak ayırmış ve bir düşünce dünyası ya da okulu gibi almış görünmektedir. Bu anlamda belki de Thales'in İyon felsefesinde olduğunu düşünmekle birlikte bu dünya görüşünün temel yapılarını oluşturanın ya da çağlar boyu devam eden bir okul-öğreti haline getirenin Anaksimandros olduğunu iddia ediyor olabilir. Bir yandan da Diogenes Laertios'un çok kuşkuyla kullanılan bir kaynak olduğunu belirtmek gerekir.

diyalogların içerisinden gelir. Platon'un Protagoras (342b) diyalogunda Sokrates'in Yunan coğrafyasındaki felsefe ile ilgili fikri ilginçtir:

[...] Girit ve Lakedaimon, Yunanistan'da felsefenin en eski, en gelişmiş olduğu bölgelerdir ve dünyanın hiçbir yerinde bu bölgelerdeki kadar çok sofist bulunmaz. Ama bu halklar bunu saklayarak, Protagoras'ın sözünü ettiği sofistler gibi, cahil göstermek isterler kendilerini. Bilgelikte bütün Yunanlılardan üstün olduklarını belli etmemek için ve gerçek üstünlüklerinin bilgelikte olduğu öğrenilirse, herkesin bilgelik yolunda uğraşmaya başlayacağına inandıklarından, yalnız savaş sanatında ve cesaretle üstün görünmek isterler.

Sokrates'in ya da Platon'un felsefe tarihi ile ilgili yanılığa düşmesi mümkündür. Ancak Sokrates'in zamanının felsefe ve bilgelik anlayışı konusunda yanılığa düşeceğini söylemek mümkünse de daha güçtür. Çoğu zaman Antik Yunan Felsefesinin en parlak dönemi sayılan Sokrates zamanının Atina'sında Girit ve Lakedaimon felsefe ve bilgelik bakımından daha mı gelişmişti? Sokrates Lakedaimon'luların bu konuda muhafazakarlıklarından, gençleri başka devletlere göndermemelerinden ve hem Girit hem Lakedaimon'da hem erkeklerin hem de kadınların eğitim aldıkların ve bununla övündüklerini belirtir. İddiasının gerçekliğinden gayet emin gibidir:

Doğru söylediğimi, Lakedaimon'luların felsefi konuşmalara çok alışkın olduklarını şöyle anlayabilirsiniz: Lakedaimon'luların en bayağılarından biriyle konuşun; bütün konuşma boyunca anlamsız gibi gelecektir size. Ama ilk fırsatta usta elle atılan bir ok gibi öyle kısa, keskin, anlamlı bir söz atar ki ortaya, karşısındaki çocuk gibi görünür onun yanında. Böyle özlü sözler bulma yeteneğine ancak çok iyi eğitim görmüş insanlarda rastlanabileceği için günümüzde, eskiden bazı kimselerin de fark ettiği gibi, Lakedaimon eğitiminin, beden eğitimi anlayışından çok felsefe anlayışına dayandığı belli olmuştur (Platon, 342d-e).

Sokrates'in iddiası yalnızca bununla da kalmamaktadır. Antik Yunan'ın yedi bilgesinin<sup>91</sup> önceki belirttiği noktaları anladıklarını ve "Lakedaimon eğitiminin hayranı, taraftarı, müridi" olduklarını belirtir; kısa, özlü sözlerin "Lakedaimon'lulara özgü" olduğunu belirtir (Platon, Protagoras, 345a-b). Diyalogda kimse Sokrates'in bu iddiasının enteresanlığı ya da absürtlüğü ile ilgili bir yorum yapmamakta, bu öylece kabul edilmektedir! Platon'un zamanından bu kadar kopuk bir fikri ortaya koyması pek olağan değildir ya da kurgu içerisinde Sokrates'e pek kabul görmeyen bir şeyi savundurmaktadır. Ancak bu halde de, bilgi ne kadar yanlış olursa olsun, fikrin tepki görmeyişi bunun zamanın kabul edilen görüşlerinden biri olduğuna işaret etmelidir. Bu en azından kaba saba Spartalıların karşısında parlayan Atina fikrinin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Ancak Sokrates'in belirttiği noktalar tarihsel olarak önemli ise de tarihle doğrudan çelişik değildir çünkü Lakedaimon'lular bu felsefi

<sup>91</sup> Sokrates bu bilgeleri şu şekilde listeliyor: "Miletos'lu Thales, Mytilene'li Pittakos, Priene'li Bias, bizim Solon, Lindos'lu Kleobulos, Khene'li Myson" ve "Lakedaimon'lu Khilon". "Yedi bilge"nin genel anlamda kim olduğu ise yorumdan yoruma değişebilmektedir. Burada önemli olan Sokrates'in yedi bilgeden olduğu düşünülen kişileri bu anlayışa yerleştirmesidir.

özelliklerini ve bilgeliklerini kendilerine saklıyor iseler dönemlerinde ve dönemimize kadar olan süreçte bunu tespit edemememiz bunu yeterince iyi sakladıklarına ya da/ve de bizim yeterince iyi aramadığımıza işaret ediyor olabilir<sup>92</sup>.

Antik Yunan'ın ne olduğu sorusu aslında en temelde Antik Yunan'ın nasıl bir ontolojik yapısı olduğu sorusudur. Onun temel kuvvetlerini belirlemek adına ortaya konulduğu temel yapıları incelemek ve deneyimlerini anlayabilmek, deneyimleri ile duygudaşlık kurabilmek gereklidir. Bu noktada Antik Yunan üzerine bazı araştırmalardan yararlanılarak Antik Yunan deneyimi ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 3.3 Antik Yunan Deneyimini Anlamlandırarak

Bu bölümde Antik Yunan'ın varoluşsal deneyimi araştırılmakta ve ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

#### 3.3.1 Zorluklar

Belirli bir çerçeve oluşturmadan tarihi veriler incelenir ise araştırmacılar Antik Yunan'ın tarihi gelişimi ile ilgili pek bir şey bulamayacaklardır. Bunun nedeni aklımızda oluşmuş Antik Yunan görünümü klasik çağa ait iken ondan öncesinde 'Yunan' ifadesi ya da başka bir ifade altında, Antik Yunan olarak bildiğimiz görünüme sahip ya da onu tarihsel olarak oluşturan bir yapının olup olmaması varsa da hangi dönemde olduğu problemidir. Örneğin tartışılacak olan Mykene meselesi gibi "Yunan" kavramı Gottschall'a göre yanıltıcıdır çünkü antikite boyunca bir politik birlik ifade eder gibi görünmektedir oysa bu dönemin insanlarına "yabancı"dır:

Bu kelime Yunanlıların "Norveç" ya da "Japonya" gibi birleşik bir topluluk, bağdaşık bir millet olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Fakat bin yıl kadar, toprağa ilk yerleşildiği zamandan İskender'in hüküm sürmesine kadar, "Yunanistan" bir millet ya da birleşik bir topluluk değildi; bir coğrafik bölgeye yerleşmiş birbirinden ayrı fakat birbiri ile bağlantılı<sup>93</sup> topluluklar topluluğuydular (Gottschall, 2008, s. 28).

O halde, hem modern tarihin hem de Antik Yunan'ın kendi gerçekliğini birlikte izlemeye çalışarak ilerlemek uygundur. Bu anlamda aklımızdaki Antik Yunanlılara

<sup>92</sup> Aynı diyalogda felsefe ile bağlantısı içerisinde bir yorum da olsa önemli bir başka tespit Protagoras tarafından yapılmaktadır: Ona göre "sofistlik mesleği" birçok sıkıntı yaşadığı için çok eski olmasına rağmen birçok farklı yapı altında saklanmıştır ve bu anlamda Homeros, Hesiodos, Simonides, Orpheus, Musaios gibi birçok kişi esasında sofisttir; Protagoras ise onlar gibi gizlenmeyeceğinden bahseder (Platon, Protagoras, 316 e) Bu tezin filozofları inceleneceği bölümünde önemli bir meseledir. Bu doğrudan felsefe ile ilgili görünmeyebilir ancak felsefe ile ilgili içerisinde sofistliğin tarihi ile ilgili yorumu önemlidir.

<sup>93</sup> *Related* kelimesinin çevirisidir, yazar akraba anlamını da kastediyor olabilir. Her şekilde bazı alakaları paylaşımları sebebiyle ilişkili, bağlantılı insanlar olarak çevrilmiştir.

sorduğumuzda kendi kimliklerini/varlıklarını oluşturdukları en temel kaynak Homeros gibi görünmektedir. Bu hikayelerde de, hikayeyi yaşayanlar anlamında, Yunan coğrafyasından gelen Aka savaşçıları konu edinilmektedir. O halde, modern tarihi açıdan Aka toplumunu incelerken bir yandan da Aka gerçekliğini ortaya çıkarmaya, deneyimlerini belirlemeye çalışalım.

### 3.3.2 Başlangıç

Mansel'in bildirdiğine göre yapılan araştırmalarda milattan önce ikinci bin yıl başlarında ortaya çıkan “yeni oturma yerleri ve yeni bazı keramik çeşitleri” “kavimler göçüyle ilgili bir kültür değişikliği”ne işaret etmektedir ve ona göre Homeros'un Akhaios olarak bahsettiği “Akhay’lar ya da Aka’lar” Yunanistan’a yerleşmişlerdir (Mansel, 2014, s. 65-66). Ancak Akaların nereden geldikleri bir tartışma konusudur. Ayrıca Akaların kim oldukları, tezi ortaya koymaya çalıştığı deneyim anlatımının bir başlangıç noktası olması açısından önemli görünen kültürleri hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır.

Bu noktada ontolojik-politik yorumlama elde bulunan ve bulunmayanlar üzerinden bir değerlendirme yaptığında yardımcı oluyor. Akanın ilk dönemi incelendiğinde Yunanistan coğrafyasına gelmelerinden ve yayılmalarından başka bir belirlenimi tespit etmek güç görünmektedir. Bu elbette onların bir kültürü olmadığına işaret olamaz. Ancak çok kritik tarihi veriler kaybolmadı ise ve eldeki veriler üzerinden değerlendirme yapılırsa, göç edilen milattan önce ikinci bin yıl başından Mansel'e göre Girit etkisinin görülmeye başlandığı MÖ 1600 yıllarına kadar pek “ilerleme”meleri ve ancak bu Girit etkisi ile “ilerleme”leri (Mansel, 2014, s. 69) Akaları bu aşamada karmaşık belirlenimlere sahip bir kültür olarak almamız için bir sebeptir. Teze göre Yunan coğrafyasına yayılımları, bu dönemden sonraki değerlendirilecek bazı işaretlerin geçmişleri ile ilgili gösterdikleri ve fazla belirlenim tespit edilememesi ve Girit belirlenimlerinden etkilenerek ve bu belirlenimleri kabul edip dönüştürerek kendilerini belirlemeleri, esasında Akaların temel bir belirleniminin ve belirleyebildiğimiz en temel belirleniminin bu aşamada birçok varlık gibi basit mekânsal bir yayılım üzerine kurulu olduğunu iddia edebilmeye imkan veriyor. Diğer bir deyişle, Akaların bu aşamada temel belirlenimlerinden biri, mekânsal yayılımlarıdır<sup>94</sup>; bu da birçok canlı ve cansız varlığın temel kuvvetlerindedir.

Bu anlamda Akaların Yunanistan coğrafyasına göç ettiklerinde nasıl bir coğrafyaya yerleştiklerini ortaya koymak gereklidir çünkü mekânsal yayılımın en temel kuvvetlerinden biri olduğu düşünülürse Akaların nasıl yayıldığı onları bir şekilde belirler olmalıdır.

<sup>94</sup> Tezde Mekansal Yayılım meselesi detaylandırılmaktadır.

Öncelikle ilk aşamada Yunanistan'ın denizlerden oluşan doğal sınırlarına kadar yayılan Akalar, kıyılarının “girintili çıkıntılı” oluşundan dolayı korunaklı ancak birçok farklı mekan arasında köprü olması bakımından da ekonomik ve kültürel bakımdan önemli bir mekana yerleşmişlerdir (Mansel, 2014, s. 3-4). Mansel'e göre Ege denizi kıtalararası geçiş için “doğal bir yoldu” (Mansel, 2014, s. 4).

Coğrafyanın Akaları etkilediğinin düşünülebileceği önemli bir nokta Yunanistan'ın oldukça “engebeli” olması ancak “dağlar arasına sıkışmış türlü büyüklükte kantonlara sahip” olduğu için, “Yalnız bazı büyük vadiler ve düzlükler kuzeyde Makedonya ve Tesalya'da orta Yunanistan'da Boiotya ve Attika'da, Peloponnes'te ise Argolis, Lakonya ve Mesenya'da olduğu gibi oldukça büyük devletlerin meydana gelmesini mümkün kılmış” olmasıdır (Mansel, 2014, s. 4). Diğer bir deyişle, dağlardan surlarla çevrili yerleşim alanları birbirleriyle ancak belirli ve birçok zaman zorlu olan yollardan bağlı haldedirler. Diğer önemli bir nokta, bu coğrafyanın verimlilik ile verimsizliği beraber barındırıyor oluşudur. Bir yandan Ege denizi deniz kaynakları açısından verimlidir (Mansel, 2014, s. 3), Yunanistan toprağında ise asıl verimli bölgeler “dağlar arasında sıkışmış olan, ya da denize doğru açılan ırmak vadileri”dir ancak birçok yer ise “son derece fakir ve geniş ölçüde tarım yapılamayacak kadar verimsiz”dir (Mansel, 2014, s. 5). Mansel bunun sonucu olarak Ege denizine açılan “girintili çıkıntılı” doğu Yunanistan'ın kültürel anlamda zengin, “batı Yunanistan ve Trakya kıyıları”nın ise “kıyasla daima geri” olduğunu belirtir (Mansel, 2014, s. 5).

Bu coğrafya içerisinde zaten barınan insanlar ve göç eden Akalar düşünülürse birçok bölgeye kıyas ile korunaklı, birbirleri ile ve diğer kültürler ile iletişimleri açık ancak doğal fiziksel sınırlar ile birbirlerinden ayrılan, zor coğrafi koşullar ve kısıtlı kaynaklar sebebiyle rekabet içerisinde bulduklarını düşünmek mantıklıdır. Yani bu koşullar altında iletişim becerileri yüksek ve farklı kültürlerle etkileşen ve etkileşebilen, kendi özgün yapılarını oluşturmaya uygun ve rekabetçi yapılar oluşmasını beklemek mantıklıdır. Gottschall'a göre “coğrafik parçalanma” “politik parçalanma”ya sebep olmuştur (Gottschall, 2008, s. 28).

### 3.3.3 Girit ve Minos

Girit, Antik Yunan deneyiminin oluşmasında özel bir yere sahiptir. Girit'te bronz çağda, MÖ 3600 ila 1000 yılları süresince devam eden bir uygarlık bulunmakta ve bu uygarlığa Minos uygarlığı denmektedir (Sowerby, 2012, s. 1). Bu uygarlığa Minos uygarlığı denmesinin sebebi mitolojik Girit kralı Minos'tan dolayıdır. Çoğu zaman dikkatten kaçan, Minos uygarlığı ile Antik Yunan arasındaki bağı ortaya koymaktaki önemli bir nokta Minos'un ve Girit'in Yunan mitolojisi içerisinde oluşmuş önemli rolüdür. Örneğin, Minos kardeşi Rhadamanthys ve Aiakos ile birlikte ölüleri yargılayan üç hakimden biriydi, “Rhadamanthys ve Minos hayatta iken, Girit

kraliyet hanesinin üyeleriymi ve kanun koyucular olarak bilgelik ve adaletleriyle nam salmışlardı” (March, 2014, s. 122). Girit’in mitolojik önemini başından genel olarak anlatmak uygun olabilir. Zeus boğa kılığına girip Avrupa<sup>95</sup>’yı Girit’e kaçıtır ve orada üç erkek çocukları, Minos, Rhadamanthys e Sarpedon dünyaya gelir, Girit Kralı Asterios Avrupa ile evlenir ve çocukları kendi çocukları gibi büyütür (March, 2014, s. 241). Minos Asterios’tan sonra Girit Kralı olur (March, 2014, s. 242). Ancak Minos’un öldükten sonra ölüleri değerlendireceği bilgelik ve adaleti tartışmalı görünmektedir. Gerek Polyeydos’tan oğlu Glaukos’u diriltmesini isteyişinin ve bunu yapana kadar ölü vücutla beraber onu hapse atışının absürtlüğü, gerek eşine sadakatsizliği (March, 2014, s. 243),

Belki de bilgeliğini en çok sorgulatacak karar Minotaurus olarak bilinen yaratığa sebep olacak olayları başlatmasıdır: Poseidon Minos’a denizden bir beyaz boğayı kurban etmek üzere gönderir ancak Minos onu güzelliğinden dolayı öldüremez ve başka bir boğayı kurban eder; bunun sonucu ise Poseidon’un sinirlenerek Minos’un eşi Pesiphae’nin boğaya karşı bir ilgi duymasını sağlayarak Pesiphae’nin boğayla çiftleşmesi ve bu birleşmeden Minotaurus’un meydana gelmesidir (March, 2014, s. 202). “Minotaurus insan vücutlu, boğa kafalı ve boynuzlu bir yaratıktı” (March, 2014, s. 244). Minotaurus’u “sonsuz kadar” tutmak için usta Daidalos’a bir Labirent yaptırılır (March, 2014, s. 245). Hikayede daha sonra Minos oğlu Androgeos’un ölümünün intikamı olarak Atina’ya kestiği haraçlar, “yedi oğlan ve yedi kız”, “Labirent’teki Minotaurus’a” gönderilmektedir (March, 2014, s. 240-241). Haracın kendisinin adaleti ayrı bir tartışma konusudur. Theseus’un Minotaurus’u öldürüşünden sonra Daidalos ve İkaros’un Labirent’te hapsedilmesinin adaleti de sorgulanmalıdır (March, 2014, s. 249).

Minos uygarlığı Antik Yunan deneyimini daha belki ilk aşamalarında iken büyük anlamda etkilediğinden dolayı önemlidir. Bu hikayeler de tezde bir kısmı alınacak birçok bağlantıya işaret etmektedir. March’a göre bu hikayeler “Girit merkezli muhteşem Bronz Çağı kültürüne dair bir halk anısı olabilir” (March, 2014, s. 251).

Sir Arthur Evans’ın yirminci yüzyılın başlarında Knossos kazılarıyla yaptığı keşif ile başlayan Minos uygarlığı ile ilgili bulgular “gelişmiş bir ticaret toplumu”nu, birçok konuda “sofistike” ustalık becerilerini ortaya koyar (Sowerby, 2012, s. 1-2). Sowerby bu bulgularda, fresklerde ve kaplarda, boğa motiflerine sık sık rastlandığını belirtir, ona göre “Girit’teki yaşamda boğanın tarihi önemi ‘boğa üzerinden atlama’ sporunun resmedildiği hareketli fresklerden birinde de açıkça görülmektedir” (Sowerby, 2012, s. 2). Ona göre bu sporda “boğanın gücünün ve hızının zaptedilmesi” meselesi önemli bir noktadır (Sowerby, 2012, s. 3).

<sup>95</sup> Avrupa’nın adı Avrupa’dan gelir ve March bu adlandırmanın yerinde olduğunu düşünür çünkü “oğlu Minos’un soyundan gelenler Avrupa tarihindeki ilk büyük medeniyeti kuracaklardı” (s.242).



Sowerby Giritlilerin Grekçe konuşmadığı hususunda hem fikir olduğunu belirtmekte ancak Grekçenin ilk şekli olan Linear B yazı biçiminin Girit'te bulunduğunu söylemektedir (Sowerby, 2012, s. 3). Mansel de Akaların B yazısını Girit'ten alarak geliştirdiklerini belirtir ancak yazıtlardaki “grekçe elemanların zannedildiği kadar çok olmadığı”nın da tartışıldığını söylemektedir (Mansel, 2014, s.66).

### 3.3.4 Girit Etkisi Dönemi

1600'den sonra ise Akalar Girit etkisi ile değişmiştir. Bu yüzden tez ayrıca Girit'i konu almaktadır çünkü bu açıdan bakıldığında Akaların Yunan varlığındaki rolü gösterildiğinde Girit'in de Aka varlığı üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda Girit Antik Yunan kimliğinin yapı taşlarından gibi görünmektedir. Mansel'e göre Akalar “güçlü hükümdarlara ait oldukları anlaşılan büyük saraylar, sağlam kaleler ve anıtsal mezar yapılarıyla kendini belirten yüksek ve orijinal bir kültür meydana getirmişlerdir” ve Mansel bu kültürün merkezlerinden biri Mikenai olduğu için genellikle bu kültürün “Mikenai kültürü” olarak belirtildiğini ancak bunun tüm bir kültürü bir şehir üzerinden anlatmak olabileceği için yanlış olabileceğini düşünmesi sebebiyle “Aka kültürü” terimini kullanacağını belirtir (Mansel, 2014, s. 69). Sowerby'e göre Mykene adlandırması en güçlü merkez olan Mykene'yi kazılarında keşfeden Heinrich Schliemann'a aittir (Sowerby, 2012, s. 4). Tez de Mansel'in yolunu izlemektedir çünkü bir şehrin kültürünün bütün kültürmüş gibi ele alınması tarihte yanlış anlamalara yol açıyormuş gibi görünüyor. Örneğin tartışmakta olduğumuz Yunan kimliği konusunda da belirli bir kültür ya da *polis* üzerinden bu sık sık gerçekleştirilirken Felsefe Tarihi'nde de Atina konusunda bu tarz bir yargıda bulunmaktadır. Birçok zaman bu tarz adlandırmalar, tartışılacağı üzere, analiz konusu olan dönemin insanlarında yapay bir birlik oluşturmaktadır. Bu meselede ise Gottschall Yunan dünyasının birçok “küçük bürokratik devletler” halinde olduğunu ve bu uygarlığın Mykene uygarlığı olarak anılmasının “güçlü bir politik merkezleşme” çağrıştırdığını, halbuki Geç Bronz Çağ devletlerinin oldukça özgür olduklarını ve Mykene'den yönetilen bir krallığın bulunmadığını belirtir (Gottschall, 2008, s. 20).

