



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**FELSEFE - MİTOS İLİŞKİSİNDE PLATONCU İZLER:
HEGEL VE DERRIDA'NIN PLATON YORUMU**

Eda BOZKURT KİREÇCİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

FELSEFE - MİTOS İLİŞKİSİNDE PLATONCU İZLER:
HEGEL VE DERRIDA'NIN PLATON YORUMU

Eda BOZKURT KİREÇCİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Eda BOZKURT KİREÇCİ

¹ “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* *Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Eda BOZKURT KİREÇCİ

Cemile Bozkurt Kahraman Anısına

ÖZET

BOZKURT KİREÇCİ, Eda. *Felsefe - Mitos İlişkisinde Platoncu İzler: Hegel ve Derrida'nın Platon Yorumu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021.

Hegel temel ögesi düşünce olan felsefenin mitik öğelerden arındırılması gerektiğini belirtirken Derrida felsefenin tamamıyla logos merkezli bir etkinlik olması gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Bu düşünceleri filozofların Platon yorumlarını belirlemiştir. Ortaya iki farklı belirlenim çıkar ve bu iki belirlenim birbiriyle çelişir. Hegel Platon'un felsefesini mitos barındırması sebebiyle kusurlu bulurken Derrida ona logos merkezli felsefe geleneğini başlatan isim olarak işaret eder. Platon'un bir yandan mitosuna logosa karşı aşağı konumlandığını bir yandan da felsefesini mitosla beslediğini anımsadığımızda neden birbiriyle çelişen yorumlara açık olduğunu anlarız. Bu yüzden Hegel ve Derrida'nın karşıt yorumları arasında bir karar verebilmek için öncelikle Platon'un neden mitos kullandığı sorusuna yanıt vermek gerekmektedir. Bu çalışmada ilkin bu soruya bir yanıt vermek ve bu yanıt ışığında filozofların birbirine karşıt yorumlarından hangisinin Platon'u daha iyi yansıttığını belirlemek hedeflenmektedir. Nihayetinde logos ile mitosun özgün, farklı ve benzer özellikleri yadsınmadan felsefenin mitosla olan tartışmalı ilişkisi yeniden değerlendirilecektir.

Mitos, Logos, Platon, Hegel, Derrida

ABSTRACT

BOZKURT KİREÇCİ, Eda. *Platonic Traces in the Relation of Philosophy and Myth: Hegel's and Derrida's Interpretations of Plato*. Master's Thesis, Ankara, 2021.

While Hegel claims that philosophical thought should be purged of mythical elements Derrida objects to the idea of philosophy as a purely logocentric endeavour. Thus, their ideas of what philosophy is or should be determine their interpretations of Plato which are opposing and contradictory. On one hand Hegel finds Plato's philosophy to be flawed on account of its use of myths while on the other hand Derrida thinks that Plato is responsible for the beginning of a logocentric philosophical tradition. The reason of this discrepancy becomes clear when we consider that Plato in the opposition of myth and logos, devalues the former and keeps the latter in high esteem while his philosophy is animated by myths. Therefore, in order to judge among the contradictory interpretations of Hegel and Derrida requires answering the question of why Plato used myths in his philosophical texts. This study aims to find an answer to this question, and in light of this answer to determine which of the two interpretations are more faithful to Plato. Finally, taking into account the unique, distinct and common characteristics of mythos and logos the disputed relation of philosophy and myth will be re-evaluated.

Myth, Logos, Plato, Hegel, Derrida

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HEGEL	4
1.1.HEGEL SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ	4
1.1.1.Hegel'in Tin Anlayışı.....	8
1.1.2.Diyalektik.....	10
1.1.3. Hegel İçin Felsefenin Anlamı	12
1.2. HEGEL'İN PLATON YORUMU	14
1.2.1. Platoncu İdea.....	14
1.2.2. Platon'un Diyalektiği	16
1.2.3. Platon'un Sunuş Tarzı.....	17
1.2.4. Aristoteles'e Nazaran Platon.....	20
1.3. HEGEL' DE FELSEFE – MİTOS İLİŞKİSİ.....	23
1.3.1. Hegel'in Felsefe - Mitos ilişkisine Yorumu.....	23
1.3.2.Felsefede Mitos Kullanımına Örnek Olarak Platon.....	27
2.BÖLÜM: DERRIDA	30
2.1. DERRIDA VE FELSEFE	31
2.1.1. Felsefenin ya da Metafiziğin Tarihi	32
2.1.2. Différance.....	34
2.1.3. Yapısökümü Açıklama Denemesi: Yapısöküm Ne Değildir?	37
2.2. DERRIDA'NIN PLATON YORUMU	41

2.2.1. <i>Pharmakon</i>	43
2.2.2. <i>Khôra</i>	49
3. BÖLÜM: FELSEFE – MİTOS İLİŞKİSİNDE PLATONCU İZLER	53
3.1.MİTOS VE FELSEFE	53
3.2. PLATON'DA MİTOS VE FELSEFE.....	60
3.2.1. Diyalektik Yöntemin Üstünlüğü	60
3.2.2. Platon Felsefesinde Mitos Kullanımı	65
3.2.3. Platon Sonrası Felsefenin Mitos ile İlişkisi.....	73
3.3.4. Hangi Platon?	76
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	84
EK 1: ORJİNALLİK RAPORU	89
EK 2: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	91

GİRİŞ

G.W.F. Hegel felsefe tarihinde düşünceyi gölgelemeden mitos kullanan filozoflar olduğunu belirterek, bu mitos kullanımının iyi örneklerini Platon'da bulabileceğimizi ifade eder. Ancak, Hegel'e göre, bu sunum tarzı felsefeye uygun olmadığı gibi, saf düşünceyi dile getirememek anlamında da bir yetersizliğe işaret eder. Bu yüzden filozofa göre Platon'un felsefesi sistematik ve bilimsel olmaktan uzaktır. Hegel için temel ögesi düşünce olan felsefede mitik öğelere ihtiyaç duyulmamalı, felsefe tamamıyla logos merkezli bir etkinlik olmalıdır. Hegel'i felsefede mitostan logos'a doğru gelişen hareketin sonu olarak gören Jacques Derrida ise, Hegel'in amacının felsefe karşısında mitosun değersizliğini göstererek, mitosun felsefi anlama boyun eğdirmek olduğunu söylemektedir. Ancak Derrida Platon'la başlayan bu kopuş hareketinin kendisinin bir mitos halini aldığını düşünmektedir. Derrida düşüncesinde Platon metafizik bir felsefe icat ederek mitos ile felsefe, yazı ile söz gibi ikilikler arasında adeta bir uçurum yaratmakta, kendisi de tam olarak burada konumlanmaktadır. Derrida Platon'un, mitosun -genel olarak poetik aklı- değersiz gösterirken bir yandan da felsefesinde ondan kopamayarak bize bu tavrın imkânsızlığını gösteriyor olabileceğini hatırlatır.

Hegel Platon'un felsefesinde mitsel öğeler barındığı için onun temsil tarzının sistematik, bilimsel bir felsefe serimlenişi olmadığını ve bu tavrın felsefe dışı olduğunu vurgularken, Derrida ise Platon'u logos merkezli felsefe yapma geleneğinin başlatıcısı olarak belirlemiştir. Bu anlamda filozofların felsefe-mitos ilişkisine dair yorumları incelenirken iki farklı düşünsel hattı takip ettiğini ve bu iki hattın da Platon'u farklı yorumladıklarını gözlemliyoruz. Bu yüzden burada, Platon'dan, felsefede mitostan beslenmeyi öğreten ve onun yolunu açan filozof olarak mı yoksa mitostan logos temelinde koparak gelişen geleneğin başlatıcısı olarak mı söz edeceğimiz sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma bu sorunu temel almakta ve düşünürlerin belirlemelerinden hangisinin Platon'u anlamakta en uygun araç olabileceğini belirlemeyi hedeflemektedir.

Platon'a yönelik yapılan söz konusu belirlenimlerin temel argümanlarını incelemek gereği doğmuştur. Bu amaçla hem Hegel'in hem de Derrida'nın Platon yorumlarının detaylı olarak incelenmesi gereklidir. Bu yüzden birinci bölümde Hegel'in düşünceleri ele alınacaktır. Tabii ki Platon yorumunu gerçekten anlamak için onun terminolojisine ve sistemini kurarken takip ettiği düşünsel yola aşına olmak zorunludur. Bu kaygıyla ilkin genel hatlarıyla Hegel'in sisteminin özgün yanlarının açık kılınması hedeflenmektedir. Bu nedenle onu ve Alman İdealizmini önceleyen düşünür olarak Immanuel Kant'ın felsefesiyle farkının belirli noktalarına değinilecektir. Ardından tin, diyalektik ve nihayet felsefenin Hegel için anlam ve önemi belirtilecektir. Bu konularda edindiğimiz bilgiler ışığında Platon'a ilişkin ilk önce onun felsefesinde değerli ve kusurlu gördüğü şeyler ele alınacak, daha sonra ise Platon'un ve genel olarak felsefede mitos kullanımının Hegel için neye karşılık geldiği belirtilecektir.

İkinci bölümde ise Derrida'nın Platon yorumunun ve onun hangi felsefi temellere dayandırıldığına açık kılınması amaçlanmaktadır. Bu amacın gereği olarak Derrida'nın metafiziğin tarihi, *différance* ve yapısöküm ile neyi kast ettiği incelenecektir. Bilindiği gibi Derrida düşüncesinde en temel araç yapısökümdür. Derrida bu kavramı açıklamak yerine onu doğrudan uygulamayı uygun görmüştür. Bu sebeple Derrida'nın Platon yorumunu anlamak amacıyla onun Platon metinlerine uyguladığı yapısöküm örneklerini incelemek gerekir. Bu örneklerden bu çalışmanın içerik ve amacına en yakın olanların seçilmesi gerektiğinden *Pharmakon* ve *Khôra* metinleri ele alınacaktır.

Son bölümde ise ilkin mitosun anlamı ve Antik Yunan'dan modern çağa ona yüklenen değeri ele almak yerinde olacaktır. Söz konusu mitos olduğunda otorite kabul edilen mitos ve dinler tarihçisi Mircea Eliade ile Eski Yunan tarihçisi Jean-Pierre Vernant'ın ve filozof Ernst Cassirer'in düşünceleri ışığında mitosun neliği ve felsefe ile ilişkisi serimlenmeye çalışılacaktır. Felsefe ile mitosun ilişkisi söz konusu edildiğinde Hegel ve Derrida'nın Platon'a göre konumlandıkları bilindiğinden Platon bu sorunlu ilişkide bir kaynak olarak görülse de, konuya açıklık getirmek ya da bu konuda yeni bir şey söylemek istendiğinde yine başvurulması gereken filozof olmaktadır. Bu yüzden ilkin onun felsefe anlayışı ve felsefeye uygun gördüğü yöntem ele alınacaktır. Ardından Platon'da mitos

kullanımının izleri diyaloglar üzerinden sürülecektir. Burada çalışmanın amaç edindiği çelişkileri ortadan kaldırabilmesi açısından önemli görülen şu soruya da cevap verilmesi planlanmaktadır: Platon neden mitos kullandı? Bu soruyu cevaplama girişiminin ardından Platon'da mitos kullanımının felsefe tarihinde ne gibi izler taşıdığı gözlemlenecektir. Bu sebeple Platon sonrası kimi önemli duraklar ve konuya ilişkin başat yorumlar ele alınacaktır. Nihayetinde edindiğimiz bilgilerin ışığında Platon üzerine oluşan belirlenimlerden hangisinin ona daha yakın olduğuna ilişkin bir sonuca ulaşmak ve konuyla ilgili var olan düşünsel hatlardan felsefenin karakteristik özelliklerini en iyi şekilde gözetenin yanında tavır almak çalışmanın merkezi hedefidir.

1. BÖLÜM:

HEGEL

G.W.F. Hegel'in felsefe-mitos ilişkisi ve Platon üzerine yorumlarını anlamayı olanaklı kılması açısından, bu bölümde öncelikle Hegel'in sisteminin genel ilke ve kavramları ele alınacaktır. Bilindiği gibi Hegel için felsefe çağından kopuk olamaz ve düşüncenin tarihsel perspektifi muazzam bir önem arz eder. Bu yüzden ilkin filozofun yaşadığı dönemde felsefenin geldiği noktaya bakılması anlamlı görülür. Hegel'in Kant hakkında "modern Alman felsefesinin temelini ve başlangıç noktasını oluşturmuş[tur]" (Hegel, 2014b, s.43) sözlerini hatırlarsak şüphesiz bu kaygıyla buşvurulması en uygun düşünür Immanuel Kant'tır. Bu yüzden ilkin onun Kant felsefesine getirdiği eleştiriler açık kılınmaya çalışılacak daha sonra Hegel'in terminolojisini anlamakta önemli rol oynayan kimi kavramlar ele alınacaktır. Hegel'in felsefe anlayışı kendi zamanına kadar olan dönemden kopuk olmadığı için, başka bir deyişle felsefenin tanımını felsefe tarihinde belirlendiği için düşünürün felsefe tarihi üzerine yorumları ele alınacaktır. Hegel'in felsefenin neliğine dair düşünceleri incelendikten sonra onun Platon felsefesinin temel temalarına ilişkin yorumları aktarılacaktır. Bölümün üçüncü başlığında ise Hegel'in mitosa ilişkin görüşlerine kısaca değinildikten sonra onun felsefede mitos kullanımına bir örnek olarak Platon'un sunuş tarzına dair düşünceleri ele alınacaktır.

1.1.HEGEL SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Hegel'in de dahil olduğu Alman İdealizmi temsilcilerinin çoğu zaman eleştirmek üzere de olsa Kant epistemolojisine sıklıkla döndüğü ve ondan etkilendiği aşıkardır. Bu anlamda Hegel'in öncülü olan Kant'ın epistemolojisinden yararlandığı ve daha da önemlisi felsefi bir sistem kurma fikrini Kant'tan aldığı sıklıkla söylenir. "Beni eğiten, Kant'ın yapıtları oldu"¹ (Pinkard, 2017, s.325) sözleriyle Hegel bu iddiayı destekler görünmektedir. Ancak Hegel'in sistemine yakından bakıldığında ona özgünlüğünü verecek olan asıl şeyin Kant felsefesine getirdiği itirazlar olduğu yadsınamaz bir

¹ Hegel'in mektuplarından alıntılaman Terry Pinkard. (Briefe, II, 422, s.327n.)

gerçektir. Bu yüzden Hegel sisteminin temellerini anlamamızı sağlayacak bir giriş yapmak ve daha da önemlisi onun felsefeden beklentisini anlamak adına Kant epistemolojisine getirdiği eleştirileri incelemek uygun görülür.

Hegel'in Kant felsefesine getirdiği eleştiriler incelenmek istendiğinde, onun döneminin en önemli düalizm örneği olarak gördüğü öznel - nesnel meselesinden başlamak yerinde olabilir. Hegel, Kant'ın düşünüleni daha doğrusu evrensel ve zorunlu olanı nesnel, duyumsananı ise öznel olarak adlandırdığını belirtir. "Duyusal olarak algılanabilir olanlar sözcüğün tam anlamıyla bağımsızlıktan yoksun ve ikincil iken, buna karşı düşünceler gerçekten bağımsız ve birincildir". (Hegel, 2014a, s.113) Hegel bu betimlemeleri aktardıktan sonra Kant'ın tamamıyla haklı olduğunu belirtir, ona göre öznel-nesnel belirlenimi yerindedir. Ancak Hegel tüm bunların ötesinde "düşüncenin Kantçı anlamda nesnelliğinin de yine yalnızca öznel" olduğunu ifade eder çünkü "Kant'a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da yalnızca bizim düşüncelerimizdirler ve kendinde şey olandan aşılabilir bir uçurum ile ayrılmışlardır". Oysa Hegel'e göre "düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında ama aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan her şeyin *kendinde*'si [*Ansich der Dinge*] de olmasında yatar". (2014a, s.113) Ayrıca, Hegel, Kant'ın felsefesinin deneyimi (*Erfahrung*) bilginin biricik temeli almak bakımından deneycilik ile ortak olduğunu belirtir. Hegel'e göre deneycilik, hakiki olanı (*Wahre*) "düşüncenin kendisinde aramak yerine deneyimden, dış ve iç şimdiden bulup getirme çabası"dır. (2014a, s.105) Deneycilerin ve Kant'ın bilgileri hakikat olarak değil, tersine salt görüngülerin bilgileri olarak geçerli sayması durumu söz konusudur. (2014a, s.110) Oysa Hegel'in aradığı hakikatin "görüntüsünün bilgisi olmayıp" hakikatin kendisinin bilgisidir. (Singer, 2021, s.47)

Hegel, anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) arasındaki ayrımın belirgin olarak ilk kez Kant ile vurgulandığını ifade eder; bu saptamaya göre birincisi sonlu ve koşullu olanı nesne alırken ikincisi sonsuz ve koşulsuz olanı nesne alır. Hegel'e göre, yalnızca deneyime dayanan bilginin sonlu olup anlama yetisine ait olduğu fikrini savunması ve bu bilginin içeriğine görüngü (*Erscheinung*) adını vermesi, Kant

felsefesinin en önemli sonuçlarından biri olarak kabul edilmelidir. (2014a, s. 119) Fakat Hegel bu felsefenin bu olumsuz sonuçta durup kalmasını eleştirerek onu bir çok yönden sorunlu bulmaktadır. Hegel, Kant'ın aklın “koşulsuz karakterini yalnızca ayrımı dışlayan soyut bir özdeşliğe” indirgediğini düşünür. Şöyle ki, bu düşüncede akıl, anlama yetisinin sonlu ve koşullu karakterinin ötesinde görülürken, aslında bizzat kendisi sonlu ve koşullu bir şeye indirgenmektedir. Burada Hegel tarafından eleştirilen asıl nokta sonlu ile sonsuz ilişkisinin belirleniminin kusurlu yapılmış olmasıdır. Zira Hegel'e göre gerçek anlamda sonsuz, sadece sonlunun öte yanından ibaret değildir. Hegel tersine sonsuzun, sonluyu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsadığını² düşünmektedir. (2014a, s.119) Ayrıca Hegel anlama yetisinin sonsuzu kavramakta güçlük çeken yalnızca sonlu belirlenimlerle iş gören bir yeti olduğunu düşünmesi bakımından Kant ile hemfikir olsa da bunun gerekçesi konusunda eleştireldir. Zira Hegel, Kant'ın anlama yetisi belirlenimlerinin sonluluğunu bunların “yalnızca bizim öznel düşüncemize ait olmasına” bağladığını belirtir. Oysa gerçekte anlama yetisi “belirlenimlerinin sonluluğu onların öznelliklerinde yatmaz; tersine kendilerinde sonludurlar ve sonluluklarının kendilerinde gösterilmesi gerekir”. (Hegel, 2014a, s.142) Bu bağlamda Hegel'in anlama yetisi ve akıl belirlenimlerini kavramak adına Pinkard'ın sözlerini alıntılanmak yerinde olacaktır.

[Anlama yetisi], dünya tarafından koşullandırılan bir yetidir; öte yandan akıl, [anlama yetisinin] koşullu hükümlerini alır, koşulsuz olarak beyan edilen öznelliğe ve nesnelliğe, öznel ve nesnel bakış açılarına ilişir. [Anlama yetisi], kendisine verilen şeyleri işlerken, akıl, bizzat kendi planından sonra kendisine kattığı içerik üzerinde çalışır; akıl salt ‘kendine bağlı’dır ve bu yüzden sonsuzdur. [Anlama yetisi] ise, kendisi dışındaki şeylere bağlıdır ve bu yüzden sonludur. Akıl, [anlama yetisinin] kendi içindeki karşıtlıklarını içeren ve onları çözen “koşulsuz bütünlüğün” bir kavranışını amaçlar. (Pinkard, 2017, s. 152)

Hegel “anlama yetisi belirler ve belirlenimlere sarılır” (2014b, s.17) der. Bu durumda örneğin A ve B gibi iki şey söz konusu olduğunda anlama yetisi için ya özdeş ya da farklı olma durumları söz konusuysen akla göre ise hem özdeş hem farklı olabilir. Burada kast edilen, anlama yetisi ya özdeşlik ya da çelişmezlik ilkesine göre işlerken aklın ilkesinin farklılık içindeki özdeşlik olduğudur. (Stace, 1986, s.164) Bu yüzden anlama yetisi

² Burada sözü edilen “*Aufhebung*” kavramıdır, diyalektik bölümünde ayrıntılı olarak açıklanmaya çalışılacaktır.

yaşama ilişkin bir şeyleri kavramaya çalıştığında, ortaya çıkan karşıtlıklarla başa çıkamaz. Bu anlamda farklılıkları bir araya getiren yeti akıldır. Kant'ın anlama yetisi ve akıl belirlenimlerinde Hegel'in eleştirileri açısından en önemli noktanın akla ilişkin olduğunu söylemek mümkündür. Hegel'in burada karşı durduğu şey aklın alanının daraltılmasıdır. Anlama yetisi düşünürleri diye nitelediği öncüllerinden farklı olarak o, aklın sentez yeteneğinin görmezden gelinemeyeceğini vurgular. Akla ilişkin bir başka önemli husus ise Kant'ın aksine Hegel'in akıl sözcüğü ile insan aklını kastetmemesidir. Hegel'in akli “varlığın bütününe ussal kılan mutlak akıl ya da ide³ olarak düşündüğü açıktır”. (Türkyılmaz, 2015, s.85)

Hegel, “idea”nın Kant tarafından saygınlığına kavuşturulduğunu düşünse de onun idea kavrayışını da sorunlu bulur. Kant için kavram saf ve empirik olarak ikiye ayrılmaktaydı. Anlama yetisinin bu saf kavramları deneyimden bağımsız olanlardı. İşte Kant'a göre idea bu saf kavramlardan oluşan, deneyimden bağımsız, sadece anlama yetisine dayanan ve olanaklı deneyin sınırını aşan kavramlardır. (Kant, 2003, s.314) Hegel ise ideayı şu şekilde açıklar; “Düşünmenin ürünü düşüncedir; bununla birlikte, düşünce henüz formeldir; biraz daha tanımlanırsa kavram olur ve en nihayetinde kendinde ve kendi için⁴ belirlenmiş, bütünlüğü içindeki düşünce de ideadır. O halde yalnızca ve yalnızca idea gerçekliktir.” (Hegel, 2018, s.39) Hegel Kant'ın aslında ideayı soyut anlama yetisi belirlenimlerinden ya da salt duyuşsal tasarımlardan ayırarak tamamen aklın alanına dahil ettiğini düşünür. Ama yine de Kant'ın idea açısından da olumsuzda durup kaldığını vurgular. (Hegel, 2014a, s.119) Zira Kant kavram ve nesnelliğin mutlak birliği anlamına gelen uygun bir idea anlayışından uzaktır.

Hegel'in Kant epistemolojisi eleştirilerinin doğru bir okumasının tam da Hegel'in bir bütünlük gösteren felsefi sisteminin temel taşlarını görmemizi sağladığı yorumu

³ İde özgürlük ve bilince sahip olan akıl anlamında kullanılmaktadır.

⁴ “*Kendinde varlık*, varoluşa geçmek için birliğinden henüz çıkmamış olan bir olabilirliktir. *Kendisi için* olunca, tikel ve ayrı bir varoluş olarak gerçekleşir; *kendinde ve kendisi-için* olduğunda, yeniden edindiği birliği içinde, bütün belirlenimlerini kapsayan bir ‘somut tümel’ olarak tam anlamıyla gelişmiş demektir”. (Hilav, 2020, s.118)

yapılabilir. Hegel'in sistemine özgünlüğünü veren ve Kant epistemolojisiyle arasına ciddi bir ayırım koyan en önemli noktalardan birinin de tarihsellik düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür. Tarihsellik fikri Hegel sistemine öylesine sinmiştir ki onun bilgi, akıl hatta felsefenin neliğine ilişkin düşünceleri bu fikirden bağımsız okunamaz. Söz konusu bilgi kavrayışı olduğunda Kant, insan zihninin kavramları olarak gördüğü kategorilere dayalı “apriori, *apodeiktik* bilgi formunu” tercih ederken “Hegel, toplumsal ve tarihsel bir alanın içinde ortaya çıkan ve buna bağımlı olan [yaşamsal⁵] bir bilgi kavrayışını tercih eder”. Bu yüzden Hegelci anlamda “bilgi hiç bir kurucu ya da Arşimed noktasına dayanmayan tarihsel bir süreç” olarak betimlenir. (Rockmore, 2008, s.116) Bu anlamda felsefe tarihsel olandan bağımsız olamaz. Zira Hegel için felsefe geleceğe ve olması gerekene dair bir şey söylemez, olan bitenin ne olduğunu açıklar.

Hegel, felsefenin Almanya'da bir yer edinmeye başladığından beri hiç bir zaman bu denli kötü görünmediğini bildirerek “felsefeyi oyalayıp durduğu ıssızlıktan çekip çıkarmak [için] çağımızın yüksek tininin bizi çağırdığını umabiliriz” (Hegel, 2018, s.16) der. Onun sistemi için merkezi bir öneme sahip olan tin kavramı ile Hegel felsefesinin izini sürmeye devam etmek uygun olacaktır.