Mansel Homeros'un eserlerinde bu dönem ile ilgili ortaya çıkanlar üzerinden Yunanistan'da “kıralların veya beylerin idaresinde birtakım şehir devletleri” olduğunu belirtir ve bunlar “”Vanaks” ya da “basilevs”<sup>96</sup> ünvanını” taşımaktadırlar. Girit'te de durum böyledir ancak Yunanistan'dakiler Girit'tekilerden farklı olarak kalın surlu şatolarda yaşarken halk açıkta yaşamakta ve Mansel'in tahminine göre halk “toprağa bağlı olup toprağın sahibi kırallar

<sup>96</sup> Gottschall'a göre Karanlık Çağ Yunan yapısında wanax yerini basileus'a bırakmıştır ve basileus ona göre “kraldan çok antropologların kraldan çok “büyük adam” ya da şef” olarak belirttiği yapılarla benzerdir (Gottschall, 2008, s. 23).

ya da asiller için bazı angarya işler yapmak ve savaşta yaya olarak orduya katılmak zorunda bulunmaktadır”. Bu kültürün yapılarındaki ayırt edici bir özellik surlarının “anıtısal” yapısıydı, bu çok kalın surlar Mansel’e göre savunmadan çok kralların gücünü göstermek içindir (Mansel, 2014, s. 69). Gottschall da kralın (*wanax*) liderlik ettiği bürokratik devletlerin oluştuğunu ve bu devletlerin bürokratik işlemleri için Linear B yazı sisteminin geliştiğini, ticarete başarılı olduklarını söyler ve bunun sonucunda ortaya çıkan zenginliğin güçlü savunma ve zengin saray yapılarına harcadığını belirtir (Gottschall, 2008, s. 20). Sowerby ise Suriye’den Sardinya’ya kadar Mykene çömlükleri kalıntılarına rastlanmasının Giritliler gibi “çok iyi denizci ve tüccar” olduklarının işareti olduğunu belirtir (Sowerby, 2012, s. 5). Mansel ise Akaların Giritli’lerden gemiciliği öğrendiklerini ve bu konuda kendilerini geliştirdiklerini söyler ve Akaların “15 inci yüzyılda Girit’i zaptetmeleri ve bir süre sonra Kıbrıs’a kadar uzanan adaları ve onların karşısındaki Anadolu kıyılarına ayak basmaları” ona göre bu gelişmişliklerinin kanıtıdır (Mansel, 2014, s. 84).

Kuyu mezarlarından çıkan eserler üzerinden ortaya çıkan sonuçta bazı eserlerin Girit malı olduğu belirlenmiştir ve eserlerin bir kısmı yerli tarzda iken diğerlerinin yerli tarzla Girit tarzının karışımı, “melez”, bir tarz olduğu ortaya konmuştur (Mansel, 2014, s. 73-74). Mansel Akaların bazı eserlerde orijinalliklerini oldukça gösterdiklerini ve bu eserlerin “Yunanistan’da yeni bir ırkın varlığını açığa vurmakta olduğunu” belirtir (Mansel, 2014, s. 74).

Mansel ayrıca saray planları konusunda Girit’ten farklı ancak “inşa tekniği ve iç bezemeleri bakımından tamamiyle Girit” etkisiyle yapılmış Aka saraylarından bahseder (Mansel, 2014, s. 80). Mansel burada tez açısından çok önemli bir tespit yapmaktadır: Aka saraylarında “Canlı ve hareketli” “savaş ve av sahneleri” bulunurken “uzun bir barış dönemi yüzünden gevşemiş ve enerjilerini kaybetmiş hissini veren Giritli’lerin tersine olarak, cenkçi insanlar olduklarını ve sonraki yiğitlik destanlarında yankılarını bulduğumuz savaşçı bir ruh taşıdıklarını açığa vurmaktadır” (Mansel, 2014, s. 81-82).

Ayrıca Girit’te uygulanan B yazısı kendilerine göre düzenlenmiş, din konusunda da Mansel’in bildirdiğine göre “Girit dini” benimsenmiş gibi görünmektedir (Mansel, 2014, s. 85).

Bu aşamada Aka deneyimi hakkında ontolojik-politik anlamda şunları söylemek uygun gibi görünüyor: Öncelikle, Akaların, birçok canlı ve cansız gibi, en temel belirlenimlerinden biri mekânsal yayılım olarak belirlemektedir ancak burada güçlü Girit etkisi ve tarihi verilerin bu etkiye kadar özgün bir Aka yapısı ortaya koymaması Akalara daha sofistike bir yapı yakıştırmayı engeller. Bu anlamda Aka yapısı, Girit etkisine kadar basit görünmektedir ve Aka diye bir varlıktan bahsedebilmenin sebebi Yunanistan coğrafyasına mekânsal yayılımlarıdır ve sözü geçen dönemdeki doğal sınırları olan denizlere kadar bunu gerçekleştirmiş görünmektedirler. Gottschall da bu yayılımdan sonrası için dahi “Onları sadece denizin bir

arada tuttuğunu” belirtmektedir (Gottschall, 2008, s. 28). Bu bir bitkinin köklerini saksının sınırları içerisinde geliştirmesi gibidir. Aynı zamanda coğrafyanın etkisi ile bazı belirlenimlerin oluştuğunu düşünmek mümkündür ve bu belirlenimler daha sonraki dönemde de izlenmektedir: Coğrafyanın bazı zor şartları ile ilgili olarak mücadeleci, bir geçiş yeri olması bakımından iletişim becerisi yüksek ve farklı kültürler ile etkileşim içerisinde ancak korunaklı olması bakımında kendi özgün yapılarını oluşturma imkanı veren ve parçalanmış bir coğrafyada olmaları ve sınırlı kaynaklar olması bakımından merkezi politik bir bütünlüğe sahip olmayan ve rekabetçi bir kültür olarak Aka belirleniyor gibi görünmektedir.

Bu deneyimi Akaların ontolojik-politik deneyimini ortaya koymak için felsefi olarak değerlendirmek ve detaylandırmak gerekir. Mekansal yayılım birçok varlığın ortak olarak paylaştığı bir boyutta (basit anlamda mekan) birçok varlığın kendini muhafaza etme, gerçekleştirme stratejisidir. Her varlık, önceki bölümlerde bahsedildiği üzere, kendini muhafaza etmek üzere bir kuvvet uygular. Bu kuvvetin gerçekleşmesi ise başka kuvvetler ile ilişkilidir; birçok başka kuvvet bir sınır olarak kuvvet ile etkileşmektedir. Bu ifadeden şunu çıkarmak mümkündür: Bu kuvvet bir şekilde sınırlandırılmazsa sonsuza kadar ilerler. Fizikte bu *inertia* ilkesi olarak Newton tarafından ortaya konmuştur. Ona göre “maddede içkin bir kuvvet, bir direnme gücü, vardır” ve “her cisim,[...], ister durağan olsun ister doğru bir çizgi üzerinde düzgün/aynı tarzda ileri hareket halinde olsun, mevcut halini koruma gayretindedir” (Newton, 1846, s. 73). Yani bir başka kuvvet ile karşılaşmaz ise cisim hangi halde ise o halini sürdürmeye devam eder, Newton bu çıkarımını hareketin birinci yasası olarak şu şekilde belirtilir: “Her cisim, üzerine uygulanmış kuvvetler o halini değişime zorlamadıkça, durağan ya da düzgün/aynı tarzda bir doğru çizgide hareket halini devam ettirir” (Newton, 1846, s. 83). Teze göre ise bu her varlık için geçerlidir ve bu tespitin yapılabilmesinin sebebi de varlığın bu yapısıdır. Bu anlamda, Akalar meselesinde Akaların uyguladığı mekânsal yayılım kuvveti denizler ile sınırlandırıldığında hareketleri engellenmiştir. Ancak bu meselede daha önemli bir nokta bu engelin ortadan kalktığında varlığın nasıl eylediğidir. Bu noktada da Akaların Giritlerden denizciliği öğrenip geliştirdiklerini belirtmiştik. Tarihsel olarak denizcilik becerilerinin gelişimi ile beraber Akaların, efsanevi Truva olayı da dahil olmak üzere, mekânsal yayılım anlayışlarına devam ettiklerini görüyoruz.

Bu tespit birçok kişi tarafından sıradan ve her varlık için geçerli bir tespit gibi görünebilir. Ancak birçok örnek bunun tam olarak böyle olmadığını göstermektedir. Girit’in birçok konuda olduğu gibi denizcilikte de gelişmiş olduklarından bahsetmiştik. Girit’in kolonileştiği tespit edilmektedir yalnız temelde topraklarını genişletmek üzerine kurulu bir politikası tespit edilmemiştir. Mısır ya da Truva ya da zamanımızda birçok modern devlet için de aynı şey söylenebilir. Mısır için yaratılış toprağı ve dünyanın merkezi olmak bakımından

Mısır önemli idi. Dönemimizde birçok topluluk bu tarz bir mekânsal yayılımı da önemser gibi görünmemektedir. Ancak bu tek tip mekansal yayılım değildir. Genel olarak kaynakların birikimi mekansal bir yayılımın başka bir tarzıdır. Bu anlamda tezin iddiası Akaların mekânsal yayılım konusundaki enerjilerini, sayılmış bulunulan coğrafi koşulların ortaya çıkmasına imkan verdiği özellikler sayesinde, koruduklarıdır. Rekabetçi, iletişim becerileri yüksek, bazı zor koşullar ve rekabetle birlikte bir anlamda “savaşçı” Akalar enerjilerini korurken, örneğin Mansel’in, önceden de alıntılanmış olduğu üzere, bahsettiği şekliyle Giritliler korunaklı coğrafyaları ile gelen barış ve oluşturdukları refah ile bu tarz enerjilerini yitirmiş oldukları değerlendirilmiştir yapılmaktadır.

Bu noktada, Girit için de, *inertia* ilkesi ile açıklanabilecek bir durum söz konusudur: Zaten çok iyi durumda, refah içerisinde, olabildiğince tehditten uzak bir kültür, neden kendini değiştirecek? Girit’i tetikleyecek, tehdit edecek bir kuvvet uzun yıllar boyunca varolmamış gibi görünüyor. Bu noktada bir sorun, Girit’i etkileyecek bir kuvvet, bulunmadıkça, Girit de bulunduğu hali korumaya devam etmiştir. Oysa Akaları coğrafya, kaynaklar, birbirleri ile ve başkaları ile rekabetleri tetikliyordu. Batı Anadolu’nun kıyasla daha korunaklı coğrafyaları da çok daha güçlü bir iç ya da dış kuvvet tarafından hareketlerinin durdurulmasını engelliyordu. Bu şartlar altında, birbirleriyle ya da başka bir kuvvetle karşılaşana kadar, her varlık gibi, Aka ve Girit ne haldelerse o şekilde kalmaya devam etmişlerdir. Ancak Aka dinamik bir yapı oluşturmak zorunda gibi görünürken, Girit işe yarayan sabit varlık stratejisini, artık işe yaramayana kadar, sürdürmüştür.

Bu noktada Aka deneyiminde önemli bir diyalektik hareket olduğu öne sürülebilir: Aka’nın bu dinamizmi sürdürmek zorunda<sup>97</sup> gibi görünmesinden başka Aka belki de ilk geldiğinde deneyimlediği Yunanistan insanlarından ve tezde ortaya konmayan ya da tarihte tespit edilmemiş birçok yapıdan tezde açık bir şekilde ortaya koyulan Girit örneğine kadar, bir deneyime sahip gibi görünmektedir. Bu deneyim Akaların Yunanistan deneyimleri ile birlikte birçok açıdan etkilendikleri belirtilmiş olan Girit deneyimidir ancak bu sefer bu deneyim Girit’in kendi ellerinden son buluşu üzerinedir. Akalar mantıksal olarak iki varoluşsal yapı ile karşı karşıyadırlar: Sabit, hareketsiz, yaşamsız olan varlığını sürdürememektedir ancak

<sup>97</sup> “Zorunda” genel bir ifadedir yalnızca tez bu şartlar altında bu stratejinin uygunluğunu ve sürdürülmesini vurgulamak amacıyla. Bunun dışında birçok başka strateji olduğu iddia edilebilir. Zaten bu stratejiler tespit edilirse, başka kültürlerin ontolojik-politik deneyimleri de bu şekilde ortaya konmuş olur. Bu anlamda ontolojik-politik okuma olabildiğince mantıksal zorunluluklara, imkanlara, uygun stratejilere odaklanıyorsa da şartlardan olabildiğince bağımsız iradi hamleler gibi diğer tarzlarda tespit etmesi güç ya da pek mümkün olmayabilecek adımlara da sonuna kadar açıktır. Hatta zorunluluklar ve bu hamleleri olabildiğince bir arada, birlikte okumaya çalışır çünkü çoğu zaman, belki de her zaman, zorunluluklar da varlıkların dahil olduğu ontolojinin sınırları ile ilgilidir. Bu anlamda, örneğin, ontolojik-politika bir kişinin kültürünün ve yaşamının o kişi üzerindeki etkilerini arar ancak bu kuvvetlerin onu, belirlenimci bir tarzda, her konuda belirlediğini söylemez; kişinin yapı içerisindeki stratejilerini ve daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, kendini nasıl belirlediğini inceler.

durdurakbilmeden değişen, hep hareketli olan ise belirlenimli bir varlık olamamaktadır. Aka hem rekabet deneyimlerinden hem de Girit'ten ve sonrasında Truva'dan sabit hareketsiz olmamaları gerektiğini fark etmiş gibi görünmektedirler. Bu deneyim ortaya koyulacak Antik Yunan yapısında da tespit edilebilir görünüyor. Örneğin, Antik Yunan'daki hylozoist yapı, Platon'un idealarla alakalı hareket problemi ve genel anlamda tezin üzerinde duracağı varlık, çokluk ve hareket ile ilgili meseleler bununla ilgili gibidir. Diğer bir deyişle Akalar durmamaları gerektiğini en azından sezmiş gibi görünmektedirler<sup>98</sup>. Örneğin Buna tezde İlk Ders adı verilebilir. Bu Ancak durdurakbilmezlik, durmadan değişme ise bir varlık olarak belirlenmeyi mümkün kılmaz; varlığın bazı belirli yapılarından bahsedebilmek için bazı durmadan değişmeyen yapıları tespit etmek gerekli gibi görünmektedir<sup>99</sup>. Akalar, mekânsal yayılma tarzlarına kaynaklarla ilgili yayılma tarzını da zaten eklemişler ve tezde bahsedilen birçok şekilde kültürel belirlenimlerini de oluşturmuşlardır. Tezin iddiası bu noktada Akaların ne kadar devinim içerisinde olup olmaları meselesi ile varoluşsal anlamda mücadele edecekleridir. Bu noktada belirli bir kültür olarak belirlenimlerinin üzerine devinimde, yayılımda ne yönde ve ne kadar ileri gideceklerini saptamaları gereklidir.

### 3.3.5 Vahşet Meselesi

Akalar bu İlk Ders ile karşılaşmalarında devinime vurgu yapmış gibi görünmektedirler. Bu durmamaya karşı tavır mekânsal yayılımlarında ve sonrasında da her türlü yayılımlarında pek bir sınır tanımadan harekete devam etmelerine sebep oluyor gibi görünüyor. Bu noktada Vahşet kavramı, genel olarak dönemimiz bakımından vahşet olarak değerlendirilen olaylar değil, tezde kullanılan özel anlamında kendi belirledikleri belirlenimleri yerine başkasını koyma amacı gütmeyen aşma ya da birçok konuda belirlenimlerin yetersiz kalması anlamındadır. Rekabetçi, mücadelecü ve yayılımcı Aka anlayışı gemicilik alanında gelişmesiyle birlikte eski doğal sınırları olan denizleri aşarak daha başka deneyimler oluşturacak bir hareketin içindedirler.

Nietzsche Yunanlıların “vahşet, kaplanvari yok etme arzusu gibi şeylere sahip” olduğunu söyler (Nietzsche, 2011, s. 35). Ona göre “Yunan insanı, nefretini doludizgin serbest bırakmayı ciddi bir gereklilik sayıyordu” (Nietzsche, 2011, s. 35). Bu, tezin iddia ettiği birinci dersin sonrasında gelişen, olabildiğince belirlenimsiz devinim yapısının bir sonucu gibi

<sup>98</sup> Tarih incelendiğinde de kuvvetini gerçekleştirmiş kültürlerin sona ermesi ya da böyle bir döneme girmesi gözlemlenebilir görünüyor. Öyle ki ne zaman bir toplum tamamlanmış hissinde ise ömrü de sonra eriyor tamamlanıyor gibi görünmekte ya da ortaya çıkan krize bir yanıt bulmak sebebiyle devinmektedir. Dönemimizdeki “inovasyon”, durmadan gelişim gibi vurgular da böyle bir deneyimin sonucu olsa gerektir.

<sup>99</sup> Bu problemle ya da bu tarz bir mesele ile karşılaşan başka kültürlerde Aka deneyimi ile karşılaştırılabilir izler görmek mümkündür. Örneğin Lao –Tzeu'ya göre “Güçlü ve kaskatı olan her şey ölüme, eğilgen ve güçsüz olansa yaşamaya elverişlidir” der (alıntılayan Bouthoul, 1997, s.12).

görünüyor. Nietzsche'ye göre Orpheus ve Musaios'un "hayattan iğrenme, hayatı ödenmesi gereken bir ceza ayma, hayat ile borçluluk" gibi çileci görünen fikirlerini yaşayan vahşet dönemlerinin bir sonucu olarak düşünür ancak Nietzsche'ye göre bu Yunan'a ait bir özellik değil, doğunun etkisidir (Nietzsche, 2011, s. 36).