1.1.1.Hegel'in Tin Anlayışı

Hegel felsefesinin önemli kavramlarından olan tin (*Geist*) sözcüğünün Almanca'da birbiriyle ilişkili iki ayrı anlamı olduğu bilinir. Sözcük daha yaygın olarak zihin anlamına karşılık gelerek kullanılsa da “çağın ruhu” (*Zeitgeist*) derkenki kullanımında olduğu gibi “ruh” sözcüğüyle de karşılanmaktadır. Hegel yorumcuları, “Hegel'in sözcüğü bazı bağlamlarda ‘zihin’ anlamıyla kullanırken, başka bağlamlarda ‘ruh’ anlamıyla kullandığını başka bazı bağlamlarda ise kullanımının her iki anlamdan da öğeler taşıdığını” vurgulamaktadırlar. (Singer, 2021, s.42) Tin sözcüğünün Hegel terminolojisinde tek bir karşılığını vermenin ya da tanımını yapmanın olanaklı olmaması, Hegel'in tini bir özne olarak düşünmesinden ileri gelir. Zira “dünyanın çeşitli yanları ve

⁵ Çeviride geçen “deneysel” sözcüğü yerine “yaşamsal” kelimesi tercih edilmiştir.

görünüşleri bu öznenin yüklemeleridir”. (Hilav, 2020, s.106) Bu yüzden farklı biçimlere bürünen tinin bağlamına göre farklı sözcüklerle karşılanması söz konusudur.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde oluş sürecinde olan tinin “usul usul yeni şekline doğru” olgunlaştığını ifade eder. (2015, s.12) Onun geçtiği uğrakları ele alan Hegel tinin, ilkin bir gizilgüç halinde, kendi başına olduğunu belirtir. Tini bu aşamada yeni doğmuş bir bebeğe benzeterek onun “eksiksiz bir edimsellikten yoksun” olduğunu dile getirir. (Hegel, 2015, s.13) Tinin edimselliğe geçişi yani ilk gerçekleşmesi ise doğada olmaktadır. Tin burada kendi başıncılığından kopmuş, başka bir şeye dönüşmüş ve kendisine yabancılaşmıştır. Bu aşamada bir olumsuzluk, bir çelişki söz konusudur. Hegel tinin olumsuzda kalamayacağını, yeni bir aşamaya geçeceğini vurgular. Üçüncü aşamada tin kültür ve tarih dünyasında kendini yeniden bulur. Hegel, “maddenin tözü nasıl ki yer kaplama ise, tinin neliğini yapan tözün de özgürlük olduğunu” söyler. Tinin diğer bütün özellikleri onun özgürlüğü için bir araçtır başka bir ifadeyle tinin diğer özellikleri yalnızca onun özgürlüğü yoluyla oluşur. Bu anlamda “özgürlük tinin biricik doğrusudur.” (Hegel, 2006, s.167) Burada maddenin tözünü kendi dışında bulmasının zıddı bir durum söz konusudur. Tin kendinde olandır bu da Hegel terminolojisinde tam olarak özgürlüğe karşılık gelmektedir. Zira Hegel bunu “bağımlı isem, bir başka şeyle ilişkiliyimdir, ben değilimdir; ancak bizzat kendimde isem özgürümdür” diye belirtir. (2006, s.168) Burada tinin özgürlüğü kendisi hakkında geliştirdiği bilinçtir. Doğada tinin kendisine yabancılaştığı çelişki durumunu ortadan kaldıran ve onun kendini yeniden bulmasını sağlayan işte bu bilinç ve özgürlüktür. Hegel doğada bir zorunluluk olarak işleyen tinin, özgürlüğün alanında kendini bulduğunu düşünmektedir. Kendini bulan tin, aynı zamanda düşünenidir. Hegel onu “varolan bir şeyin düşünmesi”, “var olduğunu ve nasıl var olduğunu düşünmesi” olarak betimler. (2003, s.59) Böylelikle burada bir doğa varlığı olarak insandan değil bir bilinç varlığı olarak düşünen insandan söz edebilmekteyizdir. Fakat söz konusu tekil bir insan olduğundan burada henüz bilincin mutlak anlamda bir gelişimi söz konusu değildir. İnsan “başkaları ile bir arada yaşadığı için, bu başkaları ile etkileşimi içinde ne ise o” olmaktadır. Bu yüzden de “tin kendi bilincine tek insanda değil, tüm insanların ortaklaşa oluşturdukları şeylerde yani devlette, sanatta, dinde” erişmektedir. (Özlem, 2001, s.117) Ancak tin, tam anlamıyla bilince mutlak tinde ulaşır ve bu basamağın öğeleri sanat, din ve felsefedir.

Hegel *Fenomenoloji*'de bilinci, en az gelişmiş bilgi formlarından gerçekliği tam anlamıyla kavrayan ve nihayetinde mutlak bilgiye erişen bilinç biçimi aşamasına kadar teker teker ele alıp inceler. Bilinç, özbilinç ve akıl olarak bu üç aşama bilincin tarihini oluşturur. İlk aşamada bilinç “saf bir genellik durumundadır” ve “kendisinin varolduğundan başka hiçbir şey ileri süremez”. İkinci aşamada “saf farklılaşma” ortaya çıkar ve bilincin kendine dönmesi söz konusudur. İlk aşamada bilinç kendinde bilinçken ikinci aşamada kendi için bilinç haline gelmiştir. (Hilav, 2020, s.102-103) Hatırlamak da yarar var ki: “diğer şeylerle ilişkisinden ayrı olarak, kendi başına bir şey” demek olan “kendinde” (*an sich*) Hegel için “aynı zamanda potansiyel olan, gelişmemiş ve olgunlaşmamış bir şey anlamına da gelir”. “Kendi için” (*für sich*) ise özbilinçli bir şey anlamının yanında, “aynı zamanda belirli bir erek için eyleyen, organize olan ve gelişen bir şey”dir. (Beiser, 2019, s.117) Üçüncü aşamada ise bilinç kendinde ve kendi için'dir ve bu yüzden hem genellik olarak bilinci hem de kendi özüne dönmüş olan bilinci içinde taşır. Burada artık özne haline gelmiş bir bilinçtir söz konusu olan. Bu nedenle Hegel bilincin bu somut gerçeklik halinden tin olarak bahseder. Bilindiği gibi Hegel'in tarihi zorunluluk olarak okumasının nedeni de bilincin gelişimiyle ilişkilidir. Bu anlamda aynı zamanda özgürlük bilincinin gelişimi olan tarih, tinin gelişimidir. Zira Hegelci anlamda tin asla dingin kalmaz, daima ilerleyen devinimi kavramıştır. (Hegel, 2015, s.12)

1.1.2.Diyalektik

Hegel'in sistemini anlatmaya çalıştığımız bu bölümde şimdiye dek diyalektik terimini kullanmamış olsak da aslında anlatılan her şey diyalektik bir işleyişe dayanmaktadır. Yalın bir düşünme aracı olarak diyalektik, Hegel felsefesinin adeta tüm aşamalarına sinmekle kalmamış, onun elinden dünyayı yorumlama aracı haline dönüşmüştür. “Bir durumun ya da eylemin aşırısının nasıl karşıtına döndüğünü anımsamak” olan diyalektik, politik yaşamda anarşi ve despotizm uçlarının birbirini doğurduğu ya da aşırı üzüntü ve sevincin birbirine geçtiği anlarda kendini ele verir. (Hegel, 2014a, s.170) Zira Hegel diyalektiği felsefenin sınırlarında betimlemeyip, “tüm yaşamın ve edimsellikteki tüm etkinliğin ilkesi” olarak görür. (2014a, s.168) Singer'ın sözleriyle:

Düşüncemizin kategorilerinde, bilincin gelişiminde ve tarihin ilerleyişinde, istikrarlı görünende çözülmeye yol açan karşıt ögeler bulunur. Bu karşıt ögeler, bu çözülmüşten yeni bir şeyin ortaya çıkmasına yol açar ve bu yeni şey önceki karşıt ögeleri bağdaştırır. Fakat bu yeni şey de kendi içsel gerilimlerini geliştirir. Bu, zorunlu bir süreçtir; çünkü ne düşünce ne de bilinç yeterli bir biçimde varoluşa gelir. Düşünce ve bilinç yeterliliğe ancak diyalektik gelişim süreciyle erişebilir. Hegel'e göre, diyalektik, bir yorumlama yöntemi olarak iş görür çünkü dünya diyalektik olarak işlemektedir. (Singer, 2021, s.66)

Doğaldır ki Hegel felsefesinde diyalektiğin işleyişini görebileceğimiz çok fazla örnek bulunur ancak onun için adeta başlangıç noktası olan, *Mantık Bilimi*'nin ilk bölümünü oluşturan “varlık” ideal bir seçim olabilir⁶. Hegel için varlık “belirlenimsiz, yalın, dolaysız” dır. (2014a, s.176) Bu en belirsiz, en içeriksiz olan varlık, aslında boştur ve bu yüzden yokluktur. Zira yokluk da varlık gibi belirlenimsizliktir. Dolayısıyla bu ikisinin ayrımı yalnızca varsayılan bir ayrım, “bütünüyle soyut bir ayrımdır ki aynı zamanda bir ayrım değildir”. (2014a, s.181) Hegel'in ifade ettiği gibi:

Salt varlıkta durup kalınamayacağı hiç kuşkusuz bütünüyle doğrudur; ama bilincimizin daha öte içeriğini sanki varlığın yanında ve dışında bulunuyormuş gibi ya da ayrıca o da varmış gibi görmek düşüncesizlik olacaktır. Buna karşı gerçek ilişki şudur: varlık olarak varlık değişmez bir en son değildir, tersine [diyalektik] olarak karşıtına döner ki, benzer olarak dolaysızca alındığında, yokluktur. (Hegel, 2014a, s.179)

Bu anlamda varlık ve yokluk boş soyutlamalardır, varlıkta yokluğu ve yoklukta varlığı bulmaktayızdır. Hegel onların bir olduğunu söylemenin, bütünüyle farklı olduklarını söylemek kadar doğru olduğunu vurgular. (2014a, s.182) Ancak burada kalınamaz, açıktır ki “varlığı yokluk olmaktan çıkaracak bir şey gereklidir”. (Özlem, 2001, s.116) Zira Hegel “felsefenin kuşkuculuğun aksine diyalektiğin salt olumsuz sonucunda” durup kalmayacağını belirtir. (2014a, s.81) Nihayetinde bu iki belirlenim ayrılmaksızın bir tasarımda bulunur. Bu tasarım varlık ile yokluğun birliğini ifade eden “oluş” tasarımıdır. (Hegel, 2014a, s.184) Böylelikle Hegel için “oluş” ilk somut düşünce ve dolayısıyla ilk kavramdır. (2014a, s.186)

⁶ Singer, Hegel'in yalın bir varlık kavramı ile işe başlamasının diyalektik sürecin nasıl bir zorunlulukla işleyerek başka kavramlara ilerlediğini gösterme isteğinden kaynaklandığı düşünür. (2021, s.67)

Diyalektiğin kendindenliği ve zorunlu olarak gerçekleşmesi vurgulanılması gereken önemli özelliklerindedir. Burada gerçekleşen, iki karşıt unsurun birinin diğerini ortadan kaldırması ya da yokluğa göndermesi değildir. Söz konusu olan “yapay ve ilgisiz bir sentez” de değildir. (Kervegan, 2011, s.22) Karşıtlığın iki ögesinden birinin diğerini muhafaza etmesi, taşınması, aynı zamanda da onu aşması, başka bir deyişle; onu kapsayarak aşması (*Aufhebung*) durumu söz konusudur. Burada unsurların kendi sınırlarını aşıp başka bir şeye dönüştükleri anlatılmak istenir. Hegel’in ünlü tomurcuk örneğinde bu durumu daha somut görebilmekteyiz. (2015, s.9) Şöyle ki tomurcuk kendini çiçek olarak ortadan kaldırmaktadır, bu ilk olumsuzlama (*negation*) uğrağıdır. Meyve ile çiçek arasında bir olumsuzlama uğrağı daha söz konusudur. Ancak çiçekten başka bir şey olan meyve, çiçeğe “karşı olumsuz bir ilişki göstermişse de”, hem tomurcuğu hem de çiçeği içinde taşımaktadır. (Hilav, 2020, s.167) Böylece tomurcuğun en nihayetinde meyveye dönüşmesi onun olumsuzda kalmadığını, olumluya dönüştüğünü gösterir. Hegel bu biçimlerin birbirlerinden ayrı olduklarını ve birbirlerinin yerlerini aldıklarını belirtir. Ancak yine de akışkan doğaları onları organik bir birliğin anları (*Moment*) yapmaktadır. Söz konusu birlik çatışma barındırmadığı gibi her bir biçim diğeri kadar zorunludur. Hegel’e göre bu eşit zorunluluk bütünü yaşamını oluşturmaktadır. (2015, s.10) Hegel bütün olup bitenlerin böyle olduğunu düşünmektedir. Zira diyalektik varlığın ve düşünmenin ilkesidir.