Nietzsche'nin bu konuda başka önemli bir vurgusu ise insanın tanrılar ile ilişkisidir. Ona göre "kıskançlık" Yunan kimliğinin önemli bir parçasıdır ve Yunanistan insanı tanrıların kıskançlığından korkmakta ve bunun karşılığında insan "mutluluk kaynaklarından birini feda ederek Tanrı haseti önünde eğilir" (Nietzsche, 2011, s. 38). Bu rekabetçi ve sınır tanımayan yapının bir sonucu gibi görünmektedir. Ancak bu noktada Nietzsche bu durumdan "Tanrıların önemi"ni ortaya koyar, ona göre tanrıyla yarışamayacağı vurgusu vardır, onlar yarışılmaz olanlardır (Nietzsche, 2011, s. 38). Gerçekten de birçok mitte tanrıların asıl tepki verdikleri şeylerin bu sınırı aşma ile oluşan "kibir" olduğu gözlemlenebilir. Dönemimiz açısından mantıksız gelebilecek cezaların suçu birçok zaman, neredeyse her zaman, tanrılarla aşık atmaktan ileri gelir. Örneğin, Arakhne dokumada yetenekli olması sebebiyle Athena'yı, "zanaatkarların tanrıçası"nı, yarışmaya çağırdığında Arakhne yeteneğiyle, öyle görünüyor ki, Athena'yı yenebilmektedir (March, 2014, s. 501-502). Bu noktada bir yandan insanlar tanrılar kadar ya da tanrılardan bile yetenekli olabiliyor gibi görünmekle birlikte tanrıları böyle bir yarışa davete çağırmak, yarışmak ve yenmek ile küstahlık etmiş, kibirde bulunmuş olmaktadır. Yenilen Athena dokumayı parçalayıp Arakhne'ye saldırmakta, yarıştan önce de yaşlı bir kadın görünümünde "çılgınca hareketinden dolayı tanrıçadan af dilemesi için" uymaktadır (March, 2014, s. 501-502). Bu örnekte açık bir şekilde suç, birçok zaman zannedilebileceği üzere, tanrının gücünü küçümseyip bir yarışta yenemeyeceği bir güçle kapışmak değildir; suç hiçbir şekilde yenmesine izin verilmeyeceği, ondan mutlak anlamda çok daha güçlü insana yenilmez bir varlıkla, bu genel anlamda kapışmasıdır. Başka bir deyişle, saf güce bakıldığında bu tanrılar insanlar karşısında istediklerini yapabilme ve hesap vermeme özgürlüğüne sahiptirler. Bu mesele sadece Antik Yunan'da değil diğer birçok inançta da önemli bir meseledir<sup>100</sup>. Niobe olayı da aynı şekilde Niobe "sadece iki çocuğu olan tanrıça Leto'dan üstün olduğunu söyleyip" kibirlenmesi ile çocukları Apollon ve Artemis'in çocuklarını öldürmesi ile cezalandırılır (March, 2014, s. 267). Bu noktada neden bu suçun bu şekilde cezalandırıldığı ve çocukların da neden cezalandırıldığı bu zamanın insanını şaşırtabilir. Ancak iki hikayede ve sayısız hikayede, şablon aynıdır: İnsanlar ve tanrılar Antik Yunan'da özel bir konuda yetenek anlamında her şey bir kenara bırakılırsa tanrılarla aşık atabilirler. Örneğin; Arakhne Athena'dan daha iyi dokuyabilir, Niobe Leto'dan daha çok çocuk doğurabilir. Ancak

<sup>100</sup> Örneğin Tevrat'taki Eyüp Kitabı'nda yer alan meselede "Tanrı'nın tutumu" bu boyutta Aytürk'ün makalesinde tartışılmıştır (Aytürk, 2007, s. 23-32).

her şey bir kenara bırakılamaz. İnsan ve tanrılar mutlak güç bakımından öyle farklıdır ki Antik Yunan'da böyle bir karşılaştırmanın yapılması temel ilkeleri sarsmaktadır. Bu noktayı çok çarpıcı bir şekilde gösteren bir örnek Tantalos meselesidir. Tantalos olayının bir anlatımında “tanrıların gözdesi” Tantalos oğlu Pelops’u parçalara ayırıp yemek olarak tanrılara servis ettiğinde (March, 2014, s. 417) ceza olarak Tartaros’a gönderilmiştir; cezası ise etrafında birçok muhteşem kaynaklar bulunmasına rağmen o kaynaklara her uzandığında bir türlü onlara erişememektir (March, 2014, s. 119). Bu ceza sonu gelmeyen büyük bir işkencedir. Ancak teze göre buradaki asıl suç Tantalos’un oğlu Pelops’u öldürmesi ya da onu yemek olarak servis etmesinden çok, “onların her şeyi bilme kudretini sınamak” için bu şekilde bir test yapmasıdır (March, 2014, s. 417). Tanrılar kendilerine karşı kibirliliği cezalandırmaktadırlar. Aynı zamanda cezanın suç ile ilişkisi de tartışılmalıdır. Acaba Tantalos mükemmelliği, tanrılığı, bir zamanlar “tanrıların gözdesi” olduğu gibi uzaktan deneyimlemekte ancak ona hiçbir zaman aynı olmadıklarının hatırlatılacağı şekilde nasıl tanrılara erişemiyorsa, kaynaklara da erişememekte midir?<sup>101</sup>

Bu noktada bu örneklerde birkaç önemli noktaya değinmelidir: Neden tanrılar özel bir alanda güçleri test edilmek istendiğinde genel anlamda güçleri sorgulanıyormuş gibi davranmaktadırlar? Ayrıca insan ve tanrılar arasındaki bu ayrım neye hizmet ediyor olabilir? Öncelikle, analiz konusu olan temel kuvvet olan vahşet Antik Yunan tanrıları için de geçerlidir: Onlar da birçok konuda sınır bilmezler ve sınırlarını sıklıkla aşarlar. Yunan tanrıları bir yandan sonu bilmek dinamizme ait, ideal vahşet yaratıkları olarak rol oynarlar. Cezalarında, umursamazlıklarında bu vahşetin izleri bulunur. Ancak onların belirleyici özellikleri zaten bu sınır tanımazlıklarıdır: İnsanlarla ilişkileri konusunda keyfi sınırları bulunuyor gibidir, kendi aralarındaki sınırları ise daha belirgin gibi görünmektedir. Bu anlamda Nietzsche’nin tanrıların yarışılmaz oluşu vurgusu çok yerinde görünmektedir, tanrılar insanların bir tarzda genel doğal sınırı olarak işlev görmektedirler. Bu genel belirlenim, bir varlık olmak için, sonsuz dinamizm boşluğu karşısında varoluşsal açıdan uygun, belki de gerekli bir hamle gibi görünmektedir. Bu şekilde Yunanistan insanları rekabet etmeyecekleri vahşetlerini belirleyen bir yapı bulundurmaktadırlar. Bu noktada tanrıların genel anlamda yarışılmazlığı özellikle insanlarla ilişkilerinde sınırtanımazlıkları ile birleştiği noktada genel güçleri ile özel bir alandaki becerileri arasındaki fark ortadan kalkar: Athena ve Leto’nun çocukları demir yumrukla her alanda istediklerini alabilecek güce sahiptirler, onlar en üst boyuttaki, gerçeklik alanındaki, başka her gerçeklik alanına nüfuz edebilen güce sahiptirler. Ancak not edilmelidir ki bahsi geçen örnekler

<sup>101</sup> Bu ceza ve suç arasında birçok ilişki daha kurmak mümkündür ancak tezin bu noktada dikkati çekmek istediği nokta tanrıların erişilemezliği ile kaynakların erişilemezliği arasındaki ilişkidir. Bu analiz gösteriyor ki konu bir insanın yemek olarak servis edilmesinden çok insanın haddini bilmeyişi üzerine gibi görünmektedir.

gibi meseleler Yunanistan insanların<sup>102</sup> bu sınırı da aşmayı birçok zaman denediklerinin işareti gibi görünmektedirler.

Bu noktada Minos örneğinde verilen kararların adaleti meselesi hatırlanır ise Minos ile alakalı buldukları arasında tanrı-insan ilişkisi gibi bir ilişki varmış gibi görünmektedir. Minos Poseidon'u kandırmakla cezalandırılır ancak Minos Poseidon'un gücünü sorgulama kibrini göstermemiştir. Ancak kendi tanrısal yapısı birçok alakada ortaya çıkıyor gibidir, o adeta tanrıları gibi, sorgulanması anlamsız bir şekilde, adaletlidir. Bunun sebebi etkinlikleri içerisinde olabildiğince durdurakbilmez yaşamış bir insan olması olabilir. Belki de eski dönemde Antik Yunan için adaletli olan da buydu. Ancak belirtilmelidir ki Girit yönetimi ile Yunanistan'ın *basilevs* tarzı belirtildiği üzere aynı değildir; Minos bir tiran gibi görünüyordu iken, *basilevs* tiran değildir, birbirleri ile ve insanları ile sınırlıydılar. Ancak bu tanrı ile aralarındaki sınır gibi değildir, onlar bu sınırdan durduruldukları için sınırlıydılar. Bu, rekabet dolu, herkesin hayatta kalmak için bir tarzda güçlü ve uyumlu, değişken olması gereken bir yapıdır.

Öyleyse bazı meselelerde kendi gerçeklik belirlenimlerini oturtmama ya da /ve bu gerçeklik deneyimlerini de tezin kullandığı anlamda vahşi bir şekilde aşma Aka deneyiminin devamı idi. Bu noktada Aka doğal sınırlarını aşıp yayılması etkinliğini “durdurakbilmeden” devam ettirmektedir.

Ontolojik-politikanın ortaya koymaya çalıştığı duygudaşlık ilkesi gereği analiz konusuna özgü tüm yapılar analiz konusunun değişen yapıları da göz önünde bulundurularak o dünyanın hakikati olarak kabul edilir. Genel anlamda da birçok araştırmacı birçokları tarafından hayal ürünü, yanılgı, delüzyon, abartma gibi nitelendirilen mitler, hikayeler gibi yapıların en azından analiz konusu olan dünyayı anlamak için önemini kabul etmektedirler. Örneğin Rosenberg söylencelerin “bir toplumun manevi değerlerini yansıtan ciddi öyküler” olduğunu belirtir, ona göre “Bu öyküler bir toplumun dünya görüşünü ve önemli inançlarını temsil ettikleri için, o toplumun kültürü tarafından değer verilen ve korunan insani deneyimlerin birer simgesidir” (Rosenberg, 2000, s. 17). Tezin yöntemi açısından ise bunların sembolik değerlerinin de ötesinde dahil oldukları kültürlerin de onlar üzerine bu tarz bir yorumları olduğu, bazı hikayelerin sembolik bazılarının hakikat olarak kabul edilebildiği önemli bir meseledir. Diğer bir deyişle analiz konusu özelinde Homeros'un ne kadar Antik Yunan hakikatinden bahsettiği Antik Yunan kültürü içerisinde de bir sorudur ve birçok kere yorumlanmıştır. Ancak tezde bahsedilen ayrıma girmek güçtür ve bu konuda açık bir ifade bulunmadığı sürece zaman zaman kendi gerçekliğimiz içinden sembolik yorumlar yapılabildiği gibi bazı zamanlar ise ortaya konulan mit bir hakikat olarak ele alınacaktır. Bu anlamda Antik

<sup>102</sup> Bu sadece Yunanistan insanlarına özgü değil, tarz olarak Yunanistan insanlarına özgüdür. Yoksa Gılgamış hikayesi de bu sınırı aşmanın bir hikayesidir.



Yunanlı için genel kabul olarak belirli bir dönemde Paris'in üç tanrıça ile karşılaştığına inanılıyorsa tez bunu doğru olarak kabul eder. Aksi takdirde bunun doğru olup olmadığını tartışmak yalnızca bazı ipuçlarının bu inancın başka bir gerçekliği örten bir yapı olduğu konusunda bizi şüphelendirdiği zaman anlamlıdır ya da kendi ontolojimizi, kültürümüzü, inançlarımızı boş bir şekilde kutsamaktan başka pek bir işe yaramaz.

Tezin kapsamı içerisinde Yunan Kültürü ve mitolojisini bütün ayrıntılarıyla tartışmak, hatta bazı konu ya da mitleri detaylı tartışmak mümkün görünmemektedir. Tezin amacı Antik Yunan Felsefesi'ni ortaya koymaya yarayacak bir yapı oluşturmaya çalışmaktır. Bu anlamda mitolojik, kültürel, sosyo-ekonomik birçok meseleye sadece oluşturulması amaçlanan yapıyı destekleyecek yapı taşları olarak başvurulmaktadır. Bu anlamda mitoloji ile ilgili meselelerde de kültürün genel yapısını yansıtmayacak şekilde aykırı olmadığı düşünülen ve genel yapısı ile ilgili hemfikir olunulan mitler tezin iddia ettiği yapıları destekleyecek şekilde, bir kanıt ya da destekleyici olarak, kullanılmaktadır.

Rosenberg'in Yunan inancı ile ilgili dikkatini çeken ilk noktalardan biri anaerkil bir anlayıştan ataerkil anlayışa kayıştır. Ona göre Gaia, "Toprak Ana" inancı Bronz Çağı'nda Yunanistan'ın işgalinden önceki inancın temelindedir; bunun sebebi de Rosenberg'e göre tarım toplumu olmalarından ve bu yüzden "toprağın bereketi"ne önem vermelerinden ileri gelir. Doğum ile "toprağın bereketi" alakasına kuran insanlar, Rosenberg'e göre toprağı ana olarak nitelendirmişlerdir, "Bu nedenle toprağın ruhu kadındır, ilk Yunanların taptığı en önemli tanrısal varlıklar da kadındır" (Rosenberg, 2000, s. 32). Rosenberg Hesiodos'un altın ırkını da Aka<sup>103</sup> işgali öncesi anaerkil, Toprak Ana'ya inanan topluma bağlar, Akalar ise bronz ırka denk gelmektedir. Bu noktadan sonra Uranos, Kronos ve Zeus şeklinde ilerleyen erkek yönetimi Rosenberg'e göre ataerkil topluma dönüşümün izlerini taşır. Rosenberg bu noktada Kronos<sup>104</sup>'un annesine yakınlığını anaerkil toplumlarda erkek çocuğun annesine bağlılığı üzerinden yorumlamış, Zeus'un dışı kuvvetlerin planı olarak Kronos'a karşı yetiştirildiğine dikkat çekmiştir (Rosenberg, 2000, s. 32). Bu fikir izlenirse öyle görünüyor ki Zeus'un Olympos hükümdarlığı ataerkil toplumun yerleşimine işaret etmektedir. O halde, anaerkil yapıdan ataerkil yapıya geçişin Antik Yunan deneyimi için önemine de dikkat etmek gerekir.

İlginç bir bağlantı ise Rosenberg'in Hesiodos'taki altın ırkın yapısı üzerine bildirdikleri ile Girit hakkında tezin ortaya koydukları ile benzerliğidir:

Altın Irk'ın, halen sahip olduğundan daha fazlasını elde etmek gibi bir dileği yoktu. Ne aç gözlü ne de saldırganı. Bu ölümlüler, kendi ülkelerinin sınırlarının ötesinde ne olduğunu keşfetmek amacıyla

<sup>103</sup> Rosenberg "Mikenler" in işgalinden bahsetmektedir ancak tezde önceden belirtildiği üzere bu ifade doğru görünmemektedir.

<sup>104</sup> Kronos'un Uranos'u hadım etmesi gibi birçok psikanaliz konusu olabilecek mesele tezde detaylı bir şekilde incelenmemiştir.

gemiler yapmadılar. Öteki insanları tehdit etmediler. Buna karşılık, hiç kimse de onları tehdit etmedi (Rosenberg, 2000, s. 42).

Öyle görünüyor ki, bu fikir tezin Akaların Girit'in sona erdirilmesi deneyiminden önce bu deneyimi Yunanistan'da zaten bulunan insanlarda ve daha sonra belki de onlarla birlikte deneyimlediğini destekler ve tezin Aka deneyimi ile ortaya koymaya başladığı Antik Yunan deneyimi iddiasını güçlendirir. Rosenberg bronz ırkı Akalarla eşleştirdiğinde Troya Savaşı'nı gerçekleştirenlerin de içinde buldukları "Kahramanlar Irkı"nın nereye yerleştirileceği tartışmalı olabilir. Ancak basit olarak, tarih okuması ile birlikte düşündüğümüzde Girit etkisiyle yeni bir yön alan Akaların dönemi "Kahramanlar Irkı" olarak, göçten bu zamana kadar gelen dönem "Gümüş" ve "Bronz" ırkları açıklayabilir ve bu şekilde tarihle de uyumsuz olmayan bir şekil alır. Bir yandan da elbette bu yapıyı oluşturan Hesiodos'un gerçekliği Antik Yunan gerçekliğini kuran yapı taşlarından biridir ama kendisi de diğer yapı taşı Homeros'un gerçeklik anlayışından da etkileniyor olabilir. Bu noktada iki övülen dönem ile karşı karşıya gelinmektedir: Altın Çağ ve Kahramanlar Çağı. Burada övülen ikisi ayrı biri ikisinin de temelinde olmak üzere teze göre üç değer tespit edilebilir: Tanrılara saygı ve inanç değeri altında uyumluluk, barışseverlik, tokgözlülük ile cesurluk, "şeref ve görkem" (Rosenberg, 2000, s. 43-44). Hesiodos'un dönemi, "demir ırk" ise çalışma acısıyla yüklü, en adi suçları barındıran, açgözlü, "başkalarının gereksinimlerini" önemsemeyen, paylaşım yapmayan, "dünyanın yüzeyini pek çok özel mülke bölüp" kendine fazlasını pay biçen, toprağın yetiştirdiği ile yetinmeyip gemiler vasıtasıyla daha fazla zenginlik peşinde "bilinmeyene" koşan insanlar olarak belirtilmektedir (Rosenberg, 2000, s. 45). Bu Hesiodos'un bir uyarısı ve bu anlamda da Antik Yunan değerlerinin önemli bir işareti gibi görünmektedir: "Eğer bu gidişi düzeltmezsek davranışlarımız bizi yok edecektir" (Rosenberg, 2000, s. 45). Öyle görünüyor ki bu Aka deneyiminin Homeros üzerinden de aktarılmış bir sonucu olarak yorumlanmaya açıktır. Şöyle bir tarihsel yeniden oluşturma tarihi gelişime, hikayeye ve tezin iddia ve bulgularına uygundur: Aka göçü ile Akalar anaerkil sabit barışçıl Yunanistan insanları ile karşılaştılar ya da birçoğu bilinmeyen bir sebepten, bir felaketten dolayı orada bulunmuyorlardı. Eğer karşılaştı iseler ve bu insanlar altın ırkta anlatılana uyuyorlarsa rahat ama devinimsiz bu insanlar Aka göçü ile muhtemelen yenilgiye uğratıldılar. Eğer böyleyse Aka ilk sabit olmanın ölümcül olduğunu burada anlamış olabilir. Ancak bu ne kadar kesin değilse de, Girit'in onlar üzerindeki etkileri ve Girit'in yapısı ve yıkımı düşünüldüğünde onlar bu noktada bu ilk dersi almış olabilirler. Bu noktada bahsedilmiş olduğu üzere Hesiodos'un demir ırk için bahsettiği gemicilik vurgusu ve "bilinmeyene" doğru durdurakbilmeksizin zenginlik arama tutkusu vurgusu ilginç ve önemlidir. Öyle ki, başka şekillerde de destekleneceği üzere, ilk dersi aldıktan sonra devinime vurgu yapıp yayılmaya odaklanan Aka deneyiminin Truva gibi deneyimleri ve bu deneyimin

Yunanistan insanlarına taşınması da ikinci dersi oluşturuyor olabilir. Basit olarak değinirsek, Truva zaferi dahi genel anlamda pek olumlu sonuçlar doğurmamış gibidir: Bir süre sonra Dorların istilasıyla Akaların durdurakbilmez yayılımlarının Homeros'ta da, daha sonraki tragedyalarda da işlenen sonuçlarının görüldüğünü iddia etmek uygundur. Devinimin sınırı meselesi bu anlamda Hesiodos'ta bu şekilde işleniyor olabilir<sup>105</sup>: Yoldan çıkmış, “ölçsüz”, belirlenimsiz, “bilinmeyene” koşan bir ırk. Bu noktada semboller ile tezin iddiası da uyumludur: denizlerde zenginlikler peşinde “bilinmeyene” açılan ırk, muhtemelen tarihi bir tespittir ancak bir yandan ondan fazlasıdır çünkü bu ırkın açgözlülüğüne, kendini sınırlayamamasına bir vurgudur. Aynı zamanda bu ırk Hesiodos'a göre açgözlülükle bir devinim içerisinde gibi görünmektedir ancak boştur. Bu tezin ortaya koymak istediği yüksek enerjili ve devinimli ancak devinimini sınırlarını tam olarak belirleyemeyen Aka'nın deneyimin Yunanistan'a miras ikinci dersi gibi görünmektedir: “Ölçü” şaşmıştır ve Hesiodos'un uyarısında yatan çözüm etkiye tepki olarak “Altın Irk”ın erdemi olan tokgözlülük gibi görünmektedir ancak ilk dersin sonucu olan devinim ilkesi ise “Kahramanlar Irkı” erdemi ile devam ettiriliyor gibi görünmektedir.

Aka deneyimi bilinen hikaye ile devam etmiştir: Truva Savaşı başta olmak üzere Akaların yayılımı bu konuda tarihi tam bir uzlaşma yoksa da bela olmuş gibidir. İstila ya da doğal afetler sebebiyle Yunan Karanlık Çağı (yaklaşık MÖ 800-650) başlar (Gottschall, 2008, s. 23). Dor istilası ile birlikte Aka deneyimi Yunanistan'a taşınmış olur. Ancak öyle görünüyor ki bir yandan yüksek enerjili Yunanistan Karanlık Çağ'dan sonra devam etmektedir, bir yandan da “Ölçü” vurgusu ile bu yüksek enerjinin yol açtıkları ya da açabilecekleri onları bu enerjilerini düzenlemelerini öğütlemektedir.

Sonuç olarak Antik Yunan'ın çözümü kendine özgüdür. Onlar dünya üzerine eyleyecekler onu belirleyecekleri, anlamlandıracakları ancak dünyayı doğrudan değiştirmek anlamına gelmeyen, dünyanın devinimine bağlı görünmeyen, dünya üzerinden durdurakbilmezlik iştahlarını ayrı bir savaş (yarış) alanı oluşturdular. Bu anlamda herkes dünyanın en temelini dönüştürme çabasında rekabet edebiliyor ancak “görüş” ya da “fikir” ayrılıkları diyebileceğimiz dünya ile ilişkili ama sanki onun bir izdüşümü olan bu alanda rekabetlerini sürdürüyorlardı. Bir yandan da varlık ve varlıkları ile ilgili problemleri, buraya kadar gelen deneyimlerine rağmen, oradadır. Bu anlamda, bu alan aslında varlık alanı ve oluşturulan ontoloji üzerinden tüm yapıyı, dünyanın varlık, ahlak, estetik, politik ile ilgili yapılarını, değiştirip dönüştürme etkinliğidir. Bu alan Antik Yunan “Felsefe”sidir. Antik Yunan'ın ikinci bir başarısı ise bu oluşturdukları dünya dönüştürücü aracın kendisini de zaman

<sup>105</sup> Bu aynı zamanda Dorlara bir tepki de olabilir. Diğer bir deyişle Hesiodos'a göre “kahraman” Aka döneminden sonra Dor istilası bir gerileme olarak “demir ırk” şeklinde nitelendiriliyor olabilir.

zaman ortaya çıkarmaya çalışmakta, bazen eleştirmektedirler. Antik Yunan dünyası bu konuda dünya hakkında ontopolitik farkındalıkları ile bu sahayı açıkça yaşamlarını değiştirmek için kullandıkları gibi, bu sahanın gerçekli üzerinde hakimiyeti konusunda savaşlar vermektedirler.

O halde bu noktada Antik Yunan'ın varlık meselesini kendine özgü ontolojisini kullanacak ve zaman zaman tartışmaya açacak şekilde nasıl ele aldığı, bu sorunu çözmek için nasıl stratejiler uyguladıklarını takip etmek gerekir.

### 3.4 Antik Yunan Felsefesi

Tezin varlık probleminin işlemeye başladığı bu noktalarda Rovelli'nin İyonya Okulu ile ilgili felsefe tarihine eleştirisi tezin de ortaya koymaya çalıştığı yeni ile eski felsefe tarihinin bazı versiyonlarının problemini espirili bir şekilde ortaya koyar:

Felsefe el kitaplarında, tarihteki ilk felsefe okulunun Thales'in, Anaksimandros'un ve Anaksimenes'in okulun olan İyonya okulu olduğu öğretilir. Yine o kitapta bize, bu filozofların, her şeyin "biricik ilkesi"ni aradığı söylenecektir: Thales'in su'yu, Anaksimandros'un aperion'u ve Anaksimenes'in hava'sı. Böyle bir takdimle, hiçbir şey anlaşılmaz ve insan kendi kendine, nasıl olup da üç enayinin felsefi düşüncenin ilk örneklerini yarattığını soracak noktaya gelir (Rovelli, 2014, s. 83).

Tez filozofları ele alırken varlık problemi konusunda akademik bir çalışma olması açısından genelde bilinen ve çok tekrarlanan bilgileri, ilgili olmayan bilgileri ve çok önemli ve ilgili olsa da tezin kapsamında yer alamayacak bilgilere fazla değinmemektedir. Tez için önemli olan filozofların varlık meselesine karşı uyguladıkları stratejiler, varlık problemlerini ele alış şekli ve Antik Yunan deneyiminde gelişmiş Antik Yunan Felsefesinin varlığı dönüştürme çabası olarak ontolojik-politik yapısı konusunda tavırları ve farkındalıklarını belirtme şekilleridir.

Tez bu takibi üç şekilde yapabilir. Birincisi çok ayrıntılı bir çalışma sonucunda olabildiğince Antik Yunan Felsefesi'nin kuvvetler haritasını detaylı bir şekilde ortaya çıkarmaktır. Ancak bu tezde gerçekleştirilebilir olmadığı gibi hakkıyla gerçekleştirmenin ne kadar zaman alacağını tespit etmenin güç olduğu bir meseledir. İkinci okuma Antik Yunan Felsefesini daha çok Batı'nın gerçekliğinin, mitolojisinin bir parçası şekline okuyabilir, bu noktada Antik Yunan Felsefesi Batı değerlerinin bir kahramanlık hikyesidir. Örneğin, mit ve akıl üzerinden felsefeyi ayırma geleneğine göre oluşturulmuş bu Batı gerçekliğinde Thales mitolojik karanlığın karnını yırtan bir kahraman gibidir. Bu tarz bir okuma çabası tezin yazarı tarafından geliştirilmekte olup ancak tezin kapsamında değildir. Üçüncü okuma ise birinci tarz okumanın bahsedilen güçlüklerinden, klasik felsefe okumasının hakim oluşundan dolayı klasik felsefe okumasının ortaya koyduğu bazı filozofları tezin anlayışı üzerinden okumadır. Teze

göre klasik felsefe okumasının sadece ana hatlarından radikal bir kopuş, aktarması zor olduğu gibi bambaşka dünyaları detaylı bir şekilde tasarlamayı gerektirir. Bu anlamda örneğin kişiler temelli olmayan bir okuma yapmak zordur, çünkü şu anki dönemin akademik anlayışı hala bireylerin üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu olayları kavrayış yapımızda büyük bir paradigma değişikliği<sup>106</sup> gerektirir. Bu okumayı tercihin diğer bir sebebi de birinci tarz gibi klasik okumanın birçok temelini sarsabilecek bir araştırmanın ilk adımının da klasik okuma ile kendisi arasında bir ilk ayrım oluşturması uygundur. Tez işte bu ilk ayrımı oluşturma çabasıdır. Bu sebeple klasik okuma ile iç içe bir ontolojik-politik yorumlama tasarlanmakta ve umulmaktadır ki kendini şekilde hem bu okuma anlayışına katkıda bulunacak hem de yeni bir okuma anlayışının kapısını aralayacak yeni bir adım atılmış bulunulsun.

Birinci bölümde varlığın belirlenimli olduğunu ve herşeyin var olduğunu, ancak bu düşüncenin sonucu olarak varlıktan farklı olan bir şey, belirlenimsiz bir şey, yani belirlenimsiz bir belirlenimli olmayacağından dolayı, varlık farkını, belirlenimini ortaya koyamamakta, varlığın kendisinin belirlenimi bulunamamaktaydı. Bu noktada da birçok zaman “Varolmayan” kavramı “Varolan”ı kurtarır gibi görünür ancak “Her şey vardır” ilkesini ihlal etmesi, anlama, belirlenime gelememesi sebebiyle varlık ve varlık olan her şey tehdit altındadır. Filozof bu yapıya bir şekilde çözüm getirmiş bir ontoloji oluşturma çabasıdır ya da düşünceleri böyle bir ontoloji üzerine oturur. Aynı zamanda, bu problemle iç içe bir şekilde, yine birinci bölümde tartışılan “Varolan Şeyler” ile “Varolmayan Şeyler” meselesi de filozofun ontolojisinin stratejik olarak bu varlık ile uğraşırken ortaya çıkan bir durumdur; bazen bir sorun bazen ise bir çözümdür. O halde, bu bölümde Antik Yunan filozofların bu varlık problem(ler)i ile hangi ontolojik-politik stratejiler uygulayarak mücadele ettikleri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Öyle bu noktada ise Thales’ten Aristoteles’e kadar<sup>107</sup> Antik Yunan Felsefesi üzerine tezin iddialarını ortaya koymak yerindedir.

### 3.4.1 Thales

Thales’in varlık meselesi ile ilgili önemi arkhe sorusunu ortaya koyması olarak kabul edilir. Kranz eski Antik-Yunan filozoflarının ana uğraştığı konunun “dünya sorunu” olduğunu belirtir ve bu soruyu “Dünyanın asıl temel maddesi nedir?” sorusu ile ortaya koyar (Kranz, 2014, s. 35). Peters bunun eğer Aristotelesçi bir çerçevede ifade edilirse “bileşik cisimlerin

<sup>106</sup> Böyle bir duruma daha açık bir örnek zaman meselesi üzerine çalışırken çizgisel zamanı eleştirirken, çizgisel zamana işaret eden bir dil, çizgisel bir tarih anlayışı ve bu çizgisel tarihe dayanan bir referans sistemi kullanmak zorunda kalma deneyimimdir. Bu elbette aşılabilir, yalnız bunun pek kolay olmadığına dikkat çekmek gerekmektedir.

<sup>107</sup> Aristoteles’ten sonrasına ilerlememenin sebebi Antik Yunan Felsefesinin varlık problemi hakkında köklerinin bu noktaya kadar ortaya çıkarılabileceği fikridir bu anlamda varlık problemi bağlamında araştırmayı Aristoteles’ten sonrasında da devam ettirmek teze pek katkı sağlar görünmemektedir. Bu anlamda da Aristoteles sonrası Antik Yunan Felsefesi ise ayrı bir araştırmanın konusudur.

varagelişi” meselesi olduğunu belirtir (Peters, 2004, s. 50-51). Thales’in öğretisi ile ilgili Arslan’ın Aristoteles’den yararlanarak aktardığı üç önemli iddia vardır: “Su, her şeyin arkhesi, ilkesi, doğası, nedeni veya tözüdür”, “Her şey tanrılarla doludur” ve “Madde, canlıdır” (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 88-91). Arslan’a göre Thales’in önemi arkhe sorusunu sormasında ve mitsellikten uzak “lâik-natüralist bir açıklama vermeye çalışmasındadır” (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 91). Rovelli de benzer bir açıklama ile “kavramsal katkısı”nın “doğa fenomenlerinin ardında yatan etkin *ilkenin* araştırılması meselesini empoze etmiş olması” olduğunu söyler (Rovelli, 2014, s. 83). Diogenes Laertios’un Thales hakkında bildirdiği bilgilerden şunlar tez açısından önemli olabilir: “ruhun ölümsüz olduğunu söyleyen ilk kişi” olduğu, “doğa üzerine konuşan ilk kişi olduğu” bazılarınca iddia edilmektedir ve “Ona göre, her şeyin başlangıcı sudur, evrenin canı vardır ve cinlerle (daimonlarla) doludur” (Laertios, 2015, s. 20-21). Özellikle şu özdeyişleri de eklemek gerekir: “Varlıkların en eskisi tanrıdır: çünkü oluşmamıştır”, “En güçlü şey zorunluluktur: çünkü her şeyi alt eder” ve “Kendini tanı” sözlerinin Thales’in olduğu düşünülmüştür (Laertios, 2015, s. 24-26). Bu sözler ve fikirlerin hiçbiri ya da ancak bazıları Thales’e ait olabilir. Ancak en genel olarak kabul edilenler üzerinden bu verileri kullanarak bir Thales okuması yapmak mümkündür.

Bu noktada daha temel olarak kabul edilen suyun arkhe olduğu iddiasından başlanabilir. Ancak bu gerçekten ne demektir? Dürüşken’e göre “herşeyin ilk ilkesi sudur” iddiasının Yunanca bir karşılığı bulunmamakta, bu sebeple Thales’in suyu hangi kelime ile karşıladığı konusunda bir problem oluşmaktadır. Dürüşken bunun üzerine farklı kişilerin Thales’in arkhesi için kullandığı kelimeleri çalışmasında listelemiş ve bu kelimelerin kullanıldıkları anlamları ortaya koymuştur. İkişisi şunlardır:

Hüdor: Her çeşit su; kaynak suyu, nehir suyu; yağmur, yağmur suyu; (Homeros’ta nadiren) deniz suyu; su saatinin suyu

Hügros: (sıfat olarak) ıslak, yağ, nemli, sulu, akıcı.

(isim olarak) nem, su, sıvı (Dürüşken, Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme, 1988).

Dürüşken’e göre Aristoteles genelde ‘hüdor’u kullanmakta ‘hügros’ da kullanılmaktadır, Diogenes Laertios ise ‘hüdor’ kullanılmaktadır (Dürüşken, Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme, 1988, s. 71).

Bu araştırmanın sonucu olarak Dürüşken suyun anlamının bugünkü anladığımız anlamdan “daha derin anlamlar” a sahip olduğunu iddia etmektedir. Dürüşken’in belirttiğine göre Aristoteles’e göre Thales’in suyu seçmesi “herşeyin besini” olması ve bu şekilde sıcaklık oluşması yolu ile yaşamlı olduğu ve bu sebepten ötürü de “herşeyin tohumlarının nemli bir yapıya sahip” oluşudur (Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme, 1988, s. 71). Dürüşken de bu nemlilik anlayışını “Canlıları meydana getiren tohumlar (spermata)” şeklinde

yorumlamaktadır (Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme, 1988, s. 72). Dürüşken'in aktardığı Cicero yorumunda ise su ilk ilkedir ancak "Tanrı da sudan yapılan herşeyin içinde bulunan bir akıldır (mens)" (Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme, 1988, s. 72) , Bir yandan da Thales'in suyu seçmesinin sebebi olabilecek mitolojik yakınlıklar önemlidir. Yunanistan'dan Mezopotamya'ya birçok kozmogoni su ile açıklanır. Arslan Thales'in su fikrinin orijinal olmadığını destekleyen işaretler olduğunu belirtir, Homeros'ta dünyanın "Okyanus'un ortasında yüzen bir kara parçası" olarak düşünülmesine ve Tufan efsanesine işaret eder (s.89).Dürüşken ise daha açık bir ifade ile Yunan tanrısı Okeanos'un dünyayı saran bir nehir olarak düşünülmesinden bahseder ve bunu Thales'in "dünyayı su üzerinde yüzen bir disk" olarak görmesi ile benzer bulmaktadır (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 72). Mezopotamya'ya bakıldığında ise Thales'in modelini oldukça anımsatacak bir örnek Enki'dir. Sümer su tanrısı Enki birliktelikleri ve can veren suyu vasıtasıyla birçok şeyin oluşumunu sağlar (Sumerian Myths and Epic Tales, 1992, s. 37). Inanna'nın Nether Dünyası'ndan, yani bir bakıma ölümden, döndürülüşünde "yaşamın besini" ve "yaşamın suyu"nu sağlayarak İnanna'nın Nether Dünyası'ndan yükselmesini sağlayan odur (Sumerian Myths and Epic Tales, 1992, s. 56). Mısırda da bu gözlemlenebilir. Ortaya konulacak Mısır yaratılış mitinin bu versiyonunda<sup>108</sup>, MÖ 1500 ve 1000 arası Ölüler Kitabı'nın İngilizce çevirisinden bildirilmekte olan bu mit, Atum'un önce Nun'da, yani "yaşamın çıktığı kaos suları"nda yalnız bulunmaktadır ve Atum kendi kendine olur: "Ben kendiliğinden varoluşa gelmiş yüce tanrım"der. Ancak mesele bizim açımızdan bu kadar basit değildir, kendine sorar: "O (he) kimdir? "Kendiliğinden varoluşa gelmiş yüce tanrı" sudur; o (He) Nun'dur, tanrıların babasıdır. Başka bir deyişle: O (he) Re'dir", o "Dün olan ama yarını bilen"dir (Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts, 1992, s. 4). Thales'in Mısır ziyaretleri de düşünüldüğünde görüntüdeki benzerlikten çok derin anlamlarındaki benzerlik ilgi çekicidir. Herşey sudan doğar ve suya gider çünkü bir yandan da Atum'un tüm yarattıkları zamanı gelince yokedilecek "ilk hallerinde oldukları gibi" Nun'a döneceklerdir, Atum ve Osiris müstesna (Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts, 1992, s. 9). Bir yandan varoluşa gelme problemi konu edinilmiştir ki bu özellikle Parmenides ve Herakleitos meselesinde belirlemektedir. Bir yandan Thales'teki gibi su tanrıdır, tanrılarla doludur, herşey sudan oluşur ve suya geri dönecektir.

Bu noktalar karşısında Thales'in sudan kastettiği canlı, yaşam dolu ve tanrısal gibi görünmektedir; canlılığı zaten tanrılarla dolu olmasındandır. Ancak Dürüşken'in iddiasının aksine, bu bildiğimiz sudan çok da farklı değildir; hala suyun birçok insan için anlamı canlılık,

<sup>108</sup> Bir versiyonu şeklinde belirtilmesinin sebebi birçok versiyonu olmasından ileri gelmektedir yoksa bu orijinalin bir versiyonu anlamında kullanılmamaktadır. Örnek verilen mit Mısır'daki ana versiyonlardan biridir.

yaşam, arınma gibi anlamlarıyla bazı değişikliklere uğraması mümkün olmakla birlikte tarih içerisinde bir yere kadar bu anlamlarını korumuş gibi görünmektedir.

Şu ana kadar Thales hakkında, özellikle ilk Antik Yunan filozofu olarak alınması sebebiyle diğerlerini de açıklaması bakımından daha detaylı açıklama yaptık. Bu noktada Thales'in felsefesini ontolojik-politik olarak değerlendirip fikirlerini anlamlandırmak gereklidir.

Thales belirtmiş bulunulan Antik Yunan deneyiminde ya da/ve de bu deneyimden bağımsız başka varoluşsal deneyimler ile birinci bölümde detaylı tartışılan varlık problemi ile karşılaştığında bir strateji belirlemiş gibi görünmektedir. Arkhe sorusu gerçekten neden sorulmaktadır? Bu belirtildiği üzere “bileşik cisimlerin varagelişi” ile, varoluş ile ilgilidir. Ancak Antik Yunan deneyiminde Antik Yunan'ın kendine has gelişiminde ortaya çıkan ancak tez tarafından her kültür tarafından karşılaşıldığı düşünülen problem, yani Antik Yunan'da sadece aldığı şekli gösterdiğimiz problem, varlığın belirlenemeyişi ile içi çe bir şekilde varoluşun da hesabının verilemeyişidir. Yine de, ana maddenin, ilkenin ya da başlangıcın ne olduğu sorusu ya da soruları, ne ifade eder? Rovelli bu tarz ifadelerin kendi başına boşluğunu belirtir, “ilke” kelimesinin kendi başına bir ilginçliğinin olmadığını, bu araştırmanın “Thales'in bu kavramla *yaptığı* şeye bakarak” açıklığa kavuşacağını belirtiyor (Rovelli, 2014, s. 84). Tezin de farklı bir tarzda yaptığı, ne yaptığı ve nasıl yaptığı, kısaca varoluş stratejisidir.

Bu şekilde düşünülürse, Thales'in arkhe sorusu şu şekilde alınabilir: Thales, ilk başta “Varlık nedir?” sorusunu cevaplayamamakta, bu yüzden de tüm varlıkların varlıkları tehlikeye girmektedir. Bu tehlike Antik Yunan felsefesinde birçok kere karşılaşılabilecek “Varolmayan”dır. Antik Yunan felsefesi Thales'ten Aristoteles'e bu varolmayan deneyimi ile uğraşacaklardır çünkü varlığın belirlenimi ondan farklı bir şeyin varolmasıyla mümkün olmakta, ancak o da varolan bir şey olmadığı için olay bir tür kısır döngüye girmektedir. Bu da tüm varlıkların varlığının, anlamlarının ne olduğu konusunda problem yaratır. Ancak Thales, bir yandan birçok varlık deneyimlemektedir; belirli fenomenler, dünyada belirli düzenler ve tutarlılıklar bulunmaktadır (örneğin Güneş Tutulması'nı tahmin edecek kadar). Bu ikilik nasıl olur? Thales bu ikilikle pek uğraşmamış görünmemekte, aksine onun ontolojik-politik stratejisi, varlığı muhafaza için yöntemi, bu deneyimlerden, fenomenlerden, birinin kesinlik hissine güvenip onu belirlenim problemi yaşayan varlığın yerine koymaktır. Bu deneyim tüm varlıkların hammaddesi ise, dönüşüp değişebilecek kadar belirlenimsiz ancak varlığı şüpheye yer açmayacak şekilde belirlenimi olmalıdır. Su bu amaç için çok yerinde bir tercih gibi görünmektedir. Birçok kaynakta da Thales'in suyu seçim sebebi olarak bahsedilen canlılık verme, hallere dönüşme gibi özellikler de bunu destekler. Ancak asıl sebep felsefe tarihinde kısmen gözden kaçmış gibi görünmektedir: Thales belirlenimsiz varlığa su belirlenimini



katarak varlık problemini çözmeye çabalamıştır. Bu öyle bir varlıktır ki aynı zamanda “Varolmayan” a atfedilen devinimi ve dönüşümü de sağlayabilir görünmektedir.

Ancak bu strateji çökmeye mahkumdur: Thales varlığı açıklamak için su varlığını kullanmaktadır oysa su varlığının hesabı daha verilmemiştir! Ancak su ile ilgili mitolojik, kültürel, yaşamsal tanışıklık hissinden dolayı kaynaklanan kesinlik, varlık problemini çözmüş gibi yapmaktadır.

### 3.4.2 Anaksimandros

Anaksimandros *apeironu* arkhe olarak kabul eder, *Apeiron* Peters’a göre “sınırlanmamış, sınırsız, bitimsiz, uçsuz, belirsiz, belirlenimsiz, tanımsız” anlamlarına gelmektedir ve Anaksimandros’ta “sınırlanmamış-olan” anlamına geldiğini ancak bunun anlamını ortaya koymak için “sınır”ın anlamını yorumlamak gerektiğini belirtir (Peters, 2004, s. 39). Peters’ın aktardığına göre (2004, s. 39), Diels’in yorumu onun “sonsuz bir temek töz kaynağı ve son olarak belirlenimsizlik, yanî içerisinde yalın fiziksel cisimler, havânın ve suyun henüz ayrılmış olmadığı içsel sınırsızlık durumu” olduğudur.

Ontolojik-politik anlamda, ilke olarak *apeironu*, “sınırlanmamış-olan”ı koymak, varlığın belirlenimi probleminde tehdit oluşturan “Varolmayan” tehdidinin kabul edilerek sorunun çözülme çabası gibi görünmektedir. Bu da stratejik olarak varlıkları kurtaracak gibi görünmektedir çünkü bu sefer “Varlık” ve “Varolmayan” karşı karşıya gelmemekte, “varlıklar” ile “Varlık” karşı karşıya getirilmektedir. Buradaki bir problem Anaksimandros’un çözümünde varlıklar ile Varlık karşı karşıya getirilirken Varlık Varolmayan olarak kodlanır, bunun sonucunda da varlıkların esasında örtük bir şekilde belirlenimliliği, varlıklığı korunmaya çalışılmaktadır.. Diğer bir deyişle, Varlık varlıklar üzerinden belirlenmekte ve “sınırlanmamış-olan” ile karşı karşıya gelmektedir: Bu da aynı tarz bir karşıtlığı tekrar yaratır.