1.1.3. Hegel İçin Felsefenin Anlamı

Hegel felsefe tarihinin gerçek başlangıcı olarak Eleacı⁷ düşünceyi işaret eder. Bu başlangıcı özellikle “yalnızca varlık vardır, ve yokluk yoktur” diyerek mutlakı varlık olarak kavrayan Parmenides’te gördüğümüzü vurgular. Hegel bunun gerekçesini ise şu sözlerle diler getirir: “felsefe genel olarak düşünerek bilmedir ve ilk kez buradadır ki arı düşünce sıkı sıkıya yakalanmış ve kendi kendisi için nesnel olmuştur”. (2014a, s.179)

⁷ Hegel bu düşünce okulunu aynı zamanda mantığın da başlangıcı olarak işaret eder. (2014a, s.179)

Hegel insanın yalnız duyuşsal anlamda görünür olanla doyum bulamayacağını düşünür. Örneğın yıldızları bugün burada yarın orada görmek insan için güvenilir bir durum oluşturur ve onun bir düzene ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacın derin düşünme (*nachdenken*) ile giderildiğı fikri benimsenir. Öyle ki insan gördüğü şeyler üzerine düşünerek onların yasalarını öğrenmiş, adeta tikeli yöneteni aramıştır. (Hegel, 2014a, s.77) Bu noktada felsefenin işi ise “insanların düşünce açısından tüm çağlar boyunca geçerli saydıklarını belirttik olarak bilince getirmekten oluşur”. (2014a, s.79) Bu yüzden Hegel’de felsefenin yeni bir şey öne sürmediğı fikri hakimdir. *Hukuk Felsefesi*’nde felsefeyi Minerva’nın baykuşuna benzetmesinin de buna ilişkin olduğunu söylemek mümkündür. Zira felsefe olgudan sonra gelir tıpkı Minerva’nın baykuşunun “ancak gün batarken uçmaya” başlaması gibi. (Hegel, 2004, s.31)

Hegel, felsefeyi hakikatin, “ama tüm içeriğı bağlayan ve belirleyen düşünme ilişkilerinin doğasının ve değerinin bilinci ile araştırılması” (2014a, s.15) olarak tanımlar. Ereğı ya da nesnesi hakikat olan felsefe bilimseldir; bu nedenle de sistemli olması gerekmektedir. Hegel’e göre sistemsiz felsefe ancak “öznel bir kafa yapısını anlatabilir ve içeriğine göre olumsuzdur”. (2014a, s.59) Oysa Hegelci anlamda düşünce nesnel olanın gerçekliğıdir dolayısıyla her felsefe zorunlu olmuştur. Bu anlamda hiç bir felsefe çürütölmüş değildir ve tüm eski felsefenin şimdikine temel olduğı düşüncesi hakimdir. (Hegel, 2003, s.144) Rockmore’un sözleriyle:

Hegel felsefe tarihini hakikat hakkında sürdürölen uzun bir diyalog olarak anlar. Hegel için geçmiş felsefi görüşleri basitçe reddetmek veyahut sanki daha önce hiç kimse yazmamış gibi başlangıçtan tekrar başlamak söz konusu değildir. Onun amacı daha ziyade olumlu olan her şeyi, her kavramsal ilerlemeyi içine alan yeni bir sistem, yeni bir felsefe (...) inşa etmektir. (Rockmore, 2019, s.22)

Hegel her felsefenin kendi çağına ait olduğunu düşünmektedir. (2018, s.60) Çağının tinini konu edinen “felsefenin işi şu andakilerleedir”, somut olarak şu anda bulunan şeylerleedir. (Hegel, 2003, s.184) Bu yüzden Hegel kendi amacınının da felsefeyi “bilme sevgisi adını bir yana bırakarak edimsel bilme olabileceğı hedefe yaklaştırmaya katkıda bulunmak” olduğunu dile getirir. (2015, s.10) Ayrıca burada felsefenin zamanınının dışındaki

gerçekliği kavramasının mümkün olmadığı fikri hakimdir. Zira Hegel için felsefe, “kendi zamanını düşüncede” kavramaktan öte bir şey değildir. (2004, s.30)

1.2. HEGEL’İN PLATON YORUMU

1.2.1. Platoncu İdea

Hegel Platon’dan, “nihai gerçekliğin [Realität] bilinçte yattığı yönündeki Sokrates’in büyük ilkesini, hakikati içinde kavramış olan” öğrencisidir diye söz etmektedir. (2019, s.9) Zira Platon’a göre tüm gerçeklik düşüncededir. Hegel Platoncu kavrayışın aynı zamanda realiteyi de mutlak bir birlik içinde kucaklamış olduğuna inanır. Sokrates “kendinde ve kendi için varolan düşünceyi kavramıştır”, oysa Platon bu dar bakış açısını aşarak Sokrates’in özbilinçli düşünce anlayışının yalnız soyut kazancını bilimin alanına taşımıştır. Hegel için düşünsel ve duyuüstü dünyaya başvurarak “bilinci tin krallığına yükseltmesi” Platon’un felsefesinin özgün yanıdır. (Hegel, 2019, s.9) Burada, düşünceye ait olan tinsel ögenin bilince getirilmesi ve aynı şekilde bilincin de tinin dünyasında kendine yer bulması söz konusudur. Hegel, Platon’un düşüncenin evrenselliğini yakaladığına inanır:

Düşüncede ve [anlama yetisinde]⁸ bir şeye sahip olmak ile buna yürekte ve duyguda, yani en iç öznelliğimizde, bu “ben” de sahip olmak bambaşka şeylerdir; ve içeriğin yürekte olduğu zaman ilk kez gerçek yerinde olduğunu söyleriz, çünkü o zaman bizim bireyselliğimizle tamamen özdeştir. Hata ise bir içeriğin duyguda olduğu için gerçek olduğunu söylemede yatar. İçeriğin bir tek düşünceyle doldurulduğunu ileri süren Platon’un öğretisinin öneminin sebebi işte budur; çünkü yalnızca düşüncenin etkinliğiyle kavranabilen şey evrenseldir. (Hegel, 2019, s.45)

Hegel, Platon’un söz konusu evrensel içeriği idea diye tanımladığını belirtir. *Devlet*⁹ diyalogundan “güzelin kendisini kavramak” ile ilgili kısımlara gönderme yaparak burada ilk elden, düşünce aracılığıyla kavrandığı şekliyle tür (*eidōs*) olan, Platon’un idea’sının

⁸*Verstand*’ın karşılığı olarak çeviride geçen “anlak” sözcüğü yerine metnin bütünlüğünü korumak adına “anlama yetisi” tercih edilmiştir. Hegel’in kavramı Platon’daki “*dianoia*”ya karşılık kullandığını belirtelim.

⁹ Platon. (2006). *Devlet*. (Işık Soner, Çev.). Ankara: Kaynak.

ne olduğunu görebileceğimizi vurgular. Açıktır ki idea bizim evrensel olarak adlandırdığımız şeye karşılık gelmektedir. Bununla birlikte vurgulanmalıdır ki söz konusu olan biçimsel bir evrensel değil “kendinde ve kendi için varolan olarak, realite olarak, biricik gerçek olarak görülen” evrenseldir. (2019, s.31) Hegel’e göre ideanın bu belirlenimi Platon’a değerini veren şeydir, onun sözleriyle:

Platon’un gerçek spekülâtif büyüklüğü ve felsefe tarihinde, dolayısıyla dünya tarihinde çığır açmasını sağlayan şey, idea’nın daha tam belirleniminde yatar; bilgideki bu genişleme, yüzyıllarca sonra, evrensel tarihte meydana gelen mayalanmadaki ve insan zihninin geçirdiği dönüşümdeki temel ögeyi oluşturmuş olan bir genişlemedir. (Hegel, 2019, s.51)

Hegel’in Platon’un idea kavrayışı üzerinde vurguladığı bir diğer nokta ise Sofistlerin iddiasının aksi yönündedir. İdeanın insana yabancı olup ona ancak dışardan ulaşabilen şeyler olduğu yönündeki bu iddiayı Hegel doğru bulmaz. Aksine Hegel, Platon felsefesinde ideaların anımsanmasının, ideaların örtük olarak insanda (*im Menschen*) olmalarına karşılık geldiğini ifade eder. (2014a, s.154)

Hegel, spekülâtif felsefenin ideasını Platon’dan öğrenmek üzere ona geri dönmekte hiç sıkıntı olmadığını düşünmekle birlikte felsefi olarak ona ebedi bir bakışla bakılamayacağını vurgular. Tarihi, aklın geliştiği bir süreç olarak gören Hegel’in ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bir anlamda bu tavrın Hegel’in felsefe tarihine bakışında da hissedildiği yorumu yapılabilir. Hegel daha derin bir kavrayışa sahip zihinlere önceki bir felsefenin doyum veremeyeceğini sıklıkla vurgular. Bu yüzden kendi çağı için düşünerek bugün kimsenin Platoncu olamayacağını ifade eder. Zira bu Hegel nazarında “genç birinin tekrar ergen olmak istemesi kadar ahmakça”dır. (2019, s.61)

[Eserleri] incelerken öncelikle felsefe konusunda onlarda neyi arayıp bulmak istediğimizden ve öte yandan, çağı itibarıyla Platon’un bakış açısının bize neyi asla sağlayamayacağından emin olmamız gerekir, o nedenle, bizi felsefeye yaklaştıran arzumuzun hiç tatmin edilmeden kalması gibi bir durum söz konusu olabilir; bununla birlikte, bu tür sonuçların nihai olarak görülmesinden önce tümüyle tatminsiz kalmamız daha iyidir. Platon’un bakış açısı açıkça tanımlanmıştır ve zorunludur, ama orada durup kalmamız veya ona geri dönmemiz

imkansızdır; çünkü akıl şimdi daha yüksek taleplerde bulunmaktadır. (...) Platon'un üzerinde durmalıyız, (...) [onun] zorunlu bir yeri ve önemi vardır, ama bunlar çağımızın felsefesi değildir. (Hegel, 2019, s.15)

1.2.2. Platon'un Diyalektiği

Diyalektiğin felsefede yeni bir şey olmadığını belirten Hegel onu bulan düşünürün Platon olduğu iddiasına gönderme yaparak, “diyalektiğe bilimsel olarak özgür ve böylece aynı zamanda nesnel bir biçimi ilk kez Platon felsefesinin vermiş olması ölçüsünde bu hiç kuşkusuz doğrudur” der. Aslında Hegel, Sokrates'te diyalektik ögenin varlığını yadsımaz ama onun felsefesinin genel karakteri ile uyumlu olarak, diyalektik ögenin de baskın bir öznellik ve ironi taşıdığını düşünmektedir. Bu anlamda Sokrates diyalektiği, önce sıradan bilince ve sonra özellikle Sofistlere karşı yöneltmiştir. Buna karşın Platon “daha kesin bilimsel diyaloglarında diyalektik irdeleme yoluyla genel olarak tüm katı [anlama yetisi] belirlenimlerinin sonluluğunu” göstermiştir. Dolayısıyla Hegel Platon'un Sokrates'e nazaran diyalektiği çok daha “güçlü bir yolda” ele aldığını düşünür ve bu düşüncüyü *Parmenides* diyalogundaki diyalektik akla işaret ederek örneklendirir. Öyle ki bu diyalogunda Platon “birden çok türetir ve gene de çokun nasıl yalnızca kendini bir olarak belirleyen bir doğada olduğunu gösterir”. (Hegel, 2014a, s.169)

Önceki bölümlerde belirtildiği gibi Hegelci anlamda diyalektik, kavramların zorunlu hareketini, bu kavramları hiçlikte çözmeksizin ortaya koymaktı ve karşıt kavramların birliği tam da evrenselin kendisi idi. Hegel bu anlamda gerçek diyalektiği Platon'da bulamayacağımızı düşünmektedir. Şüphesiz Platon'da diyalektik mevcuttur ancak diyalektiğin doğasına ilişkin tam bir bilinç gelişmemiştir. Zira onda “kavramlar içinde tanınan mutlak varoluşu ve bu kavramların hareketinin temsilini bulmaktayız”. Bu yüzden Hegel, evrenselin sıradan tasarımlardan geliştirilerek sergilendiği Platoncu diyalektiğin bilgiyi kolaylaştırmadığını hatta daha da zorlaştırdığını belirtir. (2019, s.48)

Hegel Platon'da diyalektiğin üç kısmı olduğundan söz eder. İlk kısım, insanın “sonlu tasarımlarını karışıklığa sürükleyip çözmek”ten ibarettir. Bu kısımda tikelin olumsuzlanması yoluyla gerçekte olduğu şey olmadığı kanıtlanır. (Hegel, 2019, s.49)