Ancak Anaksimandros’un çözümünde, Yunan insanı ile Yunan tanrıları meselesinde bahsedilmiş olduğu üzere Yunan tanrılarının “durdurakbilmeyen yarışılmaz olanlar” olarak Yunan insanını belirliyor oluşu gibi bu “sınırlanmamış-olan”ın bir sınır olarak varlıkları belirlemesi amaçlanmış olabilir: Nasıl ki tanrılar durdurakbilmez ancak insanlar sınırlı ve ölümlü iseler ve insanların insan olmasının sınırı iseler, “sınırlanmamış-olan” da durdurakbilmez ve belirlenimsiz iken varlıklar ise sınırlıdır ve belirlenimlidir ve hiçbir zaman “sınırlanmamış-olan” olamazlar. Bu noktayı vurgulamak için Rovelli çevirisinin tartışmalı olduğunu belirttiği Anaksimandros’un şu paragrafını ele alalım:

Her şey kökenini birbirinde bulur

Ve birbirinde yok olur,

Zorunlulukla.

Her şey birbiriyle adil kılımlar,

Ve gayriâdiliği birbiriyle dengeler,  
Zamanın düzenine uygun olarak (2014, s. 49).

Anaksimandros'un varlığın ilkesi olarak "Varolmayan"ı yerleştirdiğini söylemek sanki onun tamamen düzensiz, belirlenimsiz bir yapı savunduğunu söylüyormuş gibi olabilir. Ancak bu doğru değildir. Varlıkların dünyası sınırlılıklarla doludur ve bu dünyanın sınırı da *apeiron*dur. Varlıklar belirlenimleri ile birbirleri ile sınırlanırlar. Bu ontopolitikanın da temel vurgularından biriydi. Anaksimandros bu yapıyı keşfetmiş gibi görünmektedir ve varlıkların birbirlerini belirleyişlerini tespit etmektedir. Ona göre bu yapıda bir düzen, bir denge, bir adalet bulunur. Bunun zamanın düzeni ile ilgisi türlü şekillerde yorumlanabilir ancak tezin bir yorumu şudur: Düzen olan bir anlamda *apeiron* değildir, düzeni sınırlayarak ona imkan veren *apeiron*dur. Bu anlamda sınırlanamayan zamansız olmalı iken, varlıkların düzeni zamana tabi dir.

Peters bu yoruma uygun düşen bir bilgi vermektedir: *ouranós* evrenin sınırındır ve onun "en uç küresinin dışında olan şeyin öz doğası"na yönelik bir ilgi" söz konusudur (Peters, 2004, s. 39). Bu ilgi, Kant'ta phenomena ile noumena arasındaki ilişki düşünüldüğünde aralarındaki sınır, aşkınsal olan, bir ilgi konudur. İlginin yönelimi bir yandan da hemen o sınırın dışında olan gibi görünmektedir. Bu bir yandan dilin aktarmakta zorlandığı şu anlama da geliyor gibi görünmektedir: Sınırlı ile Sınırsız ayrı türdendir, biz ise sınırlıdan başkasını bilmeyiz. Bu yüzden bu temelinden bir şey olmayacak kadar bambaşka olan bir anlamda hiçlik tarzında bir varolmayan olmayabilir. Varlık olmayan ancak hiçlik de olmayan varlık temelli dünya ve mantığımız ile ortaya koyamayacağımız bir yapıdan bahsediliyor olabilir.

Bir sınır olmanın dışında doğuş, varlığa geliş hikayeleri de böyledir Mısır ve Yunan mitolojilerinde bahsedilmiş bulunulan kaostan gelme meselesi gibi, *apeiron* bir yandan Anaksimandros için diğer arkhelere benzer olarak varlık, yaşam kaynağı gibi görünmektedir. Anaksimandros'un Arslan'da aktarılan kendi ifadesi olarak ortaya konan ifadeler de tezin bu iddiasını ve diğerlerini destekler gibi görünmektedir:

Varolan şeylerin ilkesi, *apeiron*'dur. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamanın sırasında uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını (kefareti) öderler (İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 98)

Son olarak, Anaksimandros'un bu stratejisinin işlerliğini tekrar tartışmak gereklidir. Birinci bölümden itibaren, Varlık'ın belirlenime sahip olması için Varlık'tan başka bir şeye ihtiyaç bulunduğunu belirtmiş ve bunun sonucunda Varolmayan'ın ortaya çıktığını ancak bunun da Varlık'ın temel ilkelerine karşı çıktığından, paradoksal olduğundan bahsetmiştik. Anaksimandros Varolmayan tehdidi kabul edip ilke yaparak tehlikeden kurtuluyor gibi görünmekteydi. Bu seçenek hala açıktır. Ancak öyle görünüyor ki stratejisi daha çok dünyaları ayırmak gibi görünmektedir. Varolmayan ortaya konduğunda Varlık da varolanlar da

belirlenimli gibi görünmektedir. Bu noktada bazı meseleler vardır: Öncelikle bu ayrı dünyalar arasındaki ilişkiler kısmen tespit edilmişse de nasıl birlikte durdukları önemlidir çünkü apeiron pek anlaşılabilir bir şey ya da anlamlı bir şey gibi görünmemektedir. O halde, şunu sonrmak gerekir: Varlık ve varlıklar ne tarafından sınırlandırılmışlardır? *Apeiron* ne olduğunu söyleyememekte, esasında bir şey de olamamaktadır. O halde, hiçbir şey birşeyi sınırlayamaz.

Ancak Anaksimandros bir yandan Varolmayan'a ihtiyacı tespit etmekte önemlidir, bir yandan da önceden de belirtildiği üzere, Varolmayan hiçlikten farklı bir şey olabilir. Öyle ki, ifadeleri mitoloji ile de birleştiren bu tarz bir şeyden bahsediliyor olması mümkün görünmektedir. Diğer bir deyişle, bizim varlık temelli dünyamızın mantığına, diline uymayan bir dünyanın savunulması mümkün olabilir.

### 3.4.3 Anaksimenes

Bu noktada şu noktayı ortaya koymak gerekir: Kullandıkları stratejiler farklı farklı olmakla beraber, mitolojik birliktelikleri incelendiğinde Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in iddiaları birbirinden pek ayrı değildir. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, varlık problemi ile ilgili stratejileri, vurguları farklıdır ancak arkeleri ve arkelerinin temel özellikleri birbirlerinden o kadar da farklı olmayıp mitolojik olarak ilişkilidir.

Anaksimenes'in arkhesi *hava* birçok anlamda diğer arkelerle bazı mitolojik ortaklıklara sahip görünmektedir. Bu tarz ilişkiler Thales ve Anaksimandros arasında da bulunmaktadır ancak bu bağı Anaksimenes'le kurmak en uygunu gibi görünüyor.

Öncelikle Anaksimenes'in *hava*, Anaksimandros'a ayrılan bölümde bahsi geçen *ouranos* meselesi ile birlikte düşünüldüğünde, gök ve hava ilişkisi pek yadsınabilir değildir. Ayrıca Anaksimandros'un yorumunda dünyayı saran gök gibi varolanları saran apeiron bulunmakta iken, Anaksimenes'te de dünya hava üzerinde durmaktadır (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 72).

Arslan'a göre Anaksimenes Thales'ten arkhenin "belirli" olduğunu alırken, Anaksimandros'tan ise "sonsuzluğunu" alır ve bu ikisini birleştirir (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 119). Bu kısmen doğru bir tespittir, gelenek, kültürel yapı ve mitolojik bağları incelendiğinde sonsuzluk konusundaki durum Thales'te de çok farklı durmuyor gibi görünüyor. Oceanos da dünyayı saran bir sudur. Anaksimenes de arkhesinin "tanrısal" olduğunu belirtir ancak öylesine bir tanrı da değildir o "tanrılar da dahil olmak üzere her şeyi kendi içinden doğurur" (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 73). Bu anlamda tezde bahsedilmiş olan Mısır mitolojisindeki Nun gibidir, Mezopotamya'daki Tiamat gibidir, Yunan mitolojisindeki Gaia

gibidir<sup>109</sup>. Üçünde şunların ortak olduğunu görebiliriz: Üçü de hylozoist, yani “canlı ana madde” inançları vardır (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 73) ve üçü de kolay dönüşüp değişebilir, doğurgan bir kaynak yapı arayışındadırlar.

Ontolojik-politik anlamda esasında üçünde de arkhe iki şeydir ancak bu iki şeyin karışımı ve varlık problemi ile ilgili daha ileri stratejileri farklıdır. Bu iki şey de Antik Yunanın deneyiminde ortaya çıkmış iki yapıyla eşleşir: Durmak yaşamsız olmak demektir bu yüzden her şey canlıdır, devinimlidir ancak durdurakbilmeden devinen bir varlık olamaz, bazı belirlenimlerinin en azından bazı dönemlerde devinimsiz olması gerekir. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in karşısında tek seçenek varmış gibi görünüyor: Bunca farklılığı ve hareketi açıklayacak sabit bir şey gereklidir ancak bu sabit şey olabildiğince devinimli olmalıdır ki varlıkların çeşitliliğini açıklayabilsin ve onların canlılığını, devinimini koruyabilsin. Thales ile Anaksimenes buna uygun deneyimledikleri bir varlığı Varlık olarak koydular. Anaksimandros ise bir anlamda sabit bir varlık koydu ancak o *apeiron* değildir, *apeiron* tarafından sınırlandırılan alandır.

Anaksimenes ayrıca Thales vasıtası ile ulaşamadığımız Varlık ile varlıklar ilişkisini “yoğunlaşma ve seyrekleşme” üzerinden açıklar, ona göre her şey havanın yoğunlaşması ve seyrekleşmesi ile oluşur (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 119).

### 3.4.4 Parmenides, Pythagoras ve Herakleitos

Pythagoras'ın stratejisinde özellikle Anaksimandros'ta hissedilmiş bulunulduğu ifade edilen Varolan ve Varolmayan dünyaları ayrımı ile birlikte Antik Yunan deneyiminde bahsedilmiş bulunan Antik Yunan felsefesinin bir yarış alanı şeklinde ortaya çıkışı meseleleri özel bir tarzda birleşmektedirler. Pythagoras'ta varlık meselesi ile ilgili konu anılacaktır: Ruh göçü, müzik ve sayı.

Pythagoras varlık probleminde “Her şey vardır” ilkesini muhafaza sonucu ortaya çıkan problemler ile mücadele ediyor gibi görünmektedir. Bu onu Parmenides ile bağlantılı kılar gibi görünmektedir. Bu, çoğu zaman boş bir dini öğreti gibi alınan ruh göçü meselesinde ortaya çıkar. Bu birçok zaman iddia edildiği üzere sadece psikolojik ve sosyolojik bir mesele değildir. Bu mevzu en temelde ontolojik görünmektedir: “Yoktum var oldum, varım nasıl yok olacağım?” sorusu, yokluktan varlığa gelme ve varlıktan yok olma meselesinin anlaşılmağı

<sup>109</sup> Esasında tezin araştırma sürecinde başka tespit edilen bir konu bahsedilen arkheilerin eril ve dişi manalarda kullanımlarına göre, mitolojideki yapılarla karşılaştırma yapmak daha tutarlı olabilir. Ancak tez böyle bir araştırmaya girmemektedir.

farklı filozofları farklı ontolojik-politik stratejiler izlemeye itmektedir. Bu Parmenides'te her varlık ile ilgili ifade edilmektedir ancak bu Pythagoras'ta bunun her varlık ile ilgili olmadığı anlamına gelmez. Ruh göçü meselesi ilk önce Pythagoras'ın fikrini ortaya çıkarmak konusunda, sonra da tavrını açıklamak konusunda yardımcı olabilir.

Varolanlar ve varolmayanların deneyimi ve yoktan varlığa vardan yokluğa deneyimler sadece birkaç şeyin sabit oldu savunularak pek çözülebilir değildir. Bu sebeple, bundan önce incelenmiş filozoflar hep bu yüzden bütüncül bir yaklaşım geliştirmişlerdi. Pythagoras varolanlar ve varolmayanlar hususunda Anaksimandros'ta gösterildiği gibi bir ayrım üzerine, bu ayrımda varolanlara sabitler atayarak problemi çözmeyi deniyor gibi görünmektedir. Bunu bir insanın varoluş deneyimi üzerinden ifade etmek istersek, bir insanın yoktan varlığa gelmesi ve vardan yokluğa gitmesi meselesinin açıklanamayışı konusunda gelişen strateji varlığın zaten var olduğunu ve olacağını söylemektir. Daha doğrusu, bu konuda bir değişim yoktur: Var vardır. Eğer bu varlık insan ise ancak insanın doğumuna ve ölümüne şahit olunuyorsa, o halde demektir ki insan vardır ancak bir yerden gelip bir yere gitmektedir. Bunu yapmanın bir yolu dünyadan başka bir mekandan dünyaya ya da başka mekanlara, diğer bir yolu ise dünya gibi bir mekanın içerisinde başka mekanlara harekettir.

Ancak deneyimler bedenlerin doğumunu ölümünü gözlemlemektedir. Ölen insanın başka bir mekana göç yolu da izlenebilir gibi görünmüyor. Bu mantıki sonuç, yani varolmanın devam etmesi ile deneyimi, bedenın ölmesi, birbirine uygun hale getirmenin yolu Anaksimandros'ta bahsedildiği üzere, ikiye bölmektir. Bunlar ayrı ayrı alanlara ait olmalı, çürüme ölme bir yere ait iken yoktan vara gelmeyen vardan yoka gitmeyen varlık ise ayrı bir alana ait olmalıdır. Pythagoras bu ayrımı keskin bir şekilde yapıyor görünmektedir. Jones Homerik anlayışta kahramanların ölümsüzlük isteğinin açık ifadelerinin olmadığını ancak yaşamın önemini ortaya konduğunu belirtir (Jones, 2006, s. 52-53). Ancak Jones Pythagorasçılarının farkını ortaya koyar:

Onlar, ölümsüz olduğuna inandıkları ruhun huzuruyla derinden ilgilendiler; ruhun bir doğumlar döngüsünden geçtiğine ve herbiri daha önceki varoluşta sürüklendiği yaşam türünce belirlenmiş çeşitli kılıklarda yeryüzünde görüldüğüne inandılar (Jones, 2006, s. 55).

Oluşan ayrım ontolojik anlamda dünyalar arasında eş zamanlı bir hiyerarşi oluşturur: “Dünyada doğup ölen insan” şeklinde bir ifade kurulursa, “insan” ifadesi asıl varolan “dünyada doğup ölmesi” ise bulunduğu yer ya da/ve de hal olarak kurulmaktadır. Bu durumda iki dünyadan bahsedilmiş olur ve özen gösterilecek olan “insan” yani ruhtur; özen gösterilecek alan ise bu doğru ölünen alan değil, “diğer alan”dır.

Bu sabitliğe göre davranışlar, Antik Yunan'da önceden beri oluştuğu belirtilen “ölçü” ile mümkündür çünkü ölçü bir devinimin belirlenimidir. O halde belirlenimli devinimlerin

“belirlenim” kısmı da bu “diğer alan” ile ilgili olmalıdır. Bunun sonucu olarak, Pythagorasçı yaklaşımın “ruhu artıtmak” müzikten yararlanmaları (Jones, 2006, s. 55), ki Platon’da da tekrarlayan bir yapıdır, mantıklıdır: Ruh sabit olan alana ait olması sebebiyle, devinimin belirlenimini ortaya döken müzik ile birlikte sabit olmayandan “arınır”.

Bu durum arkhe olarak sayıyı benimsemelerini de açıklar. Arslan da müzik ile ilgili alakalarının onları “aritmetiğe” ve sonrasında da “sayıya” yönlendirmelerinden bahseder (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 148). Sayılar devinimin ölçüsü olarak “diğer alan”a ait yapılar gibi görünmektedir. Ancak Arslan sayıları bizim anladığımız “soyut” sayılar olarak düşünmemek gerektiği konusunda uyarıda bulunur, sayılar geometrik düzenle ortaya konur (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 2013, s. 150-151). Bu şu şekilde yorumlanabilir: Değişen dünyanın sabit ölçüsü ve ruh gibi asıl, “diğer alan”a ait olan sayılar iki alanın birbiri ile ilişkisini gösterir. Sayıların arkhe olarak ortaya konmaları hiyerarşide gerçeklik bakımından ilk sırada olan “diğer alan”ı “değişen dünya”nın belirleyicisi ve varlığının kriteri olarak atar. Değişen dünyanın özelliği, belirlenimi olan devinim tamamen belirlenimsiz olsa idi böyle bir dünyanın varlığından bahsetmek mümkün olmayacağından dolayı, bu dünyanın da varlığının dayanağı “diğer alan” yani “belirlenimler alanı”dır.

Parmenides’te ise Pythagoras’ın stratejisi olan alanlar ayrımı başka bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Parmenides “Her şey vardır” ilkesine tutunur ancak o da değişimi deneyimlemektedir, bir anlamda o da iki ayrı alanı deneyimler. Ancak bu alanlar nasıl ayrı olabilir? Pythagoras’ta ortaya çıkan gibi bir gerçeklik hiyerarşisi birinin gerçek olmadığını söylemese de birinin daha gerçek ya da hakiki olduğunu iddia etmeye götürüyor gibidir. Bu da varolan ile varolmayan arasında bir derece farkı ortaya çıkarır, bununla birlikte varlığın anlamını tüketir: Varolmak belirlenimli olmak ise, daha az sayıda belirlenime sahip olan da, daha çok belirlenime sahip olan son tahlilde “vardır”. Aksi düşünce varlığı bir ilinek olarak ortaya koymaktır: Ancak varlık neyin ilineği olabilir? Pythagoras’ta bu bir yerde olmak gibi işlenir, “belirlenimler alanı”nda bulunulur “değişimler alanı”nda da bulunulur ancak eyleyen belirlenim alanıdır. Diğer bir deyişle, Pythagoras’taki iki dünya ontolojik iki yapıya işaret etse de belirlenim alanındaki değişim alanında da bulunurlar ancak tam tersi değil, hiyerarşik yapı da buradan gelir. Bu anlamda Pythagoras’ta bile az ve ya çok varlıktan bahsetmek tehlikelidir. Ancak Pythagoras’ın değişim dünyası “Varolmayan”a kapı açar, belirlenim belirlenimsiz bir şeyi belirlemektedir; bu ise “Her şey vardır” ilkesi açısından kabul edilemez bir şeydir. Gerçekte yalnızca tek bir alan, tek bir dünya olmalıdır, o da Varlık’tır.

Bu anlamda Parmenides, tezde Thales’ten beri takip edilen “Varolmayan” tehdidini net bir şekilde savuşturmak için “Varolma” ilkesinin, mantıken herşeyin olma zorunluluğunun

kendisini sonuna kadar benimser. O halde, bu ortaya çıkan iki farklı alandan biri hatalı olmalıdır: “Varlık Vardır ve Varolmayan Var Değildir” (Aktaran Arslan, 2013, s. 219). Peters da şu şekilde aktarır: “var-olan şey, var-olmayan olamaz; var-olmayan şey, var-olan olamaz” (Peters, 2004, s. 260). Diğer bir deyişle, yoktan varlığa geliş, varlıktan da yokluğa geçiş mümkün değildir. Bunun sonucunda da “değişmez”, “hareket etmez” bir varlık anlayışı ortaya konmak durumunda olur (Dürüşken, Antik Çağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni.107). Değişim ise, Zenon’un paradokslarıyla göstermeye çalıştığı gibi, bir yanlış bir ilüzyon olarak ele alınabilir.

Ancak bu iddia bir temel problem yüzünden sıkıntılıdır: Parmenidesçi düşünce, kendi “Her şey vardır” ilkesini ortaya koyduğunda değişim ile ilgili yanlışları “gerçek olmayan” olarak kurmak zorunda kalmaktadır. “Gerçek” ifadesinin bir anlamıyla, bu tutarlı bir tespit gibi görünmektedir, yanlışın farkedildiği noktada gerçeğin başka türlü olduğu dile getirilir. Ancak yanlışın farkedildiği noktada, yanlışın yanlışlığı, onun hakiki bir deneyim olarak deneyimi gerçek değil midir? Bir ilüzyon gösterisi izlerken ilüzyonistin yukarıya yükselmesi sonucu etkilendiğimizde “Bu gerçek değil!” deriz. Ancak buradaki tespit ilüzyonistin uçmadığıdır, ilüzyonistin varlığı, ilüzyonu ve bizim bu gösteriyi deneyimlememiz gerçektir. Gerçeklik kavramının bir kullanımı belirli bir düzen içerisindeki varlıklar arasındaki kıyas üzerinden ortaya çıkarken, diğer anlamı düzen ve o düzenin içerisindeki tüm varlıklardır. Bu örneğin izdüşümünde konuyu ele alırsak, değişimler ile ilgili alan yanlış, bozuk bir deneyimler alanı olabilir ancak bu alan vardır ve bir yanlış olarak deneyimlenmektedir. Bu noktada Parmenides “Her şey vardır” diyerek bu alanın varolmadığının, varolmayan bir şeyin nasıl bir yanlışya sahip olduğunun, sabit devinimsiz tek bir dünyada nasıl bir hareketin olup da varolan ya da varolmayan bu yanlışların oluştuğunun hesabını verememektedir. Başka bir tarzda problem şu şekilde aktarılabilir: Devinmeyen bir dünyada bir devinim olarak yanlış nasıl varolabilir? Devinmeyen bir şeyde bir devinim var ise, onun devinmeyen olduğunu iddia etmek problemlidir, devinimin olmadığı iddia ediliyorsa deneyimlenen devinimin, “Her şey var” ise varolmaması durumu problemlidir. Bu nedenlerden ötürü, Parmenides’in güçlü stratejisi kendi gücü tarafından sarsılarak ilerleyememektedir.

Herakleitos’ta bir varoluş ve varlık ayrımı üzerinden bir yorum yapmak yolu açıktır ancak tezin tercihi bu yönde değildir. Aksine, Herakleitos da Parmenides gibi ve Pythagoras’ın aksine ikili bir deneyim ancak tek bir dünya üzerinden konuyu inceliyor gibidir. Aynı zamanda yine Parmenides gibi bir deneyimin problemliliğini düşünür: “Herakleitos’un bu gizemli tavrı kendisinin herkesin göremediği bir şeyi gördüğünü, herkesin kavrayamayacağı bir sırra erdiğini ima eder niteliktedir”, bu da Dürüşken’e göre “zıt olanların temeldeki gizli birliğini görebilmektir” (Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s.

98). Ancak Parmenides'ten farklı olarak yaygın deneyim yadsınmamaktadır ya da Pythagoras'taki gibi alanlar birbiriyle ilişkili ama ayrı değildir. Herakleitos yalnızca tek bir gerçekliğin bir bölümünün keşfedilmediğini, görülmediğini ifade ediyor gibi görünüyor. Bu anlamda bu ikili deneyimde çözülmekte ve birleşmektedir.

Herakleitos arkhe olarak Ateş'i belirler ve belirleme sebepleri diğerleriyle aynı gibi görünmektedir: "ateş, doğası gereği herhangi bir şeye rahatça dönüşebilecek ve her şeyi de rahatça kendisine dönüştürebilecek yapıdadır", "hareketlidir, sürekli, capcanlıdır" ancak diğerlerinden farklı olarak "akıl sahibi" olma vurgusu vardır (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 99). Dürüşken bu ana maddenin "varlıktan öte bir "hareket", bir "süreç" olduğunu ve Herakleitos'u farklı kılanın onun "bu sürecin altında hiçbir varlık aramaması" olduğunu söyler çünkü ona göre "varlığın kendisi zaten bir süreçtir, kendi kendine bir oluştur" ve "Böylece Herakleitos ateşle "varlığı oluşturma indirgediğini" ima" etmektedir (Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 99).

Varlık ile varoluş arasında bir ayrım benimsenir ise, bu tespitler yerinde olabilir. Ancak bu ayrımın işlevi sorgulanmalıdır. Herakleitos en temelde ne yoktan var olduğunu ne vardan yoka gidildiğini iddia eder gibi görünmektedir: Hepsi ateştir, hepsi devinimdir. Bu anlamda Herakleitos'un stratejisi bir çok zaman açık ya da örtük iddia edildiğinin tersine "Varolmayan"ı Varlık ile harmanlamak ya da Varlık'ın yerine koymak değildir yalnızca Varlık'ın temel belirleniminin devinim olduğunu ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Bu anlamda Herakleitos için de her şey bir ve vardır. Bu durumda bir şey nasıl varlıktan yokluğa yokluktan varlığa geçebilir?

Tez iddia etmektedir ki, Herakleitos'un düşüncesi bu noktada Parmenides ile karşı karşıya getirilmek yerine bir arada düşünülmelidir. Genel anlamda yoktan var vardan yok olmamaktadır bunun yerine Herakleitos "Varolmayan"ı ortadan kaldırarak her şeyin ateşten var olup ateşe gittiğini yani varlıktan gelip varlığa gittiğini söyler gibi görünmektedir. Bu anlamda her varlık tek bir varlığın parçaları ve hareketidir. Karşıtlıklarla ilgili iddiaları da bunu destekler: "ona göre varolmak, karşıt şeylerin birleşmesidir; varolmak karşıtların hareketi demektir ve bu hareket ezeli-ebedidir" ve "'evren, karşıt olanların mücadelesinden doğan bir uyumdur'" (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 99). Herakleitos'un stratejisini dikkatli adımlarla izler isek şunlar tespit edilebilir: Varlık probleminde ortaya çıkan "Varolmayan" değişim ve fark meselelerinde belirlemektir. Herakleitos ise Varlık'ın temel belirlenimini değişim ve fark üzerine kurmaktadır. Bu şekilde, her zaman varlıktan yine varlık olmaktadır. Önemli bir vurgusu ise varlığın başka varlıklar ile, karşıtlıklar içerisinde, varolmak zorunluluğunu göstermesidir. Başka bir varlık olmadan bir



varlıktan bahsedilemez. Herakleitos bir varlığın varlıkla ilişkisini büyük bir ağ olarak vurgulamak yerine, en küçük formu olan birebir, karşıtlık üzerinden kurmaktadır. Eğer her varlığın ilişkiler ağını biraz analiz edersek şu tespit ortaya çıkmaktadır: “Orkan masa değildir, sandalye değildir, böcek değildir” şeklinde bir liste belirir ki bu listede ele alınan her iki varlık, örneğin, “Orkan ile masa”, diğer tüm alakalarından bağımsız alınmaya çalışılırsa, karşıttırlar. Diğer türlü belirli bir bağlamda alınığ bakıldıklarında da karşıt olabilirler. Ancak başka bağlamlarda, başka varlıklar ile ilişkileri içerisinde değerlendirildiklerinde, karşıt olmayıp, Herakleitosçu düşünür isek, karşıtlıkları üzerinden ortak olabilirler. Örneğin; eril ile dişi karşıt olarak kabul edilirse, varolma ile varolmama da aynı şekilde karşıt olarak kabul edilirse, eril ve dişi yapısı varolma ile varolmama karşıtlığı içerisinde varolma tarafında bulduklarından ortaktırlar. En son noktada da varlık, ateş, devinen olmaları bakımından birdirler. Bu noktada karşıtların uyumu, bir ilke olarak, Pythagoras ile Herakleitos’u yakınlaştırmaktadır. “Her şey akar” ilkesi ile birlikte “ateşin, yani birliğin hep aynı kaldığını” da vurgulayan Herakleitos, tüm değişimi ateşin de bağlı olduğu bu ilkeye “logos” a bağlar; logos ise “gizli ya da tanrısal bir akıldır” ve ancak sezgi ile farkedilir (Dürüşken, Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2014, s. 102).

Bu noktada, Pythagoras’ın belirlenim alanının değişimleri belirlemesi gibi Herakleitos’ta da logos değişimin ölçüsü<sup>110</sup> gibi görünmektedir.

Ancak Herakleitos’un bu güçlü düşüncesi de kendi gücüyle sarsılmakta gibi görünmektedir. Ateş, Varlık, devinmek ile belirleniyor olabilir. Ancak belirtildiği üzere Ateş olmaklığı değişmemektedir ve bu anlamda devinmemektedir. Bunun bir problem olmadığını varsayar isek, örneğin, bir anda canlı bir kartal başka bir anda ölü bir kartaldan bahseder isek, Herakleitos’un yorumu ateşin bir hali olan canlı kartalın ateşin başka bir hale dönüşmesi ile ölü bir kartal haline geldiğini söyler gibi görünüyor. Ancak canlı kartal ile ölü kartalın deneyimdeki aynılığını ne sağlamaktadır? Ayrıca canlı kartal artık deneyimlenmediğinde, ateş de olsa, o artık yok değil midir? Bu noktada Parmenides’teki gibi bir probleme rastlanmaktadır: Canlı kartal ölmemiştir çünkü canlı kartalın belirlenimi canlılığı, ölü olmamasıdır. Canlı kartal ateşin bir hali olsa dahi sadece ateş de olmamıştır çünkü canlı kartalın belirlenimi canlı kartal biçiminde varolan bir ateşin hali olmasıydı. O halde canlı kartala ne olmuştur? Bu noktada varolmayan problemi tekrar ortaya çıkmaktadır. Canlı kartal ile ölü kartalın uyumunu sağlayan logos, tanrı, ise bu tanrı nedir? Bu noktada, Herakleitos sezgiye bağladığı logosu açıklayamamaktadır ve bu da kendisi ile tutarlıdır. Bu konuda bizler ancak sezip sezemememize göre konuşabiliriz. Bu sezgiye bağlı elde edilen bilgeliğin getirdiklerinin Herakleitos’un stratejisine bir katkısı olup

<sup>110</sup> Uyum meselesinde zamanın da Herakleitos felsefesinde önemli bir yeri vardır ancak tezde değinilmemektedir.

olmadığı konusunda bir şey söyleyememekteyiz. Ancak ateşe dönüşüm problemi konusunda Herakleitos varolmayanın hesabını vermemektedir.

### 3.4.5 Gorgias

Sextus Empiricus'a göre Gorgias'ın<sup>111</sup> tezde sadece ilk kısmının bir bölümü<sup>112</sup> ele alınacak argümanı<sup>113</sup> şu şekildedir: “Hiçbir şey yoktur; olsa bile bir insan tarafından anlaşılabilir değildir; anlaşılabilir olsa bile, hala yanibaştaki insana ifade edilebilir ya da açıklanabilir değildir” (Empiricus, 2005, s. 15 (65)). Bu ilk kısmı ise şu şekilde aktarmaktadır: “Eğer bir şey var ise, ya vardır ya yoktur, ya da hem vardır hem yoktur” ve “Eğer bir şey var ise, ya ezeli-ebedir ya meydana gelmiştir ya da ikisi birdendir” ve:

Herşey bir başlangıca sahiptir ancak ezeli-ebedi, meydana gelmemiş olması sebebiyle, bir başlangıca sahip değildir. Fakat başlangıca sahip olmayarak, sınırsızdır. Fakat sınırsızda hiçbir yerde değildir. Eğer kendinden başka bir yerde ise o halde artık ezeli-ebedi değildir çünkü bir şey ile kuşatılmıştır. Kuşatan şey kuşatılan şeyden daha büyük olduğuna göre, fakat ezeli-ebedi birşeyden hiçbirşey daha büyük olmadığına göre, ezeli-ebedi hiçbir yerdedir. O halde, tekrarlanırsa, kendi içerisinde de kuşatılmış değildir. İçeride bulunan şey ile bu şeyin içerisinde bulunduğu şey aynı olacağından dolayı, hem mekan hem vücut olarak (içeride bulunan şey için mekan, içinde bulunulan şey için vücut) ikiye katlanacaktır/iki tane olacaktır, Fakat bu absürttür; o halde bir şey kendi içerisinde bulunmamaktadır. O halde, ezeli-ebedi, ilk olarak, bir varlık değildir. Aynı şekilde meydana gelmiş de olamaz. Eğer meydana gelmişse ya bir varlıktan ya da bir varolmayandan gelmiştir. Ancak Bir varolandan meydana gelmemiştir çünkü var ise, varlığa gelmemiştir zaten halihazırda vardır. Fakat varolmayandan da gelmemiştir; bir şey meydana getirebilir bir şey zorunlu olarak gerçeklikle alakası olmalıdır olgusunu dikkat alırsak, varolmayan hiçbir şey meydana getiremez. O halde; meydana da gelmemiştir. Aynı şekilde, kombinasyon, hem ebedi-ezeli hem meydana gelmiş de değildir. Bunlar birbirine karşı yıkıcı olduklarından dolayı, eğer ezeli-ebedi ise meydana gelmiş olamaz; eğer meydana gelmişse ezeli-ebedi olamaz. O halde ne ezeli-ebedi ne meydana gelmiş ne de kombinasyondur, varolan olamaz (Empiricus, s. 16 (66-72))(16)

Gorgias'ın bu argümanının önemi varlık problemi ile ilgili karşılaşılan önemli bazı sıkıntıları ifade ediyor olmasıdır. Gorgias'ın stratejisi belirlenim, sınırlar üzerinden varlığı eleştirmek şeklindedir: Varlık sınırlı olmak zorundadır ancak bir belirlenim de yüklemek pek mümkün olmamaktadır. Sınırlı olduğunda ise yanibaşında Varolmayan belirlemektedir.

Bu argümandaki problemler şunlar olarak tespit edilmiştir: Öncelikle, “Eğer bir şey var ise, ya vardır ya da yoktur” ifadesiyle başlar. Bir şey var ise vardır. Başka bir alternatif olamaz. “Bir şey var ise” ifadesi de problemlidir çünkü her koşulda Bir şey vardır<sup>114</sup>. İkinci olarak,

<sup>111</sup> Genel anlamda Sofistler ile ilgili bir tartışma tezin Protagoras ve Sofistler Meselesi kısmında yer almaktadır.

<sup>112</sup> Argümanın ilk kısmı bir ve çok olma ve bölünebilirlikle ilgili devam etmektedir.

<sup>113</sup> Tezde argümanın büyük bir kısmının kullanılması, başka meselelerle ilgili bağlantılı olduğu için yararlanma imkanı sağlamak amacı ile. Böylelikle metnin genel düzeni dışında, tezin bazı parçaları daha sağlam bir bütün oluşturabilir.

<sup>114</sup> Hatta “Bir şey vardır” ifadesi bile yalnızca iletişim kolaylığı içindir<sup>114</sup>, doğru ifade “Bir şey” şeklindedir. Bu konuyla alakalı tartışmalar birinci bölümde mevcuttur.

Gorgias'ın ezeli-ebedi bir varlığın varlığını çürütüşü problemlidir çünkü ezeli-ebediye Gorgias'ın da yorumladığı anlamda sınırsız olarak ele alır isek ve basit bir mantık ile ilerler isek, bu varlık iddia ettiği gibi kendinden küçük bir mekan ile sınırlandırılmaz ancak kendi içerisinde bulunuşu söz konusu olduğunda da artık bir mekandan bahsedilemez çünkü sınırı olmayan bir mekan da yoktur ya da ezeli-ebedi mekansallığı anlaşılabilir. Daha açık bir deyişle, Gorgias'ın kullandığı “içi” meselesi yoktur çünkü zaten ezeli-ebedi bir varlığın dışı yoktur. Üçüncüsü meydana gelmiş varlık meselesinde ve diğer meselelerde, bu problemlere tezde birçok zaman işaret edilmiştir. Ancak tezde de belirtildiği üzere, bu problemlerin varlığına rağmen bir yanda da varlık ve varlıklar ile ilgili deneyimlerimiz var gibi görünmektedir. Gorgias'ın stratejisi de bu anlamda Parmenides'inkine benzemektedir: Parmenides böyle yanıltıcı deneyimlerimiz var iken “Her şey vardır” ilkesi ile bunların hatalı olduğuna dayanarak gerçek olmadıklarını savunur ve bu deneyimleri yadsır; Gorgias da mantığa uymayan deneyimler olarak ele aldığı deneyimlerin gerçek olmadıklarını savunur ancak Parmenides'in aksine “Her şey vardır” ilkesini savunmadığı için “Her şey yoktur” ilkesine ulaşır ya da zaten baştan bu ilkeyi kabul etmektedir.

### 3.4.6 Protagoras ve Sofistler Meselesi

Sextus Empiricus'a göre Protagoras şunları savunmaktadır: Ona göre “tüm görünüşler ve fikirler doğrudur ve hakikat bir şey ile ilişki içerisinde olan şeylerdendir” ve “İnsan her şeyin ölçüsüdür, Varolan şeylerin varolmalarının, varolmayan şeylerin de varolmamalarının” (14). Tez iddia etmektedir ki Protagoras ontopolitik farkındalığı açıkça yüksek ve bunu açıkça ortaya koyan ilk filozoflardan biridir. Protagoras'ın birçok zaman hakikatin olmadığını savunduğu, ölçüye karşı çıktığı iddia edilmektedir. Oysa Protagoras bu iki ifadeyle bu iddialarla uyum sağlayan iki boyutu tespit eder: Öncelikle “Her şey vardır” ilkesine uygun olarak her iddia bir varlıkla eşleşeceğine göre doğru olmak zorundadır. Bir yandan Parmenides ve Herakleitos'ta bahsedildiği üzere tüm görünüşlerin de bir gerçekliği bulunmaktadır ve deneyimin kendisi düşünüldüğünde, o deneyim içerisinde o hakikattir. Örneğin; uzaktan gelen bir köpek olduğu deneyimlenirse ancak yakına geldiğinde bir kedi olduğu anlaşılırsa, bahsi geçen varlığın bir köpek olduğu iddiası bir yanlış olur. Ancak uzaktan deneyimlenen şekliyle incelendiğinde o hakiki bir anlamda köpek olarak deneyimlenmiştir ve sonrasında deneyim yeniden kurularak bir yanlış olarak etiketlenmiştir. Bu anlamda her deneyim bir hakikate tekabül eder ve hakikat değeri de ancak hakikatin deneyimlendiği ilişki ağı içerisinde anlamlıdır. Bu birçok hakikatin olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak ikinci ifade ile birlikte yorumlandığında, ölçü konulduğu vakit, örneğin az önceki örnekte köpek zannedilen şeyin kedi olduğu tespit edildiği

vakit, deneyim tekrar ölçülenmektedir. Bu noktada bizim bakış açımızdan iki hakikat<sup>115</sup> bulunur: “O şey köpektir” ve “O şey kedidir”. Ancak deneyimin içerisinden değerlendirilince bahsedilen bu her hakikat kendini tek olarak kurmaktadır: Uzaktayken köpekti ve kedi değildi, yakındayken ise kedi idi ve köpek değildi ve zamandaki deneyim açısından eğer bu konu ile ilgili başka bir şey ilişkilendirilmiyorsa kedi olduğu hakikat olarak yerleşmektedir. Neyin varlığına ve neyin olmadığına, birinci ve ikinci bölümde tartışıldığı üzere, varlıklar arasındaki kuvvet ilişkileri karar vermektedir. Protagoras’ın vizyonunda ise bu kuvvete insanlar sahip görünmektedir.

Buradaki strateji, “Her şey vardır” ilkesini kabul etmek ile birlikte değişimin kendisini yadsımadan ne var olarak kabul ediliyorsa, insan neyin varlığını ve neyin var olmadığını belirliyorsa onların olduğunu savunur. Ancak bu öyle yorumlanabilirse de, ifadeler daha çok tek bir hakikat ve tek bir ölçünün insanlardan tarafından oluşturulduğuna işaret etmektedir. Protagoras insanlar arasında ve varlıklar arasında hakikatin ölçüsü konusundaki mücadelelerden bahsetmemektedir. Ancak her insanın ayrı ayrı ölçü koyduğunu iddia etmez, ölçü ortak gibi görünmektedir. Ortaya çıkan ontolojileri, kültürleri ve değerleri buna göre belirlenir. Protagoras bu noktada bazen gerçekliğin çoğunluğun kararına bağlı değil, az sayıda da olsa başka kuvvetler ile belirlendiğini gözden geçirir gibi görünmektedir. Ancak iki alan olarak ayrılan yapıyı, bir alanda topladığı savunulabilir; iki ayrı yapı ise artık yalnızca insanların sabitledikleri ve devindirdikleri kurumlar olarak açıklanabilir olmaktadır.