Açıktır ki burada diyalektik sonuç bakımından olumsuzda kalmaktadır. Diyalektiğin ikinci kısmı, Hegel'in Sokratesçi tavrın özü olarak gördüğü, “insanlardaki evrenselin bilince getirilmesini amaç edinir”. Özetle diyalektiğin bu iki kısmı “tikelin çözülüşüne ve böylece evrenselin üretilmesine” yönelir. Hegel bu iki kısmın gerçek anlamıyla diyalektik olmadığını kimi Sofistlerin de sahip olduğu bir diyalektik olduğunu düşünür. (2019, s.50) Hegel diyalektiğin üçüncü kısmında Platon'un amacının evrenselin daha tam bir belirlenimine ulaşmak olduğunu belirtir. Bu belirlenim düşüncede yer alan diyalektik hareketin evrensel ile ilişkisi üzerinedir. Bu hareket aracılığıyla idea kendinde sonlunun karşıtını barındıran düşüncelere gelmektedir. Böylece bu aşamada kendini belirleyen, belirli bir idea söz konusudur. Hegel bu belirli ideanın farklılıkların birliği olduğunu ifade eder. Aynı zamanda evrensel de kendi içinde çelişkileri çözmüş olarak belirlenir “dolayısıyla da kendinde somuttur”. Açıktır ki burada diyalektik Hegelci anlamına yakın bir hal almıştır. Hegel Platoncu diyalektiğin bu kısmını diğerlerine nazaran “daha yüksek diyalektik” olarak nitelendirir. Zira o, spekülative yapısından dolayı olumsuz bir sonuçla son bulmaz “çünkü kendilerini ortadan kaldırmış olan karşıtların birliğini gösterir”. Bu anlamda Platon'la başlayan spekülative diyalektik Hegel tarafından onun felsefesinin en ilgi çekici ve en zor kısmı olarak nitelendirilir. (2019, s.51)

Hegel diyalektiğin ilk izlerine rastlamak adına Platon'dan övgüyle söz etse de sıklıkla onun diyalektiğini her açıdan tam gibi değerlendirmemek gerektiğini vurgular. (2019, s.56) Nitekim Platon'un tarzı biçimsel olarak saflıktan uzak olduğundan “diyalektiği halen genellikle salt uslamlayıcıdır ve tekil bakış açılarından yola çıkıp genellikle sonuçsuz kalır”. (Hegel, 2019, s.51)

1.2.3. Platon'un Sunuş Tarzı

Hegel ondan bize kalan eserlerin, geçmiş çağların bizim için sakladığı “en güzel hediyelerden” olduğunu belirtse de bu eserlerde Platon felsefesinin sistematik bir formda sunulmadığını düşünmektedir. Bu yüzden Platon'un eserlerinin karakteri bu felsefeyi kavramaya engel olan, ilk güçlüğü oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Platon'un sözlü söylevleri “İyi Hakkında” (*Peri Tagathou*) başlığı altında kaydedilmiştir fakat ne yazık

ki bunlar günümüze ulaşmamıştır. Hegel daha sistematik bir formda oldukları için bu söylemlere gönderme yaparak eğer elimizde olsalardı, “onun felsefesini daha yalın bir şekilde önümüzde bulurduk” demektedir. (2019, s.15-16) Ancak Hegel sahip olduğumuz Platon diyaloglarının formunun onun felsefesine dair belli bir fikir derlemeyi daha da güçleştirdiğini düşünür. Açıktır ki karşımızda bir öğretici konumunda Platon yoktur ve eserlerinde farklı karakterlerin fikirlerini dile getirdiği diyalog formunu kullanır. Bu form fazlasıyla heterojen öğeler içermekte olduğundan Platon’un eserlerinde çok yönlülük hakimdir. Hegel’e göre Platon’un felsefesinin formu yani diyalog, güzelliği ile oldukça çekici olsa da, onun felsefenin sunulması için “en eksiksiz form” olduğunu asla düşünmemeliyizdir. Platon’a özgü olan bu forma “doğal ve büyüleyici” olmasından kaynaklı “bir sanat eseri olarak şüphesiz çok saygı duyulmaktadır” ancak bunun felsefe için eksiksiz bir form olduğu iddia edilemez. (Hegel, 2019, s.19) Ayrıca Hegel diyaloglar ilk bakışta argüman sunmak için en uygun form gibi görünse de keyfi bir şekilde yürütülüyor gibi görünme dezavantajını taşıdığından “geriye sonunda hep mesele farklı bir şekilde sonuçlandırılabilirmiş gibi bir his” kaldığını ifade eder. (2019, s.21) Dolayısıyla Hegel Platon’da “mutlak varlığın irdelenişindeki gerçek felsefe” ile “özel sunuş tarzı”nın birbirine karıştığını düşünür. (2019, s.16) Bu yüzden Platon’un kendi düşüncelerini sunduğu form ile onun gerçek felsefesini, birbirinden ayrı tutmamız gerektiği konusunda uyarır.

Hegel Platon’u kendi yazdıklarından hareketle kavramanın bu felsefenin kendisinden ötürü değil de dışarıdan gelen kimi güçlüklerinin de olduğunu belirtir. Bu, Platon’un farklı dönemlerde farklı şekillerde anlaşılması olmasına ilişkindir. Bunun nedeni, Modern Çağ’da tinsel olanı kavrayamayanların, kendi kavramlarını Platon’a yüklemeleri ve daha da önemlisi gerçekte felsefenin dışında olan sunuş tarzına ilişkin şeyleri Platon felsefesinin en önemli unsuru olarak göstermeleridir. Burada Hegel, Platon felsefesini anlamayı güçleştiren şeyin “felsefe bilmezlik” olduğunu vurgular. O, eserlerin formunun ve içeriğinin de ilgi çekici ve önemli olduğunu yadsımadığını belirtse de belirleyici olanın bu özellikler olmadığını düşünür. (2019, s.15)

Hegel, Platon felsefesini anlamayı güçleştiren dışsal nedenlerden birinin de dışrak ve içrek felsefe arasında yapılan ayırmda yattığının söylendiğini vurgular. Bu düşüncüyü açık kılmak için Tenneman'dan şu alıntıyı aktarır:

Platon iyi olduğunu düşündüğü keşiflerini sadece bir yere kadar bildirme ve bunu da sadece alabilecek yetenekte olduğuna inandığı kişilere bildirme gibi her düşünürün sahip olduğu bir hakkı kullanmıştır. Aristoteles de bir içrek ve dışrak felsefeye sahipti, ama şu farkla ki, onun durumunda ayırım salt biçimseldi, halbuki Platon'da bu aynı zamanda içerikle de ilgiliydi. (Hegel, 2019, s.17)

Hegel bu görüşün saçma olduğunu düşünür. Bu durum adeta filozofun “eşyalarını nasıl elinde tutuyorsa düşüncelerini de öyle elinde tutuyormuş gibi” görünmesine karşılık gelir. Oysa Hegelci anlamda felsefi idea tümüyle farklı bir biçimde belirlenir. Hegel idea için, “ona sahip olunmaz, o insana sahip olur” diyecektir. Bunun anlamı filozofların felsefi konular üzerine konuştuklarında zorunlu olarak fikirlerinin akışını takip etmeleridir. Bu yüzden filozoflar “bu fikirleri ceplerinde saklamazlar”. (Hegel, 2019, s.17) Dolayısıyla bu güçlük Hegel tarafından önemli görülmez.

Belirlenen diğer bir güçlük ise Platon'un diyaloglarında kendi adına konuşmayıp Sokrates ve başka bir çok karakteri konuşturması gerekçesiyle onun eklektik bir düşünür olduğu iddiasına ilişkindir. Hegel, bu eleştirileri şöyle betimler:

[Platon'un] salt Sokrates'in sistemini ve öğretisini tarihsel bir bakış açısından açıklamış olduğu, diyaloglarda çeşitli Sofistlerden pek çok şeyi uyarladığı ve alenen daha önceki bir tarihe ait birçok [felsefi ifadeyi¹⁰], özellikle de Pythagorasçıların, Herakleitosçuların ve Elealılarının [felsefi ifadelerini] geliştirdiği, hatta son durumda Eleacı irdeleme tarzını benimsediği antikler tarafından olduğu kadar modernler tarafından da sık sık söylenmiştir. Bundan dolayı da irdelemenin bütün içeriğinin bu felsefelere ait olduğu, Platon'a ise sadece içsel formun ait olduğu söylenmiştir. (Hegel, 2019, s.18)

Hegel bu eleştirileri bertaraf edecek açıklamalar yapmaktadır. İlk elden, Parmenides diyalogunda Elea felsefesini gördüğümüzü fakat bu öğretinin tasarlanışının Platon'a

¹⁰ Bu çalışmada kullanılan Türkçe çeviride teorem (*theorem*) sözcüğü ile karşılanan *Philosophem*'i burada ve metnin devamında “felsefi ifade” olarak Türkçeleştirmek uygun görülmüştür.

özgün olduğunu belirtir. (Hegel, 2019, s.59) Ayrıca Cicero'nun Sokratesçi diyaloglarını ele alarak burada karakterlerin çok daha kolay bir şekilde anlaşılmasına rağmen ilgi çekebilecek hiç bir şeyin olmadığını dile getirir. Aksine Platon'da durum bunun tersinedir ve güçlük sadece görünüştedir. Çünkü Hegel'e göre Platon'un "felsefesi diyaloglarında oldukça açık bir şekilde ifade edilmiş" ve onun diyalogları karakterlerin "kendi düşünme tarzlarına bağlı kaldığı konuşmaları gibi kurulmamıştır". (2019, s.18) Burada tam aksine ortaya çıkan fikir ayrılıklarının incelenip hakikat konusunda bir sonuca varılması söz konusudur. Sonucun olumsuz olduğu durumlarda ise bilgi süreci ortaya konmuş olur. Hegel bu yüzden diyaloglarda neyin Sokrates'e neyin Platon'a ait olduğu konusunun pek de öneminin kalmadığını vurgular. Ayrıca şimdi alıntılatacağımız Hegel'in sıklıkla tekrarladığı bir başka yorumu da eklektik eleştirilerine başlıbaşına bir yanıt olabilmektedir:

Felsefe en son özü itibarıyla bir ve aynı olduğu için, sonraki her filozof kendisinden önce gelen tüm felsefeleri kendi felsefesine katacaktır ve katmalıdır; özel olarak ona düşen şey bu felsefeleri daha öte geliştirmektir. Felsefe bir sanat eseri gibi ayrı bir şey değildir; kaldı ki bir sanat eserinde bile sanatçı başkalarından öğrendiği beceriyi pratiğe döker. (Hegel, 2019, s.18)

Hegel Platon diyaloglarını Ksenophon'un diyaloglarıyla da kıyaslar. Ksenophon diyaloglarında "kimi zaman kendisini ortaya atar, kimi zaman da esas amacını, anlattıklarıyla Sokrates'in yaşamını ve öğretim yöntemini savunmayı büsbütün unuttur", diye yorumlar. Buna karşılık, "Platon'da ise her şey tamamen nesnel ve estetikdir, iddialarını genellikle üçüncü ve dördüncü şahıslara bile atfederek tüm sorumluluğu kendisinden uzaklaştırma gibi büyük bir sanatı kullanır". (Hegel, 2019, s.20)

1.2.4. Aristoteles'e Nazaran Platon

Her ne kadar Hegel eski çağ düşünürlerinin bizlere zihinsel anlamda doygunluk veremeyeceğini söylerken sadece Platon'u kast etmemiş olsa da Aristoteles yorumlarının Platon'a kıyasla daha övgü dolu olduğu inkar edilemez. Çoğu düşünür tarafından bir

“fark” filozofu olarak nitelendirilen Hegel’in Platon yorumunu anlamak için Aristoteles yorumlarına da hakim olmak gerekli görünebilir. Zira Hegel Platon’un gerek ideanın belirlenimi gerekse sunum tarzındaki eksikleri açıklarken daima onu Aristoteles ile kıyaslamaktadır. Bu anlamda hem çok bilgili hem de “felsefi” olduğundan ona güvenebileceğimizi, üstelik bizzat Platon’la ilişkide olduğu için kimsenin Platon’u Aristoteles’ten daha iyi bilemeyeceğini vurgular. Çünkü bizlere kadar ulaşamayan Platon söylevlerine Aristoteles’in sahip olduğunu ve eserlerinde onlardan alıntılar¹¹ yaptığını belirtir. Bu yüzden Hegel hem genel olarak Antik Yunan felsefesini hem Platon’u anlamak için “en bereketli yetkemizin Aristoteles” olduğunu ifade eder. (2019, s.16)