Protagoras, Gorgias, Hippias, Kallikles gibi birçok kişinin dahil edildiği Sofist grubunun anlamını tartışmak gerekir. Ortak bir öğretileri var gibi görünmemekte, ancak Platon ve Aristoteles’in temsil ettiği bakış açısının onları karşılarına aldığı gözlemlenmektedir. Bunun üç sebebi şunlar olabilir: Bilmediğimiz bazı karakter özelliklerinin birliği; ikincisi, sofistler klasik anlamda politik rakipler gibi görünmesi; üçüncüsü ise bu zamana kadar daha çok gerçek dünya ile ilişkili ama gerçek dünyayı doğrudan etkileyici bir gücü olduğu düşünülmemeyen felsefenin bir hakikat üretme makinası olarak farkedilmesi çekincesi. Protagoras’ın felsefesi son noktanın açıkça farkında gibidir. Protagoras’ın felsefesi, her insanın gerçekliği kurmak konusunda payı olduğu sonucuna ulaşıyor gibi görünmektedir. Varlık üzerine her uygulanan strateji, insanların dünyalarını kuruş tarzlarını etkiler iken, ayrı bir yarışma alanı gibi kurulmuş felsefe bir yandan hakikat ile ilgili birşeyler yapıyormuş, bazen buluyormuş bazen konuşuyormuş bazen hakkında tespit de bulunuyormuş bazen de arıyormuş, gibi görünürken, bir yandan da çoğu zaman bunların sadece “fikir” olduğunu iddia etmekteydi. Ancak aslında varlığı, kendi varlığını ve ontolojisini muhafaza edecek şekilde dönüştürme çabasıydı. Bu

<sup>115</sup> Bu iki hakikat de kendi deneyimimiz içerisinde tek hakikat şeklinde dönüşür: “İki hakikat var”.

en değerli “varlık” üzerine mücadele konusunda, Protagoras’ın hamlesi tehlikelidir, çünkü en azından bu hakikatin oluşturulma sürecini açığa çıkarmaktadır. Öyle görünüyor ki, sofistlerin para karşılığı eğitim vermesi de onlar için tehlikeliydi çünkü özsel bir nitelik olmayan para karşılığı öğrenilecek “erdem”, “ölçülü olma” yani bir anlamda da “ölçüyü belirleme”, aslında ölçüyü herkesin belirleyebileceği anlamına gelir çünkü parası olmayanların paraları olsa idi onlar da bunu öğrenebilirdi; o halde bu her insana ait bir beceridir. Ancak Platon ve Aristoteles ve Platon’un tepkisi de kendi ölçülerini, dünya, Yunan insanı ya da/ve de Atina için neyin doğru olduğuna dair savundukları hakikatin mutlak olmalarını arzu etmeleriydi ki bu her hakikatin özelliğidir. Her hakikat mutlak olarak kendini kurar ve kendini dayatır. Platon ve Aristoteles de dünya ile ilgili bazı hakikatlere sahip olduklarını düşündüler ve bunların değişmez olduğunu hissettiler ve savundular. Protagoras da bu açıdan onlardan farklı değildir yalnızca onun hakikati kendi hakikatinin durumunu da ortaya koyan bu tavrı koymasını gerektirir: İnsanlarda mutlak/kesinlikle, değişmez bir ölçü koyma yetisi vardır.

### 3.4.7 Platon

Tezin ele aldığı bazı filozoflar hakkında bazı konuları tekrarlayalım: Pythagoras iki deneyimi iki ayrı alan üzerinden ele almakta ve bir alanı belirlenimler alanı diğer alanı da devinim alanı olarak ortaya koymuştu. Bu iki alanın ilişkisini ise insanın, ruhun, asıl bulunduğu alan olarak belirlenimler alanını göstererek ve bu belirlenimler alanının devinimler alanının ölçü koyucusu olarak belirleyerek açıklamaktaydı. Parmenides’te ise devinimler alanı bir yanlışlığı olduğu için yadsınmaktaydı, bu sebeple devinimsiz tek bir varlık, tek bir dünya ortaya konmakta idi. Herakleitos’da ise varlığın, ateşin, belirlenimi devinimdi ve bu devinim logosun ölçü koyuculuğu ile gerçekleşmekteydi. Sırasıyla bu durumlardan çıkan bazı problemleri tekrarlırsak, Pythagoras’ta bu iki ayrı dünyanın hesabı belirlenimsiz şeylerin belirlenim alanı ile belirlendiği kabulü üzerinden ortaya çıkan belirlenimsiz şeylerin varlığı yüzünden sıkıntıya girerken, Parmenides’te ise yanlışlığı devinimin yanlışlığı şeklinde varlığının, deneyiminin, hesabı verilememekteydi. Herakleitos’ta ise her ne kadar vardan yok yoktan var olmuyor, ateşten gelme ve ateşe gitme bulunuyorsa da, o da ateşin bu hallerinin varlığının ve yokluğunun hesabını verilememekteydi. Kısacası, bu ikili yapı, varlık probleminin “Varolan” ve “Varolmayan” ikiliğinin farklı stratejilere cevabı yüzünden sorun çıkarıp durmuş, çözülememiş gibi görünmektedir.

Platon’un stratejisi bu üç filozofun stratejilerine kıyas ile açıklanabilir. Pythagoras’a benzer olarak Platon iki alandan birini, İdealar alanını, diğer alanın, devinimler, duyular alanının belirleyicisi olarak koymuştur. Pythagoras’taki sayılar gibi, Platon’da idealar her varlığın ölçüsü, belirleyicisidir. İdealar “ezeli-ebedi”, hareketi değişimi olmayan, “bir ve basit”

olarak tespit edilmişlerdir, kişiden kişiye göre değişmezler herkes ve herşey için sabittirler, ölçüdürler (Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, 2010, s. 255-256). Bu noktada Platon'un stratejisi Pythagoras'taki gibi sabitliği tesis etmektir ve bunun içinde zamana, yere ve düşünceye, algıya ya da ruh hallerine göre değişmeyecek bir yapı ortaya koymuştur. Bunun nedenini Kratylos (440a) diyalogunda belirtir: "Her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa Kratylos, bilgiden de söz edilemez sanırım" ve böyle olursa (440b) "Ne özne kalır bilecek, ne de nesne kalır bilinecek". Bu noktada bilme, hakikati bilmedir, varlığı gerçekte olduğu şekliyle deneyimlemez. Eğer bu imkan ortadan kalkarsa deneyimlenecek varlık da ortadan kalkar, sonuç olarak varlık ortadan kalkmış olur. Ancak Pythagoras'ta ortaya çıkan iki dünyanın ayrılığı yüzünden ortaya çıkan belirlenimsiz bir şeyin belirlenmesi meselesini çözmesi gerekmektedir. İki dünyanın ayrılığı meselesi, tezde Herakleitos ile Platon ilişkisinde tartışılmaktadır.

Parmenides gibi devinimler duyular, dünyasının yanıltıcı olduğunu iddia etmektedir. Ancak Platon Parmenides'te problem oluşturan devinim yanılgısının yanılgı olarak varlığını açıklamak durumundadır. Arslan'a göre idealar Parmenides'teki Varlık'ın özelliklerinden iki şekilde farklıdır Parmenides'in Varlık'ı "*maddi*" iken idealar "gayri-maddi, tinsel"dir ve Parmenides'te Varlık bir iken idealar birden çoktur (İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, 2010, s. 256). Ancak bu yorumda bir problem var gibi görünmektedir: Felsefe tarihinde birçok zaman materyal ve ideal ayrımı yapılmakta ve Platon bir idealist olarak konumlandırılmaktadır ancak bu ayrım Platon'da daha çok cisimler ve idealar olarak ortaya konabilir. Bu eleştirini yapılma sebebi, tezin araştırmalarında uzlaşır bir madde ve gayri-madde tanımına rastlamaması, çoğu zaman somut ve soyut üzerinden yapılan bu ayrımın ise tezde ayrıca değinilmeyecek bazı tarihsel sıkıntılar olduğudur. Ancak şu denebilir: Platon'da idealar nesnel ve gerçekliği kuran ve oluşturan şeyler gibi görünmektedirler. Durumu bir örnekle açıklamak daha uygundur: Güzellik İdeası ve deneyimlenen güzel bir insan konusunda, güzel bir insanın belirli bir zaman ve mekanda deneyimlenir iken, Güzellik İdeası'nın akla ait bambaşka bir alanda keşfedildiği düşünülür. Oysa zaten güzel insana güzel diyebilmemizin, bu durumun varlık sebebi oradaki Güzellik İdeası değil midir? Güzellik İdeası güzel insan kadar orada ve o zamandadır yalnızca sadece ve sadece orada ve o zamanda bulunmadığı gibi mekan, zaman ya da düşünce, algı ya da ruh haline göre değişebilir değildir. Arslan ideaların bir mekanı olmadıklarını söylemektedir ancak o da modern anlayışın tersine, ideaların zihinde bulduklarını söylemenin problemliliğini, onun bir "kavram realisti" olduğunu belirtir (İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, 2010). Bu noktada şunu sormak gerekir: Güzeli bir insanın deneyimlenen kısmı belirlenmemiş ham hali midir? Böyle bir şey mümkün değildir çünkü belirlenmemiş varlık yoktur. O halde, bu deneyimlenen insanın belirlenimleri

deneyimlenmemekte midir? Bu noktada tezin fikri de bu şekildedir hatta bu örnek olarak daha uç gibi görünen bir noktaya götürülebilir: Bir bardak masanın üzerindedir, bardak ve masa deneyimlenmektedir, peki “üzerinde olma” deneyimlenmemekte midir? Felsefe tarihinde ilişkilerin varolmayıp cisimlerin varolduğuna dair yaygın bir inanç vardır ancak her cisim ve dahası her varlık ilişkiler içerisinde ve o ilişkiler içerisinde var değil midir? Dahası, her varlık bir ilişki ve ilişkiler ağı değil midir? Elbette Platon’un fikrinin bu olduğu iddia edilmemektedir ancak Platon’daki idealar da ölçü olarak bu şekilde düşünülürse ve güzel bir insanın ölçüsü Güzellik İdeası ise, biz ölçülü bir varlığın ölçüsünü deneyimimizde yadısyamayacağımızdan dolayı Güzellik İdeası da oradadır. Ne şekilde nasıl olduğu ayrı bir tartışma konusudur. İdeaların çokluğu ise Parmenides’in devinimi ve devinimin yanılgısının varlığını açıklayamama problemine karşı geliştirilmiş bir strateji gibi görünmektedir. İdeaların çeşitliliği varlıkların farklı oluşunu ve farklı oluş da devinimlerini açıklamayı amaçlar. Ancak ideaların çeşitleri, yani nelerin ideası olduğu, ve idealar ile varlıklar arasındaki ilişki problemlidir.

Herakleitos gibi, bu konuda Platon üzerine farklı yorumlar olsa da tezin yorumu şudur ki, Pythagoras’ta ikili dünyadan dolayı ortaya çıkan probleme karşı bir dünya, varlık, alanının “keşfedilecek” temel, belirleyici boyutu olarak ideları ortaya koyar. Arslan “keşif” konusunu “Matematiksel Nesnelerin Varlığından İdeaların Varlığına” Platon’u idealar fikrini ortaya atmasına, “keşfetmesine”, götüren nedenleri tartışırken aktarır, ona göre matematiksel nesnelere icad edilmemekte, keşfedilmektedir ve “nesnel ve evrensel bir varlığa gerçekliğe sahiptir” (İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, 2010). Bu Pythagoras’taki ikili dünya anlayışını çözer gibi görünmektedir. Herakleitos’un varlığın farklı hallerinin hesabını verememesi problemi ise ideaların varlıklarla ilişkisi içerisinden açıklanabilir. Ancak her varlığın ilişkileri içerisinde varolduğu düşünülürse ve bu ilişki kurma idealar ile oluyorsa, Platon’un kavram gerçekliğini de hesaba katarsak, ortaya bir problem çıkmaktadır: Platon stratejisinde devinimi ideaların varlıklarla farklı ilişkileri üzerinden açıklıyor ise, ideaların varlığı farklı ilişkiler içerisinde değişim içerisinde değil midir? Örneğin, dünyada üç at olduğu düşünülür ise ve bu atların biri ölür ise onları belirleyen ideaların kurduğu ilişki ve dolayısıyla varlıkları farklı değil midir? Diğer bir deyişle, idealler farklı haller içerisinde bulunmuş olmazlar mı? Atların hepsi ölse, belirleyen idealar hala kalmaktadırlar ancak artık at varlıkları ile ilişki kurmamak bakımından halleri değişmez mi? İşsiz idealardan bahsedebilir miyiz? İdea(lar) o atlarda bulunurken artık bulunmamaktadır. O atları belirlerken artık belirlememektedir. Bu da bir değişimdir ve Platon’un Kratylos (258e) diyalogunda belirtildiği üzere “Hiçbir zaman aynı durumda bulunmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir, o şey nasıl olur da var olabilir?”

Bu noktada, Platon’un stratejisinin getirdiği çözümlere karşılık, İdealar ile varlıkların ve ideaların birbirleri ile ilişkisi üzerine sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiyi takip etmek için

Platon'un Timaios diyalogunun bir kısmını takip etmek uygun olabilir. Timaios şu iki soru ile başlar “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?” (28a) Platon bu noktada ikili deneyimi aktarmaktadır. Ancak bu noktada soru evrenin nasıl meydana geldiği ile ilgilidir. İlki “akıl tarafından sezilir” ve “her zaman aynıdır”, bu şekilde sabitlik sağlanmış olur, ikincisi ise “kanaatle akla dayanmayan duyum” tarafından oluşturulur ve “doğar ve ölür; ama hiçbir zaman gerçekten var değildir” (28a). Bu noktada, bir şey, nasıl var değildir? Platon, belirtildiği üzere, idealar üzerinden değişen varlıkların deneyimlenmesini açıklamıştı. Ancak gizli olarak kalan ve bu evrenin tasarımında ortaya çıkan şey, ölçünün ölçüsüz, sınırın sınırsız uygulanışıdır. Bu noktada istenmeyen Varolmayan, belirlenmemiş olan şeklinde gelir; bu şaşırtıcı değildir çünkü ölçü en başta ölçüsü olmayana ölçü getirir. Bu da hem Varolmayanı hem yokluktan varolanı ortaya çıkarır. Daha sonra evrenin birşeyin kopyası olması gerektiğini (29e) ve bu örneğin de “ilksiz tanrılar” olduğunu belirtir (35d). Bu noktada da “evreni yaratan baba”nın “örnek olarak kullandığı ölümsüz canlı varlığı, yaratılan evrene tamamıyla uygun kılmak mümkün olmuyordu” (37d-e). Neden? Bu “mümkün oluca” tavrı tüm Timaios diyalogunda devam eder gibi görünmektedir. Bu kısmın anlamı şu gibi görünüyor: Platon idealar ile idealara en yakın varlıklardan birini dahi uyuşturmakta zorlanmakta ve bu uyuşmazlığı da aşama aşama “mümkün olduğu kadar”(33d) diyerek tüm farklı ve hareketli varlıkların oluşumunu ortaya koymak için kullanmaktadır. Anlaşılan o ki, idealardan bu varlıklara bir yakınlık uzaklık vardır: Varlıklar ne kadar ideaya benzeler, uyarlarsa o kadar mükemmeldirler. Ancak ideaya yakınlık, ölçüye uygunluk nedir? Bu Platon'un ortaya koymakta zorlanıyor gibi görüldüğü asıl konudur. Bu anlamda Platon katmanlı, hiyerarşik bir ontoloji geliştirmiş bulunmaktadır: Aralarındaki ilişkinin, mesafenin, hesabı verilemese de belirli bir ölçüt ya da ölçütlere göre farklı varlık kademelerinde, ontolojik statülerde sıralanmış varlıklar her aşamada temel yapıyı destekleyecek şekilde belirlenmişlerdir. Platon'da idea ve deneyimlenen varlıklar ilişkisi tartışmalı olduğundan dolayı ve esasında ortaya konulduğu üzere bu kademeler arası mesafelerin hesabının verilemediği bir hiyerarşinin kurulmasından dolayı rahatsız olunan Varolmayan meselesi yine ortaya çıkmaktadır.

Platon'un bu konudaki sıkıntısı Arslan'ın aktardığı İdeaların son halinde açıkça görünür hale gelmektedir. Arslan'ın aktardığına göre Platon'un idealar kuramının son haline göre varlıklar üç türdür: “*Sonsuz veya sınırsız olanlar* (to apeiron), *sınırlar* (peras), bu ikisinin birleşmesi, yani sonsuz ve sınırsız olanların içine sınırların sokulması sonucu ortaya çıkan *bileşimler* ve *karışımlar* (mixte).” (287). Bu model ile birinci tür, zaten deneyime yakın gelen “daha az daha çok” gibi şekillerde belirmiştir ancak aslında Antik Yunan'da her temel bir ölçü koyma denemesinde, karşıya temel bir ölçüsüzlük çıkmıştır çünkü mantıklısı da budur: Evrenin



temeli tartışılıyorsa ve cevap ölçü üzerinden aranıyorsa ölçü muhtemelen bir şeyi ölçülendirecektir. Eğer o zaten ölçülü ise evrenin ölçüsü odur ancak ölçüye bir şekilde girmiş ölçüsüz bir şey yine var sayılmaktadır. Eğer değilse o nedir? Bu modelde de, sınır sınırsız olanı sınırlayarak belirlemekte ve birleşmeleri sonucu oluşan karışım ise dünyadaki ikili deneyimi açıklayabilmektedir. Ancak sınırsız olan ne sınıra tabi olabilir, ne bir şekilde sınırlandırılabilir ne de böyle bir şeyin var olduğu söylenebilir.

### 3.4.8 Aristoteles

Aristoteles'in tezde vurgulanması tercih edilen bir özelliği ontik zorunlulukları iyi tespit etmesi ve felsefesini buna uygun geliştirmesidir. Aristoteles'in Fizik (185a) eserini takip edersek, varlık meselesini araştırırken o devinim deneyiminden kaçmaması gerektiğinin farkındadır: “ya tüm doğal nesnelere ya da bazı doğal nesnelere devingendir. Bu tek tek nesnelere bakınca açık”. Açık, çünkü devinme deneyimi ortada ve bunu yok sayarak “tüm nesnelere devinmez” seçeneğini bile koymak problemlidir. Bu noktada Aristoteles'in stratejisi için önemli bir kavram olan “töz” kavramı devreye girmektedir: onun için töz taşıyıcıdır ve “ayrı-başına”dır (185a). Taşıyıcıdır çünkü “ayrı-başına” olamayan nitelik ve nicelikler töz ile bu ilişki ile bağlanmaktadır: “ak olmak ile kendinde ‘ak’ı taşımak başka şey: ak nesnenin dışında kendi başına varolan hiçbir şey de yok. Çünkü ‘ak’ ayrı-başına varolduğu için değil, varlığının aklığının açısından ak ile ak nesne farklı”(186e). Aristoteles Antik Yunan'ın aradığı sabitliği ilk aşamada belirlenimleri birbirinden ayırarak sağlamaya çalışmaktadır. Bir varlığın olmazsa olmaz belirlenimleri tözü ortaya koyarken, diğer belirlenimleri ilinekseldir çünkü bu özelliklerin “bir nesnede bulunması ya da bulunmaması olasıdır, veya ilinek olduğu nesnenin kavramında zaten vardır” (186b). Bu yapı, aranan sabiti tözde bulur, ilinekler ise devinimin hesabını verir. Diğer bir deyişle, basit anlamda, taşıyıcı sabit değişimde aynı kalarak onu “bir şeyin değişimi” kılar, ilineksel belirlenimlerin kaybı ve kazancı da değişimi sağlar. Eğer töz değişseydi, o halde değişen bir varlıktan bahsetmek söz konusu olmazdı. Bu bağlamda yoktan var vardan yok oldu demek için varolmayan ve varolan ilinek olarak olmalıdırlar ve onlara bir taşıyıcı bulunmalıdır, halbuki böyle bir şey mümkün değildir. Değişim bu açıdan, belirlenimler kaybı ve kazancı şeklinde ortaya çıkar ve hiçbir şey yokluktan gelemez ya da gidemez.

Aristoteles bu noktada taşıyıcı ve ilinekler meselesinin yapısını aktarmak için karşıtlara başvurur. Örneğinde varlığa geliş meselesini ele aldığı düşünülürse ‘Eğitilmiş’in ‘eğitilmiş olmayan’dan olacağını söyler yani “her şeyden değil”, karşıtıdan (188b). Bu ilk başta karşıtlık alakalarını genelde kurulumuz açısından problemleri görünebilir ancak her değişim anı taşıyıcının üzerinde değişen iki ilineksel belirlenimden oluşur ve bu ikisi birbirlerinin karşıtları, biri diğeri “olmayan” olmak zorundadır aksi takdirde değişim olmazdı. Kafayı karıştıran nokta

örneğin, Eğitilmiş olanın mavi olabileceğidir. Bu noktada taşıyıcı yapısındaki ilinekleri koyuşumuz hatalıdır: Mavi olan mavi olmayandan olur ve bu durumda söz konusu varlık o zaman hem Eğitilmiş olan hem de mavi olmayan olmalıdır. Taşıyıcı alakası söz konusu değişim için eğitilmiş belirlenimini konusu olarak almaz, mavi olmayan ilineğini alır. Aynı zamanda Aristoteles “karşıt durumların adı olmaması nedeniyle bu sözkonusu değilmiş gibi görünebiliyor” demektedir (188b). Bu varlıklar arasındaki farkı da açıklar “doğal olarak oluşan her şey ya karşıt ya da karşıtlardan kaynaklanıyor (188b).

Ancak tözlerin birbirlerine karşıt değillerdir (189a). Ancak bu fikir ve önceki fikirler felsefe tarihi boyunca birçok zaman yanlış yorumlanmış gibi görünüyor: Bazı varlıklara töz, bazılarına ilinek deniyor ve bu sabit bir şekilde kalıyor. Ancak Aristoteles daha çok bir taşıyıcı ve ilinek ilişkisi üzerinden tözü belirliyor gibi görünüyor. Diğer bir deyişle, analiz konusu olan değişimin taşıyıcısı tözdür. Aristoteles’te bunu destekler gibidir: “Yoksa bir ‘töz olmayan’ bir tözden daha önce mi varolacak? İşte bunun için bizim daha önceki savımız doğru diye kabul edilecek olursa şu da zorunlu: bu heriki [karşıt] korunacaksa bir üçüncü şey taşıyıcı olmalı” (189a-b). Karşıtlar her zaman üçüncü şey olan taşıyıcıyı gerektirir çünkü taşıyıcı bir ölçüdür, onları karşıt karşıtıya getiren konudur, gerçeklik düzlemidir. Bu düzlem olmaz ise değişimin kendisi anlamsız olur çünkü çoğu zaman kullandığımız ifade derinden problemlidir: Bir şey şu şey oldu. Bir şeyin şu ya da bu şey olması mümkün değildir. X ve Y ile temsil edersek, “X artık Y oldu” denirse, bu problemlidir çünkü X Y oldu ise X değildir o halde hala X’ten bahsedemeyiz, hala X ise Y olmamıştır o halde Y’den bahsedemeyiz. Bu ifadeler hep altta sabit kalan bir yapıyı ifade ederler. Aslında hep bir XZ YZ olmaktadır, Z değışmekte, dönüşmektedir.

Ancak bu da eleştirilmelidir. Örneğin “Kırmızı Şapkalı Kız”da şapkanın kırmızılığının tözsel olduğu iddia edilebilir ve bu noktada “Mavi Şapkalı Kız” olması için altta başka bir taşıyıcı gereklidir. Ancak tezin yorumuna göre bu Aristoteles için problem değildir çünkü varlığın ilişki içerisinde tözlüğü önemlidir. Eğer o şapkanın kırmızılığı “Kırmızı Şapkalı Kız”ın temel belirlenimlerinden ise, zaten ilineksel değildir.

Aristoteles tezin Herakleitos’u eleştirisindeki hal değışikliği meselesine de cevap veriyor: “İnsan olmak ile eğitimsiz olmak aynı şey değil ve biri kalıyor öteki kalmıyor. Çelişkili olmayan kalıyor (insan kalıyor), ‘eğitilmiş olmayan’ ile ‘eğitimsiz’ ise kalmıyor; her ikisinden bileşik olan da, yani ‘eğitimsiz insan’ da kalmıyor. ‘Belli bir şeyin bir şey olması’ değil, ‘bir şeyden bir şeyin olması’ daha çok [oluşma sonrasında] kalmayanlarda sözkonusu. Sözügelışı bir eğitilmiş, bir insandan değil, bir eğitimsizden olur” (190a).

Aristoteles’in stratejisi ilk bakışta sorunları çözer gibi görünmektedir. Ancak hallerin değışimi problemi ilineksel belirlenimlerin yer değıştirmesi olarak alındığında da çözülmemektedir. Hangi belirlenimlerin bir vsarlığın temel belirlenimleri olduğu tespit

edilebilir. Ancak değişim esnasında o varlık varlıklığı konusunda bir değişiklik yaşamıyorsa da, belirlenim olarak kabul edilen varlığa ne olmaktadır? Diğer bir problem de yoksunluk ile ifade edilen bir varolan olarak olan varolmayandır, bu ilişkiseldir, yoksunluk ile ilgilidir (191b). Bu Aristoteles'in örneğiyle (191b) şu şekilde yorumlanabilir: Hekimin hekim olarak yaptığı şey ile başka şey olarak yaptığı şey farklıdır derken anlamları birbirinden ayırmalıyız. Hekimin hekim olarak yaptığı şey ifadesindeki ilk hekim, hekimlik bilgisine ve etkinliğine sahip değildir. Ancak ikinci hekim ise bunu uygulamadır. O halde, "hekimden bir şey oluyor ya da oluşuyor" ifadesinde ise hekim ilinek olarak alınmaktadır: hekim insan. Aynı şeyi Aristoteles'i izleyerek varolan ve varolmayanı izleyerek bir örnek oluşturmaya çalışırsak, varolmayandan bir şey oluyor oluşuyor demek elde bulunmayan bir varlığı gösterir. "Evdeki yumurtalar" dediğinde evde yumurta "yok" ise, o varolmayandır çünkü esasında varolmayan ilinek olarak "varolmayan yumurta" şeklindedir ve anlam olarak "elde bulunmayan yumurta" demek gibidir. Ancak Aristoteles burada, Antik Yunan'daki temel korkuyu yansıtacak bir konuya girmiştir bile, ve bu konu ister istemez kabul etmek istemedikleri şeyi onlara zorlamakta gibidir: "Biz kendimiz de mutlak anlamda varolmayandan hiçbir şeyin oluşmadığını söylüyoruz" (191b). Bu Varlık'ın karşısındaki Varolmayandır ve bunun kabulü Varlık'ı belirlememize engel olduğu gibi reddi de engeldir.

## SONUÇ

Tez amacı doğrultusunda birinci bölümde iki içiçe bulunan varlık problemi üzerinden genel bir varlık anlayışı geliştirmiş, ikinci bölümde bu varlık anlayışını detaylandırmış ve bir felsefe tarihi okuma yöntemi olarak oluşturmaya çalışmış, son bölümde ise bu felsefe tarihi okuma yöntemini uygulamayı denemiştir.

Özet olarak, birinci bölümde ontik zorunluluk ilkesi ile ontolojik zorunluluk ilkesinin birbiriyle uyumsuzluğunun ve varlığın belirlenemeyişinin, varlığın güç ilişkileri içerisinde bulunduğu tespit edildiği takdirde çözüldüğü iddia edilmektedir: Bunun sebebi bir yandan her şeyin varlığı tanınırken bir yandan ontolojik olarak bazı ontolojilerin ve bu ontolojiler içerisinde bulunan varlıkların birbirlerine tahakküm uygulayarak o ontoloji içerisinde varlık ile ilgili statüler belirlediklerinin ve birbirlerini bu statülerde bulduklarının ve kısaca bazı ontik zorunluluğa uygun olarak varolan şeylerin belirli bir ontolojide o ontolojinin dayattığı zorunluğa uygun olarak varolmadığının tespitidir. İkinci bölümde bu tespite uygun olarak varlıkların politik ilişkiler içerisinde oldukları iddia edilmekte ve bu bir felsefe tarihi yöntemi olarak ortaya koyulmaktadır. Kısaca, eğer her varlık güç ilişkileri içerisinde anlamlı ve var ise felsefenin konularını, kendisini ve felsefe etkinliğinde bulunanları bu yapılarda incelemek gerekliliği savunulmaktadır. Ancak bu incelemeyi birçok alanda yapmak yerine en temel görülen ontolojik meseleler alanında, yani ontolojik-politik olarak, yapmak daha uygun bulunmuştur. Üçüncü bölümde de bu okuma test edilmektedir.

Sonuç olarak tezin amacı olan uygulamada bazı başarılar ve başarısızlıklar tespit etmek mümkündür. Öyle görünüyor ki en azından Aka deneyiminden başlatılan Antik Yunan deneyimi gibi bir deneyimin tespiti felsefe tarihi okuma deneyimine yeni bakış açıları kazandırmakta, bir yandan da felsefe deneyimini yaşamın dışında bir deneyim olarak kurmaktansa yaşamın kendisinin temel etkinliklerinden biri olarak ortaya konmaktadır. Diğer bir nokta ise, tezin tespiti, özellikle "Sokrates-öncesi" olarak ele alınan filozoflar ve Platon konusunda tezin tespitleri bu filozofların bütüncül ve sağlam bir şekilde yapılarını ortaya koyabilmektedir. Öyle görünüyor ki bu yöntemin bağlantı kurma kuvveti güçlüdür bu anlamda filozofun sistemi içerisinde ya da filozoflar arasında ya da filozof ile kültürü arasında güçlü bağlantılar kurabilmektedir. Ancak bu aynı zamanda tehlikelidir: Bu yöntemin her şey ile her şey arasında güçlü bağlar kurabilme yeteneğini gözden geçirmek, neden-sonuç bağlarını nasıl kurduğunu tespit etmek gerekir. Bu noktada, başka bir eleştiri yöntemin teknik olarak yeteri kadar detaylandırılmamış olmasıdır. Yöntem belirli bir varlık anlayışını savunmada ve onu benimseyen, ona uygun bir okuma yapmada başarılı görünmekte ancak okumada teknik olarak kesin ve dikkatli adımların nasıl atılacağı belirtilmemektedir. Bunun bir sebebi, ontolojik-

politik okumanın tezdeki deneysel yapısıdır: Ontopolitika ve ontolojik-politika alanlarının ileride geliştirilmesi beklenmektedir ve tez bu gelişmede ilk adımı atmaya amaçlamıştır. Bu anlamda fikrin ve yönteminin iddialarının birçok farklı şekilde test edilmesi gerekmektedir. Tezin son aşaması da bu testlerin ilkidir. Bir başka eleştiri ise bazı konuların ve Aristoteles gibi bazı filozofların ele alınmasının kısıtlılığıdır. Tez araştırmasındaki birçok noktanın daha ileri götürülmesi ve geliştirilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Ancak Antik Yunan mitolojisinin ve kültürünün detaylı araştırılması, arkeolojik ve antropolojik bulgular, Antik Yunan Felsefesi üzerine detaylı bir şekilde yorumların incelenmesi, Aristoteles gibi detaylı bir filozofun tüm stratejilerinin haritalandırılması bu tez kapsamında mümkün değildir. Bu anlamda tezin genel amacı fikrini ve yöntemini derhal uygulayıp sonuç almaktansa, araştırmalar süresince yapılan bir dizi denemenin artık bir dizi test olarak uygulamaya konması ise özel amacı bu testlerin ilkinin yapmış olmasıdır.

Tez bu noktada Antik Yunan Felsefesi ile ilgili şunu ortaya koymaktadır: Akalar ile başladığı tespit edilen ikili deneyim, yani bir yandan durmadan değişen her şeyin belirlenimsizliğine karşı duran bir şeyin ölümü ve ölümlülüğü ve sonrasında durmaya, belki de ölüme, karşı gelişen durdurakbilmezlik yapısına karşı bu durdurakbilmezliğin olumsuz görülebilecek sonuçlarını deneyimlemenin geliştirdiği “ölçü” uyarısı arasında bir uzlaştırma çabası bulunmaktadır. Bu sorunun bir çözümünde bir adım Antik Yunan Felsefesinin kendisidir: Adeta bir “yarış” alanı gibi, iddiaların doğrudan dünyayı etkilemediği düşünülen ancak en temel gerçeklik meselelerinin konuşulduğu bir alan oluşturulmuş ve bu alan üzerinden gerçeklik farklı tarzlarda kurulmaya ve varlık problemlerinden kurtarılmaya çalışılmıştır. Thales’te bu ikili yapının çözümü deneyimlenenin belirlenimli olmasından dolayı onu varlık olarak ortaya koymadığı; Anaksimenes’te de bu şekildedir. Ancak bu varlığın belirlenim problemini çözmediği, varlıklar konusunda sınırlarını koymakta başarısız oluyor gibi görünmektedir. Anaksimandros ise karşı deneyimi, Varolmayan problemini yadsımamış aksine onun ile varlığı sınırlayabileceğini ve açıklayabileceğini düşünmüştür. Pythagoras’ta ruhun ölümsüzlüğü üzerinden geliştirildiği iddia edilen ikili dünya anlayışı, Parmenides’te değişim ile ilgili alanı yadsıma, Herakleitos’ta Ateşin ve Logos’un haller olarak devinimini açıklayamama ve yadsıma, Gorgias’ta varlığı topyekün yadsıma öyle gösteriyor ki Thales’ten Gorgias’a açık bir şekilde ontolojik tahakküm ile bazı şeylerin varlığı yadsınarak filozoflar kendi ontolojilerine ve onun problemlerine göre bir yapı kurmaktadırlar. Bu Gorgias’tan sonraki ele alınan filozoflar için de geçerlidir ancak stratejileri daha karmaşıklaşmakta ve içiçe geçmekte, tarihin ve varlıklarının verdiği yetenekleri kullanarak daha kompleks sistemler kurmakta, savunmalar ve saldırılar inşa etmektedirler. Protagoras’ın tezdeki önemli ve özel yeri bu durumun farkında gibi görünmesidir. Platon’un özel yeri ise hiyerarşik büyük bir sistem inşa

edişidir ancak o da bu sistemin kuruluş eklemleri olduklarını söyleyebileceğimiz idealar ile deneyimlenen varlıklar arasındaki ilişkiyi ortaya koyamamaktadır. Aristoteles ise hem başka stratejileri incelemek hem stratejileri kurmak konusunda dikkatlidir ve tez ancak onun üzerine önemli gördüğü bazı meselelere değinebilmiştir aksi takdirde Aristoteles üzerine başka bir tez yazmak gerekirdi. Aristoteles'in başarısı varolmayan bir varlık olarak açıklayabilmesi, birçok filozofun aksine sağduyusal deneyimi de yadsımadan ele almaya çalışması ve bir varlığın değişimini ilişkisel bir tarzda açıklayabilmesidir ancak mutlak anlamda varolmayan meselesi ve detaylı incemesinde değişenlerin varoluş tarzları tartışmalıdır.

Daha kısa bir şekilde özetlemek gerekirse, varlıkların deneyimi yani güç ilişkileri içerisinden, birbirlerine tahakküm uygulamaları, birbirleriyle ortaklıkları ve çatışmaları ile, ortaya konabileceği iddia edilmektedir. Tez bunu gerçekleştirmek için gerekli çerçeveleri ve ilkeleri ortaya koymuş görünmektedir. Tez bu noktada bu tezin kapsamından daha geniş bir kapsama sahip olan bir araştırmada, daha teknik olarak detaylandırılmış bir yöntem ile bunu yapmanın mümkün olabileceğini göstermekte ve umulmaktadır ki, Ontopolitikanın ve Ontolojik-Politikanın bir disiplin olarak geleceğini müjdelemektedir.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2005). *Fizik* (3. b.). (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a* (3. b.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2013). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (5. b.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aytürk, İ. (2007, Şubat, Mart, Nisan). Eyüp: Soğuğa Açılan Kapı. *Doğu Batı*(10), 23-32.
- Bouthoul, G. (1997). *Politika Sanatı*. (S. Eyuboğlu, & V. Günyol, Çev.) Cem Yayınevi.
- Burnet, J. (2013). *Erken Yunan Felsefesi*. İdea Yayınevi.
- Cartwright, R. L. (1960, Aralık 27-29). Negative Existentials. *The Journal of Philosophy*, 57(20/21), 629-639. Ocak 16, 2015 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/2023455> adresinden alındı
- Case, K. E., Fair, R. C., & Oster, S. M. (2012). *Principles of Economics* (10. b.). Prentice Hall.
- Collingwood, R. G. (1946(2015)). *Tarih Tasarımı* (6 b.). (K. D. (İngilizceden), Çev.) Doğu Batı Yayınları.
- Connolly, W. E. (2004). *Ethos of Pluralization* (3. b.). University of Minnesota Press.
- Dürüşken, Ç. (1988). Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme. *Felsefe Tartışmaları* (s. 70-75). içinde Panorama Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (1. b.). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts. (1992). J. B. Pritchard (Dü.) içinde, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (J. A. Wilson, Çev., Third edition with supplement (1969), Fifth printing b., s. 3-37). Princeton University Press.
- Empiricus, S. (2005). *Against the Logicians*. (R. Bett, Dü., & R. Bett, Çev.) Cambridge University Press.
- Eroğul, C. (2014). *Devlet nedir?* İstanbul: Yordam Kitap.

- Evans, P. (1997, Ekim). The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization. *World Politics*, 50(1), 62-87.
- Gottschall, J. (2008). *The Rape of Troy: Evolution, Violence, and the World of Homer*. Cambridge University Press.
- Grünberg, T. (1963). Bertrand Russell'ın Tasvirler Teorisi. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*(14), 138-173.  
<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iufad/article/view/5000065425> adresinden alındı
- Guthrie, W. K. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (2. b.). (A. Cevizci, Çev.) Gündoğan Yayınları.
- Heywood, A. (2004). *Siyaset Teorisine Giriş*. (H. M. Köse, Çev.) Küre Yayınları.
- Heywood, A. (2013). *Siyaset*. (B. Özipek, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Hofweber, T. (2005). A Puzzle about Ontology. *Noûs*, 2(39), 256-283.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi/Cilt 1* (Cilt 1). (H. Hünler, Dü., & H. Hünler, Çev.) Paradigma Yayıncılık.
- Kapani, M. (2013). *Politika Bilimine Giriş* (33. b.). Bilgi Yayınevi.
- Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe* (3. b.). Cinius-Sosyal Yayınlar.
- Laertios, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.) Yapı Kredi Yayınları.
- Mansel, A. M. (2014). *Ege ve Yunan Tarihi* (10 b.). Türk Tarih Kurumu.
- March, J. (2014). *Klasik Mitler*. (S. Lim, Çev.) İletişim Yayıncılık.
- Meinong, A. (1960). The Theory of Objects. R. Chisholm (Dü.) içinde, *Realism & The Background of Phenomenology* (I. Levi, D. B. Terrell, & R. M. Chisholm, Çev., s. 76-117).
- Newton, S. I. (1846). *Newton's Principia: the mathematical principles of natural philosophy*. (A. Motte, Çev.) New-York: Daniel Adee.
- Nietzsche, F. (2011). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (4. b.). (G. Aytaç, Çev.) Say Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Mantık*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.



- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Hünler, Dü., & H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Platon. (2012). Protagoras. Platon içinde, *Diyaloglar* (T. Gökçöl, Çev., 9. Basım b., s. 389-446). Remzi Kitabevi.
- Platon. (2014). Kratylos. Platon içinde, *Diyaloglar* (T. Aktürel, Çev., 11. b.). Remzi Kitabevi.
- Quine, W. V. (1969). Ontological Relativity. W. V. Quine içinde, *Ontological Relativity and Other Essays* (s. 26-68). New York and London: Columbia University Press.
- Quine, W. V. (2004). On What There Is. W. V. Quine, & R. F. Gibson (Dü.) içinde, *Quintessence*. Harvard University Press.
- Rızvanoğlu, E. (2013, Bahar). Çizgisel Tarihe Karşı Çıktıkları Bağlamında Spengler ve Toynbee'nin Döngüsel Tarih Yaklaşımları. *Kaygı*(20), 239-252.
- Rosenberg, D. (2000). *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi* (2. b.). (K. Akten, E. Cengiz, A. U. Cüce, K. Emiroğlu, T. Kenanoğlu, T. Kocayığıt, . . . B. Odabaşı, Çev.) İmge Kitabevi.
- Rovelli, C. (2014). *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*. (A. Altınörs, Çev.)
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), 479-493. Eylül 11, 2014 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/2248381> adresinden alındı
- Schaffer, J. (2009). On What Grounds What. M. W. Chalmers içinde, *Metametaphysics* (s. 347-383). Oxford.
- Schaffer, J. (2010). The Internal Relatedness of All Things. *Mind*(119), 341-376.  
doi:10.1093/mind/fzq033
- Smith, J. F. (1985, Mart). The Russell-Meinong Debate. *Philosophy and Phenomenological Research*(3), s. 305-350. Ekim 2014, 28 tarihinde jstor:  
<http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8205%28198503%2945%3A3%3c305%3E2.0.CO%3B2-X> adresinden alındı
- Sowerby, R. (2012). *Yunan Kültür Tarihi*. İnkılâp Kitabevi.
- Störig, H. J. (2013). *Dünya Felsefe Tarihi* (2. b.). (S. Köseoğlu, Dü., & N. Epçeli, Çev.) Say Yayınları.

Sumerian Myths and Epic Tales. (1992). J. B. Pritchard (Dü.) içinde, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (S. N. Kramer, Çev., Third Edition with Supplement (1969), Fifth Printing b., s. 37-57). Princeton University Press.

Surovell, J. (2011, July 11). Quine's "On What There Is". [http://jonathansurovell.com/wp-content/uploads/2012/08/Quine\\_OWTI\\_2012.pdf](http://jonathansurovell.com/wp-content/uploads/2012/08/Quine_OWTI_2012.pdf) adresinden alındı

Uzun, S., Uzun, E., Güçlü, A., & Yolsal, Ü. H. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.

Yeager, E. A., & Foster, S. J. (2001). The Role of Empathy in the Development of Historical Understanding. O. L. Jr., E. A. Yeager, & S. J. Foster (Dü) içinde, *Historical Empathy and Perspective Taking in the Social Studies*. Rowman&Littlefield Publishers, Inc.



## Ö Z G E Ç M İ Ş

**Adı ve SOYADI** : Orkan ERNALBANT

**Doğum Yeri/Tarihi:** 11.06.1987 Gölcük / Kocaeli

### **Eğitim Durumu**

**Mezun Olduğu Lise:** Marmaris Halıcı Ahmet Urkay Anadolu Lisesi / Muğla

**Lisans Diploması** : Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü (Çift Anadal)

### **Yüksek Lisans**

**Diploması** :Universitat Hamburg M.Sc. Politics, Economics and Philosophy

**Tez Konusu** : Self in Smithian Philosophy – Smith Felsefesinde Kendilik/Özlük

**Yabancı Dil** : İngilizce

### **İş Denevimi**

**Çalıştığı Kurumlar** : Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Ana Bilim Dalı  
Araştırma Görevlisi

**E-Posta** :orkanernalbant@akdeniz.edu.tr  
orkanernalbant@gmail.com