Antik Yunan felsefesinin ilk dönemini Thales’ten Aristoteles’e kadar belirleyen Hegel bu ilk dönemin, felsefi düşüncenin başlangıcını göstermekte olduğunu ve kendi içinde bilginin bir bütünlüğü olarak gelişim ve tamamlanışa geçtiğini vurgular. Burada öncekilerin birliğinin ise Aristoteles’te gerçekleştiğini düşünür. Hegel “Platon’da da öncekilerin böyle bir birleşmesinin söz konusu” olduğunu ancak geliştirilmiş olmadığını belirtir. Bu anlamda Platon’un yalnızca ideayı temsil ettiği düşünülür. (Hegel, 2018, s.155) Aristoteles’in ise ideayı yadsıdığı yorumlarını eleştirerek onun felsefesinin ilkesinin edimsellik olarak idea olduğunu belirtir. (Hegel, 2014a, s.267) Bu anlamda Aristoteles’in idea belirlenimi Platon’a göre daha öteye geçmektedir. Şöyle ki; “somut, kendinde belirleyen düşünce, Platon’da henüz soyut ideadır, ama evrensellik formundadır; buna karşın Aristoteles’te idea kendini-belirleyen olarak veya etkililik ya da etkinlik belirleniminde kavranır”. (Hegel, 2018, s.158)

Hegel hakiki spekülasyonu bakımından Aristoteles’in Platon’dan daha gelişmiş ve açık olduğunu belirtir. Bunun nedeni karşıtların Aristoteles’te daha çok belirginlik kazanmasıdır. Hegel “onda, Platon’daki form güzelliğinin, ezgili konuşmanın” veya “cıvıl cıvıl olan diyalog tonunun” eksikliğini çeksek de Aristoteles’in “nesnenin spekülatif doğasına” daha fazla yaklaştığını vurgular. Zira Hegel Platon’da (*Timaios*’ta olduğu gibi) kesin bir sav olarak ifade edilen spekülatif idea’yı bulduğumuz yerde, “hem

¹¹ Burada “Felsefe Üzerine” veya “İdealar Üzerine” ya da “İyi Üzerine” isimleriyle yapılan alıntılar kast edilmektedir.

bir kavrayış hem de arılık eksikliği” görüldüğünü belirtir. Saf ögenin Platon’dan bu denli uzakken “Aristoteles’in ifade formu hem arılıyla hem de anlaşılabilirliğiyle dikkat çekmektedir.” (Hegel, 2019, s.119)

Hegel Platon’da mutlağın tanımının karşıtların birliğini içermekte olduğunu belirtir fakat bu birlik karşıtların ortadan kaldırılıp kendisine geri götürüldüğü olumsuz bir birliktir. Karşıt unsurların ortadan kaldırılması Platoncu anlamda ideaya denk gelmektedir ve burada karşıt unsurlardan biri birliğin ta kendisidir. Aristoteles ise bu olumsuzluğu doğrudan edimsellik olarak nitelemektedir. Başka bir ifadeyle Aristoteles birliği kaldırıp ayrımı ortaya koymaktadır. “O nedenle, Platon’da ana husus olumlayıcı ilke, yalnızca soyut bir şekilde kendiyile özdeş olan idea iken, Aristoteles’te ne değişim olarak ne de henüz hiçlik olarak, tersine farklılık veya belirlenim olarak olumsuzluk uğrağı işe dahil edilip belirgin kılınmaktadır.” (Hegel, 2019, s.124) Bu yüzden Hegel gerçek felsefenin özdeşlik sistemi demek olmadığını ifade ederek Aristoteles’in anladığı anlamda ilkesi etkinlik olan birliğin farklı olduğunda bile kendine özdeş olduğunu savunur. Bu anlamda özdeşliği ilke edinmemesi Aristoteles’in spekülative ideaya yükselmesini sağlamıştır. (Hegel, 2019, s.131)

Felsefi anlamda daha derin bir kavrayışa sahip olan Aristoteles’in Platon’u neden selefi olarak seçmediği Hegel nazarında açık görünmektedir. Ancak iki Antik Yunan düşünürü arasındaki farkı aralayan en önemli şeylerden biri onların sunuş tarzına ilişkindir. Felsefenin dışına atılması gereken öğelerden mitosunu incelediği bölümde Hegel, Platon’un mitos kullanımını eleştirirken Aristoteles’in mecaz kullanımına değinir. “Mecaz düşünceye hiçbir zaman tamamen uygun düşmez çünkü beraberinde daima daha fazlasını getirir” diye belirten Hegel Aristoteles’in “şuraya buraya mecazlar serpiştirdiği için yanlış” anlaşıldığını ifade eder. Hegel bunun üzerinde pek durmaz ve tekrar Platon’un düşüncüyü iletmek için uygun bir araç olmayan mitos kullanımını eleştirmeye devam eder. Bu eleştirileri yaparken Hegel düşüncesine destek olarak Aristoteles’in Metafizik’ten şu sözlerini alıntılar: “Felsefesi bir mit formuna bürünenleri ciddiye almaya değmez.” (2018, s.95) Platon’un felsefesi mitle bezenmiştir. Oysa Aristoteles’te hemen spekülative olanla karşılaşmış oluruz. (Hegel, 2019, s.121) Hegel “çağının genel kültürü gibi Platon’un

felsefi kültürü de henüz gerçekten bilimsel bir çalışma için olgunlaşmış değildi; idea daha çok taze ve yeniydi, sistematik bilimsel sunuş formuna ancak Aristoteles'te ulaşılabilmiştir” diye belirtir. (2019, s.22)

1.3. HEGEL' DE FELSEFE – MİTOS İLİŞKİSİ

1.3.1. Hegel'in Felsefe - Mitos ilişkisine Yorumu

Hegel “*Mitologya, Halk Dini ve Sanat*”¹² adlı metinde mitolojik¹³ eserlerin kendisini canlı gelenek içerisinde ürettiğini belirtir. Tıpkı halkın kendi bilincinin özgürleşmesiyle olgunlaşması gibi, aynı şekilde mitolojik sanat eserlerinin de sürekli biçimde gelişip, olgunlaşması söz konusudur. Biçimsel bir etkinlik olarak sanatçıya ait olsa da ortak mülkiyet olan bu eserlerde halk kendi özünü bulur ve onlar kuşaktan kuşağa geliştirilip aktarılır. Hegel böylelikle “her bir kuşak mutlak bilincin özgürlüğüne doğru ilerlemeye çalışır” der. (2008,s.251)

Hegel mitosların henüz gerçek anlamda düşünen aklın olmasa da nihayetinde aklın ürünleri olduklarını belirtir. Onların “ne kadar basit ve hatta ahmakça görünürse görünsün, hakiki sanat eserleri gibi, düşünceler, evrensel belirlenimler ve hakikat” içerdiklerini çünkü temellerinde aklın içgüdüsünün bulunduğunu ifade eder. (Hegel, 2018, s.90) Onlarda bir aklın bulunduğu şüphesiz kabul edilmesini gerektiğini belirten Hegel “mitolojiyi kavramak için bu özeldir” diye vurgular. (2018, s.91) Hegel bu yüzden mitolojinin “sanki felsefe tarihi içerisine çekilebilirmiş gibi” görüldüğünü dile getirir. (2018, s.90) İmgelemin bir ürünü olsa da mitolojinin esas kısmı, realiteyi nesnesi haline getirmektedir. Burada iş gören akılsa tek aracı duyuşsal tasarım olan imgeleyen akıldır. “Öyle ki, tanrılar burada kendilerini insan kılığında gösterirler”. (Hegel, 2018, s.90) Bu nedenle nelerin felsefe tarihinin dışında bırakılması gerektiğinin belirtilmesini önemli gören Hegel mitos gibi felsefenin içine çekilirmiş gibi görünen öğelerin varlığı konusunda uyarır:

¹² Hegel, G.W.F. (2008). “*Mitologya, Halk-tini ve Sanat*” (H.Hünler, Çev.). *Baykuş* (ss.251-252). Sayı 2.

¹³ Belirli bir din ya da kültürdeki mitosların bütününe karşılık olarak kullanılmaktadır.

İlki genel olarak bilimin bölgesi olarak değerlendirilen ve içinde [anlama yetisine] dayalı düşüncenin başlangıçlarının söz konusu olduğu şeydir. İkinci bölge mitoloji ve dine aittir; Felsefenin bunlarla olan ilişkisi genellikle hem Greklerin hem Hristiyanların döneminde hasmane bir ilişki gibi görünür. Üçüncüsü ise felsefe yapmanın ve [anlama yetisi] metafiziğinin bölgesidir. (Hegel, 2018, s.69)

Hegel felsefe ile tanışıklık kurabilmemiz için bu öğelerin felsefeden ayrılması ve saf dışı edilmesi gerektiği fikrini vurgular. Bu anlamda Hegel'in kaygısı felsefenin neliğine ilişkin daha spesifik açıklamalar yapabilmektir. Çünkü tarihte felsefe olmayan şeylere felsefe denilmesinin örnekleri bulunmaktadır. Hegel'in sözleriyle:

Kuşkusuz din ve onda kapsanan ve ona dair düşünceler, özellikle de bunlar mitoloji formunda olduğu zaman, içerikleri bakımından ve devlete, ödevlere, yasalara dair fikirleri olan bilimler de formları bakımından felsefeye öyle yakındır ki, felsefe biliminin tarihi kapsam bakımından tamamen belirsiz olma tehlikesi taşır. Felsefe tarihinin tüm bu fikirleri hesaba katması gerektiği düşünülebilir. Neye felsefe veya felsefe yapma denmemiştir ki? (Hegel, 2018, s.28)

Hegel aslında felsefe etkinliğinin bu şekillerde (din ve mitoloji) “hiç olmazsa mayalandırıcı etmen olarak bulunması” olgusunun doyum verici olduğunu düşünür. (2014a, s.28) Bu anlamda mitolojinin ideadan bir şey içerebildiğini ama aradaki bağın çok uzak olduğunu ve pek çok olumsal durumun işe dahil olduğunu ifade eder. Üstelik imgeleme dayalı olan şeyin “ideayı reel yönü içinde ifade edemediğinden kavramın duyusal formlar içinde tasarlanması daima belli bir uyumsuzluk” taşımaktadır. (Hegel, 2018, s.90) Bu yüzden bu şekillerde ideayı keşfetmek sevindirici olsa da mitoloji ancak sanat söz konusu olduğunda incelenebilir. “Fakat nasıl ki doğada akıl aranıyorsa, düşünen zihin de tözsel içeriği, orada örtük olarak kapsanan düşüncüyü ve teoriyi arayıp bulmalıdır”. (Hegel, 2018, s.90) Bu yüzden Hegel, “mitolojinin felsefe tarihimizin dışında kalması gerekiyor” diye yineler. Ayrıca bu fikre sunulan gerekçelerden biri de felsefenin belirtik düşüncelerle yapılması olgusu olarak belirlenir. Zira felsefede dindeki gibi tikel formda örtük olarak içerilen düşüncelere yer yoktur, bunların felsefeyi alakadar etmediği fikri hakimdir. Bu anlamda Hegel'e göre felsefenin içeriğinin düşünce formunda olması gerekmektedir “çünkü ideanın mutlak formu yalnızca düşüncedir”. (2018, s.91)

Hegel mitosların düşünceye de çok yakın olduğu konusunda uyarır. Nitekim onlar sadece imge veya sembol değildir. Ancak Hegel yine de mitosların felsefeyi ilgilendirmediklerini belirtir. Zira onlarda ilk yeri düşünce almamaktadır, çünkü mitos formu başat kalmaya devam etmektedir. (Hegel, 2018, s.93) Buna karşın Hegel, “düşünce tezahüründen ibarettir; duruluk onun doğası ve bizzat kendisidir” der. (2018, s.96) Dolayısıyla “felsefe ancak düşünce olarak düşünce başka her şeyin mutlak zemini ve çatısı haline getirildiğinde mevcuttur, oysa bu tasarım tarzlarında böyle bir şey söz konusu değildir”. (Hegel, 2018, s.97) Böylece insanların ilgisini çekip onları içerikle ilgilenmeye ittiği için mitoslar, “insan soyunun eğitim aşamasına aittir; fakat duyuşal formlardan dolayı düşüncenin saflığına gölge düşürdüğü için düşüncenin anlamını ifade edemez”. Bu nedenle Hegel için “kavram tam gelişimine ulaştığında” mitosa gerek duyulmayacağı fikri açıktır. (2019, s.24)

Hegel mitosları tarihin dışında düşündüğünü ifade eder. (2003, s.12) Onları üreten halkların bilinçlerinin bulanık olması nedeniyle mitosların da olup biteni bulanık biçimde saptadığı düşünülür. (Hegel, 2003, s.13) Nitekim Hegel nazarında Antik çağlarda yaşayan insanların üzerine düşünmemiş olduğu bir teorinin bir mitos olarak yorumlandığı veya bir mitostan üretildiği durumda orada tarihsellikten söz edemeyiz. (2018, s.90) Tarihi özgürlük bilincinin gelişimi olarak nitelendiren Hegel’in Antik Yunan toplumuna ilişkin özgürlük yorumu da mitos kullanımı ile bağlantılıdır. Şöyle ki Hegel, özgürlüğün izini sürerken Yunan felsefesinin özgür düşündüğünü belirtir. Bunun nedenlerinden birini ise onların mitolojik tasarımları bir yana atmalarına bağlar. Hegel mitosu bir kenara bırakmış Antik Çağ düşünürünü şu sözlerle betimler:

Eski felsefeciler denince bütünüyle duyuşal sezgi aşamasında duran ve yukarıdaki gökten ve çevrelerindeki yeryüzünden başka hiçbir varsayımları olmayan insanlar göz önüne getirmeliyiz. Düşünce bu olgusal çevre içerisinde özgür ve kendi içine geri çekilmiştir, tüm gereçten kurtulmuş, salt kendi kendisindedir. Bu arı kendi-kendinelik özgür düşünceye özgüdür – bir açıklığa yükseliştir ki orada hiç bir şey altımızda ya da üstümüzde değildir ve yalnızlıkta salt kendimizle kalırız. (Hegel, 2014a, s.97)

İlkin belirsizlikler yaşansa da Hegel uzmanlarınca ona ait olduğu kabul edilen 1797 tarihli “*Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı*” başlıklı yazısında Hegel’in mitoloji üzerine ilginç görülebilecek yorumlarına rastlamaktayız. Burada Hegel şimdiye kadar kimsenin aklından geçmeyen bir düşünceden söz edeceğini muştular. Bu düşünce yeni bir mitolojimizin olması gerektiği fikrine dayanır. Bu yeni mitoloji “idelerin hizmetinde olmalı, bir akıl mitolojisi haline gelmelidir”. (Hegel, 2013, s.53) Hegel bu yeni mitolojiye neden ihtiyacımız olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır:

İdeleri estetik, eş deyişle mitolojik kılana dek, halk için onlar ilgi çekici olmayacaktır; ve tam tersi, mitoloji rasyonel olana dek felsefe için utanç verici olacaktır. Dolayısıyla, aydınlanmış kimseler ile aydınlanmamış olanlar, halkı rasyonel kılmak için mitolojinin felsefi olması, ve felsefeyi duygusal kılmak için de felsefenin mitolojik olması gerektiği konusunda sonunda el ele vermelidirler. O zaman ezeli-ebedi birlik aramızda hüküm sürecektir. (...) [C]ennetten gönderilen yüksek bir tin bizim aramızda bu yeni dini kurmalıdır; insanlığın en son en büyük görevi bu olacaktır. (Hegel, 2013, s.53)

Bu sözler, eserin ilkin Hölderlin ya da Schelling’e ait olabileceği fikrinin de tartışılması hatırlandığında Hegel’in mitolojinin felsefenin dışında kalması konusunda ısrarlarıyla çelişir görüldüğünden şüphe uyandırmaktadır. Ancak Hegel’in sistemine bütünlüklü bir bakışın da onun sisteminin çok kapsamlı neredeyse her şeyi içine alan bir sistem olduğu hatırlanırsa bu yorumun hiç de ayrıksı görünmediğini düşünmek mümkündür. Bizzat Hegel’in kendisinin de eserlerinde kimi mitoslardan alıntılar yaptığını bilmekteyiz. Örneğin *Ansiklopedi*’nin *Mantık Bilimi* adlı ilk cildinde, mantığın ele alacağı bilginin, kendisi ile ve bu bilginin köken ve imlemi ile ilgili olduğu için düşünüş mitosunu irdelemenin yersiz olmayacağını dile getirir. Hegel bu düşünüş mitosuna baktığımızda “bilginin tinsel yaşam ile evrensel ilişkisinin anlatıldığını buluruz” diye ifade eder. Mitosu genellikle halk diniyle bir anmakta olan Hegel burada, dine ait olan bir mitosu incelemeye başlamadan önce iki tane uyarıda bulunur. İlki felsefenin dinden ürkmemesine ilişkindir. İkinci uyarısını aynen onun sözleriyle aktaralım: “öte yandan bu mitleri ve dinsel tasarımları sanki işleri bitmiş ve bir yana atılmaları gereken şeylermiş gibi alan görüş de kabul edilmemelidir, çünkü bunlar binlerce yıl uluslardan saygı görmüştür”. (Hegel, 2014a, s.87)

Açıktır ki Hegel'in konuya ilişkin düşüncelerine bütünlüklü bir bakışla yorum getirmek çok güçtür. Ancak Hegel, mitosun düşünceyi iletebilecek kadar rasyonel olmadığı için felsefenin dışında kalması gerektiği konusunda gayet nettir. Bu anlamda 1797 tarihli metinde söz edildiği gibi bir mitos rasyonel olmadıkça felsefeye dahil edilmesi söz konusu değildir. Burada mitosun rasyonel olup olamayacağı ya da rasyonel olursa ondan hala mitos olarak söz edip edemeyeceğimiz gibi bir çok soru doğmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu gibi sorular ele alınarak mitos-felsefe ilişkisine Hegel'in yorumuna ilişkin bütünlüklü bir bakış getirilmeye çalışılacaktır. Bu amacı gözeterek ilkin onun Platon'da mitos kullanımını üzerine yorumlarını ele alalım.

1.3.2.Felsefede Mitos Kullanımına Örnek Olarak Platon

Hegel, “teori ve sistemlerini imgelemin önüne daha belirgin bir biçimde getirmek” amacıyla mitos formundan yararlanan filozofların olduğunu ifade eder. Onlar düşüncelerini mitosun içeriği haline getirmişlerdir. Hegel bu durumun filozofların ilkin düşünceye sahip olup ardından bu düşüncelere “uygun imgeler aramasından” ileri geldiğini belirtir. Bu duruma, genellikle mitoslarının soyut ifade formuna yeğlenildiği düşünülen Platon örnek verilir. Hegel bu türden çok güzel mitosları olduğu için Platon'a saygı duyulduğunu ve onun bir yaratıcılık örneği sergilediği yorumunun yapıldığını ifade eder. “Kuşkusuz Platon'un tasarım yöntemi şahane bir yöntemdir” diyen Hegel bu formun felsefeye uygun olmadığını ifade eder. Hegel düşüncenin yalnızca kendi formuna yani yine düşünce formuna yükseltilmiş olması gerektiğine inanır. (Hegel, 2018, s.94)

Hegel Platon'un söylemek istediklerini bu formda dile getirmesinin sebebini “kendini saf düşünce tarzında ifade etmesinin mümkün olmayışı”na bağlamaktadır. Ayrıca Platon'un bu felsefi olmayan ifade tarzlarını sadece konuya giriş yapmak kaygısıyla kullandığını belirtir. Hegel *Parmenides* diyalogunun bu duruma örnek olduğunu düşünür. Zira orada imgeler kullanılmadan saf düşüncenin belirlenimini görürüz. Bu anlamda Hegel'e göre Platon konunun önemli kısmına geldiğinde kendini bambaşka bir tarzda ifade etmektedir. (2018, s.95)

Hegel mitlerin “spekülatif düşüncenin zirvesi geride bırakıldığında meseleyi daha kolay bir formda sunmak üzere” işe yarar olduklarını yadsımaz. Onun ısrarla üzerinde durduğu şey, Platon’un gerçek değerinin kullandığı mitlerle belirlenemeyeceğidir. (Hegel, 2018, s.95) Hegel’e göre “felsefenin ne olduğunu bilen biri bu tür ifadelere pek önem vermez ve Platon’un gerçekte ne demek istediğini anlar”. (2019, s.25) Hegel Antiklerin ve - Platon’un felsefesini Grek mitolojisiymiş gibi ele alan- Yeni Platoncuların mitosları Platon fikirlerinin ifadesi olarak sunduklarını belirtir. Hatta “Platon’un mitlerindeki fikirleri ilkin ‘felsefi ifade’ mertebesine yükseltmişlerdir” der. Oysa Hegel’e göre “felsefenin meziyeti sadece hakikati kavram formunda ifade etmeye dayanır”. (2019, s.23) Bu yüzden Platon’un felsefeyi mitsel bir şekilde sunması ne kadar övülürse övülsün Hegel için “yanlış anlamaların kaynağı olduğu açıktır ve bu yanlış anlamalardan biri de Platon’un mitlerinin onun felsefesindeki en üstün şey olarak görülmesidir”. Hegel mitosların önermeleri daha kolay anlaşılır kılsa da, onları sunmanın doğru yolunun bu olmadığını vurgular ve şöyle söyler: “Daha önceki bir aşamaya ait olduğundan mit, düşünceye değil de imgeleme yönelen duyuşal imgeleri işe dahil eden bir temsil tarzıdır; gelgelelim onda düşüncenin etkinliği askıya alınır, düşünce kendini henüz kendi gücü yoluyla kuramaz ve dolayısıyla da henüz özgür değildir”. (Hegel, 2019, s.24)

Hegel düşüncenin yeterli güce kavuştuğu anda mitosun felsefeye bir şey katmayan adeta “gereksiz bir süs” halini aldığını savunur. Tam bu noktada mitos işe dahil edildiğinde insanların düşünceyi ıskalayıp mitosun dışında bir şey yakalayamayacaklarını belirtir. Düşüncenin duyuşal formda sunulması onun düşünce olarak tasarlanmasından daha kolay olması tercih sebebi olmamalıdır çünkü düşünceye ifade kazandırmak istenirken onun mitosla gizlenmesine sebep olmaktadır. Hegelci anlamda “düşünce kendini ortaya koyandır ve bundan dolayı da [mitos] düşünceyi iletmek açısından uygun bir ortam oluşturmaz”. (2018, s.95)

Hegel’e göre Platon’un “sunuş tarzındaki bu eksiklikle bağıntılı olarak, aynı zamanda bizzat ideanın kendisinin somut belirlenimi konusunda da bir eksiklik” (2019, s.22) söz konusudur. Hegel bunun nedeninin, varlığa ilişkin popüler tasarımlar ile varlığın kavrayıcı bilgisinin birbirine karışması ve böylece de birincilerin mitos içinde temsil

edilmeye başlanması olduğunu söyler. Hegel mitos kullanımını ciddi anlamda sorunlu bulsa da bunun bir noktada kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki:

Bu birbirine karışma gerçek bilimin gerçek formu içindeki başlangıcı itibarıyla kaçınılmazdı. Bir zihin algısı veya kavrayışı taşıyan Platon'un yüce zihni, konusu aracılığıyla spekülâtif kavrama nüfuz etmiş, ama ancak bu şekilde nüfuz edebilmiştir ve onun realitesinin bütünü henüz kavramda kapsamamıştır; diğer bir deyişle Platon'da ortaya çıkan bilgi kendisini henüz Platon'da tam anlamıyla gerçekleştirmemiştir. (Hegel, 2019, s.22)

Hegel, Platon'daki bu birbirine karışma durumuna onun tanrı kavrayışında da rastladığımızı düşünür. Platon'un tanrıdan ve şeylerin kavramdaki mutlak gerçekliğinden söz ederken, bunlardan ayrı şeyler gibi söz ederken buluyoruz, diye belirten Hegel burada "kavranmamış bir varoluş olarak tanrı"nın da sıradan tasarımla ilişkili hale getirilmekte olduğuna dikkat çeker.

Kimi zamanda sonuna kadar kavramı takip etmek yerine daha büyük bir tamlık ve gerçeklik sunmak amacıyla salt resimsel tasarımlar, mitler, Platon'un kendisinin geliştirdiği tasavvurlar ya da duyuşsal tasarımdan türetilen masallar işe dahil edilmektedir; şüphe yok ki bunlar da düşünce tarafından belirlenmektedir, ama düşünce bunlara gerçekten nüfuz etmez, sadece zihinsel olanın sıradan tasarım formları tarafından belirlenmesi söz konusudur. (Hegel, 2019, s.22-23)

Hegel *Timaios* diyalogunu örnek vererek buradaki gibi halk tasarımı tarzında söylenen şeylerin onun felsefesine ait olmadığını görebileceğimizi savunur. (2019, s.24) "Platon'un felsefi bir fikri sunmak üzere mitlere başvurduğu yerde" onun felsefesini diyaloglarından devşirmek için sıradan tasarıma ait olanı felsefi fikrin kendisinden ayırt etmemiz gerekmektedir. Hegel aksi takdirde bir tehlikeyle karşı karşıya kalacağımızı bildirir. Şöyle ki eğer kavram ya da spekülâtif olanın ne olduğunu bilmiyorsak, "bu mitlerin bizi diyaloglardan bir sürü maksimler ve 'felsefi ifadeler' çıkarsamaya ve bunları Platon'un felsefi önermeleri gibi açıklamaya götürme tehlikesi kaçınılmazdır, halbuki bunlar gerçekte bu türden bir şey olmayıp tümüyle sunuş tarzına aittir". (Hegel, 2019, s.24)

2.BÖLÜM:

DERRIDA

Felsefe - mitos ilişkisinde hakim felsefi hattın diğer tarafında Fransız filozof Jacques Derrida'yı görmekteyiz. Derrida mitos'tan logos'a geçiş hareketiyle felsefenin "giderek mantığın emin yoluna girdiğini" ve onun değerinin mitsel olandan kopuşla ölçülmekte olduğunu ifade eder. Derrida'ya göre bu hareket Platon'la başlayıp Hegel ile tamamlanmıştır yani hareketin sonunda başka bir deyişle zirvesinde Hegel yer almaktadır. Hegel için felsefi mantık, mitik "formunu terk ettikten, daha çok bunu kısmen muhafaza edip yadsıyarak aştıktan sonra" kendine gelmektedir. Bu yüzden Hegel düşüncesinde kavram mitik "uykusundan uyanmalı" yani felsefe ciddi bir tavır olmayan, mitosa başvurma tutumundan uzak durmalıdır. (Derrida, 2008a, s.34)

Derrida'ya göre, tarihin ideal bir erek ya da sona ilerleyişine inanan Hegel, mitik düşünceyi de teleolojik bir perspektif içine yerleştirerek adeta eritmektedir. Hegel'in aksine Derrida felsefenin mitik formdan uzaklaşmasını ideal olana geçiş olarak değerlendirmez. Tam tersine bu hareketi fazlasıyla sorunlu bulan Derrida, onu belirli ve daha kapsamlı bir anlayışın yansımalarından biri olarak değerlendirir. Şöyle ki Derrida için felsefenin mitik olandan kopuş hareketi, aynı zamanda metafiziğin tarihi olan felsefe tarihinin yaratımlarından biridir. Bu anlamda Derrida nazarında bütün Batı metafizik tarihi başlangıç ve sonuyla belirli bir temele dayanır gözükmektedir. Platon'dan Hegel'e kadar farklı tarzda ifade edilse de mutlak bir hakikat anlayışının sürdürülmesi durumu söz konusudur. Bu yüzden Derrida, kendisine kadar olan bütün düalizmlerin, bütün ruhun ölümsüzlüğü kuramlarının, aynı şekilde maneviyatçı veya maddeci tüm monizmlerin, metafiziğin biricik teması olduklarını bildirir. (Derrida, 2014a, s.109) Söz konusu mitos - felsefe ilişkisine dair yorumları olduğunda da metafiziğin tarihi hemfikirdir. Şöyle ki Derrida Hegel'i, bu konuda Platon'un sadık bir izleyicisiymiş gibi ele alır. Ancak birinci bölümde gördüğümüz gibi, Hegel Platon'u felsefesinde mitik öğeler barındırması gerekçesiyle eleştirir. Derrida'nın bu yorumlardan haberdar olduğunu, çoğunu eserlerinde alıntılıdığını bilmekteyiz. O yüzden burada Derrida'nın iması, Hegel'in ne kadar Platon'u eleştirir görünse de aslında onların aynı hareket içinde yer aldıkları yönündedir. Platon'un

mitos kullanımına dair Hegel'in yorumlarını ele alan Derrida felsefe tarihi notlarına gönderme yaparak onların iki yorum arasında salındığını ileri sürer. Çünkü Hegel felsefi bir metinde mitosun işlevini bir yandan felsefi yetersizlik, bir yandan da felsefeye “son derece hakim ciddi bir filozofun pedagojik” yeteneği olarak betimler. Bu durumda Platon'da aynı anda “hem bir iktidarsızlığı hem de bir ustalığı tanır” gözükmektedir. Ama Derrida bu iki değerlendirmenin görünüşte veya belirli bir yere kadar çeliştiğini ve bu iki yorumun ortak noktası olarak Hegel'in felsefi bir metinde mitosun işlevinin sadece “felsefi olabilecek anlama boyun eğmesi”ne indirgediğini belirtir. (2008a, s.37) Bu durumu Derrida mitik “öge diyalektik *Aufhebung*'una sunulmuş ve adanmış bir ön felsefi öge olmuş olacaktır yalnızca” (2008a, s.34) diye yorumlar.

2.1. DERRIDA VE FELSEFE

Derrida metafiziğin varlığı “mevcudiyet” (*présence*) olarak anladığını belirtir. Mevcudiyet metafiziği olarak da adlandırdığı “bu anlayış, bütün var olanların varlığını anlama tarzımızı tarihsel bir biçimde belirlemiştir”. (Direk, 2021, s.276) Mevcudiyet metafiziğinin izini süren Derrida, kurucu nitelikte olduğunu düşündüğü için bu anlayışın özellikle “ses” üzerine olan yorumunu vurgular. Şöyle ki metafizik anlayışta sesin özünün onu üreten ya da söyleyen şeye yakın olması gerektiği düşünülmüştür. Derrida bu düşünceyi Aristoteles'ten örnekler vererek açıklamaya koyulur. Aristoteles'e göre insan gırtlığından “çıkan sesler ruh hallerinin, yazılı sözcüklerse sesin söylediği kelimelerin simgeleridir”. Bunun nedeni ise “birincil simgelerin üreticisi olan” sesin ruhla doğrudan temel bir ilişkide olmasıdır. Bu anlayışa göre “varlıkla ruh, şeylerle duygulanımlar arasında doğal bir çeviri veya imleme”¹⁴ (*signification*) ilişkisi vardır. Ruhla, hem akıl hem söz olan “logos arasındaysa uzlaşım bir simgeleme ilişkisi vardır”. Buna göre logos ile ruhun uzlaşımı birincildir ve bu birincil uzlaşım sözel yani konuşulan dil olarak üretilir, zira “doğrudan doğruya doğal ve evrensel imleme düzeyine” aittir. Burada logos'un sesle olan kökensel bir bağı söz konusudur ve haliyle “bunun karşısında yer alan her türlü imleyen, en başta da yazılı imleyen”, birincil değil, türeme olacaktır. (Derrida,

¹⁴“*Signification*”un karşılığı olarak burada “imleme” sözcüğünü korumuş olmakla birlikte, göstergebilimden söz ederken “*signified*” için “gösterileni” kullanacağız.

2014a, s.20-21) Bu yapının izlerini, Rousseau'dan Hegel'e, Platon'dan Saussure'a kadar süren Derrida merkezî bir mevcudiyet anlayışına sahip olan tüm Batı metafiziğinin sesmerkezciliğin yanısıra sözmerkezci (*logocentrique*) bir kavrayışa da sahip olduğunu göstermektedir.

Derrida Batı metafiziğinin böylesi merkezi bir anlayış benimsemesinin iç-dış, ruh-beden, düşünülür-duyulur gibi karşıtlıklar yaratılmasına ve bunlara hiyerarşik bir değer atfedilmesine yol açtığını belirtir. Bu anlamda iç, ruh ve düşünülür; duyulur, dış ve bedene üstün tutulmuştur. Derrida, kadın erkek eşitsizliğinden yazının söze göre değersiz kabul edilmesine kadar tüm bu karşıtlıkların ve bunlardan türeyen tüm sorunların kaynağı olarak metafiziğin tarihini işaret eder. Bu nedenle Derrida metafizik anlayışı ve yarattığı karşıtlıkların yapısını sorgulamaya girişmiştir. Nitekim, Derrida'nın mitos ile felsefenin ona göre inşa edildiği logos ilişkisine dair yorumunu anlayabilmek için ilk önce ona göre metafiziğin tarihinde sorunlu olanın ne olduğunu kavramak gerekir. Bu kaygıyla bu bölümde Derrida'nın hareketli terminolojisi ve metafizik yapıyı sorgulama yolu ele alınacaktır.

2.1.1. Felsefenin ya da Metafiziğin Tarihi

Derrida felsefe tarihini kendine has bir şekilde ele alsada, onun tüm Batı düşünce tarihini soykütüksel bir okumaya tabi tutup onunla adeta hesaplaşan Friedrich Nietzsche'yi başlangıç olarak alan bir hattı takip ettiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki Nietzsche Platon'un biricik hakikati aradığı yolculuğunda onu başka bir dünyada bularak hastalıklı bir başlangıç yaptığını tüm felsefe tarihinin de adeta onu takip ederek Platon'un değerleriyle düşündüğünü belirtir. Nietzsche'ye göre bu düalist Platoncu belirlem, öte dünyayı kutsallaştırırken içinde yaşadığımız oluşun dünyasındaki yaşamı değersiz kılmıştır. Bu nedenle Nietzsche artık bu değerlerin yıkılıp yerine yeni değerlerin yaratılma zamanının geldiğini bildirir. Nietzsche'nin ardından benzer eleştirel bir tavırla, felsefenin ya da metafiziğin tarihinin varlığın unutulmasının tarihi olduğunu belirten Martin Heidegger'in bu hattı takip ettiği yorumunu yapmak mümkündür. Zira Heidegger felsefenin temel sorusu olan varlığın anlamına ilişkin sorunun otantik biçimde

sorulabilmesi için halihazırdaki ontolojik teorilerin hazır kavram ve yanıtlarıyla düşünmeyi bırakmak gerektiğini, başka bir ifadeyle felsefenin başlaması için metafiziğin aşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu noktadan sözü alan Derrida da bu eleştirel tavrı sürdürerek Batı metafiziğini sorgulamaya başlayacaktır.

Nietzsche sonrası felsefenin ruhuna uygun olarak, işe eleştiriyle başlayan Derrida kendimizi içinde bulduğumuz karşıtlıklar dünyasındaki tüm bu kavramsallığın soruşturulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak Derrida kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak Batı metafiziğinin aşılması fikrini de sorgulamıştır. Şöyle ki Derrida, Heidegger'in de metafiziğin dışında kalamadığını belirterek bunun olanağına şüpheyle yaklaşır. Başka bir ifadeyle Derrida metafiziğin dışında kalarak onu sorgulamanın olanaklı olduğuna inanmaz. Ayrıca Derrida, metafiziğin tarihi içinde kopuşların olduğunu belirtir ve bu anlamda tek "bir" metafiziğin olduğu durumdan söz edemeyeceğimizi vurgular. Bununla birlikte Derrida düşüncesinde bir kapanış söz konusuysa bu ancak tarihin kapanışını işaret eder ve asla metafiziğin bittiğini söylemek anlamına gelmez. (Derrida, 2008c, s.125) Üstelik yapılacak şey, Batı metafiziğini sorgulamak olsa bile Derrida bunu yine sorgulanan şey aracılığıyla yapmanın olanaklı olduğunu vurgular. Gayatri Spivak "Derrida'nın felsefecisi, metafizik alet çantasına ait olmayan hiçbir alet edavatın olmadığını bilir" (2014, s.23) derken buna gönderme yapıyor olmalıdır. Bu yüzden Derrida'nın ilk baştan metafizik yapıları redderek başlamadığı aksine onları yeniden "yazmak" üzere yapılarını sökmekten söz ettiği görülür.

Birinin diğeri üzerinde üstünlük kurduğu ikiliklerin temelde yer aldığı metafizik kavrayış söz konusu olduğunda, "Derrida da Heidegger gibi terimlerin yerini değiştirmenin metafizikten bir an bile çıkmayı sağlamayacağını" vurgulamaktadır. (Direk, 2013, s.149) Bu anlamda Derrida'nın ikiliklerden birinden yana olup onu diğeri karşısında üstün göstermesi başka bir deyişle hiyerarşiyi tersine çevirmeye çalışması söz konusu değildir. Buna karşın, örneğin ataerkil toplum söz konusu olduğunda sistemi yerle bir edip anaerkil bir sistem inşa etmeyi önermek yerine hiyerarşinin kaynağına yönelmek, bu tavırda esas olandır. Diğer yandan karşıtlıkların Hegelci anlamda diyalektik bir birliğinden söz edilmesi durumu da söz konusu değildir. Derrida karşıtlığın üçüncü bir terimde

çözündüğü bu anlamdaki bir birliğin, farklılığı öz mevcudiyete hapsedtiğini belirtir. (1981, s.43) Derrida'nın sözünü ettiği şey ise daha çok farkların bir oyununu¹⁵ içerdiğinden yeni anlamlar üreten bir harekettir. Bu “hareket dinamiktir ereksel olmadığı gibi diyalektik de değildir”. (Direk, 2021, s.274) Bu hareketi en açık haliyle *différance* düşüncesinde görebiliriz.

2.1.2. Différance

Derrida ilk elden *différance*'ın “gerçek anlamda sözcük ya da kavram olmadığını” (1999, s.51) belirtir. Fransızca “*différer*” fiili hem “farklı olmak” hem de “ertelemek” anlamlarına, isim hali *différence* ise “fark, ayırım, başkalık” anlamlarına gelir. Derrida bu sözcüğü “a” harfiyle yazarak *différance*'ı elde etmiştir. Bu yüzden onun tam bir karşılığı ya da tanımını yoktur ve telaffuzu “*différence*” sözcüğüyle aynı olduğundan o, sadece yazıda varolabilmektedir. Başka bir deyişle “bu grafik ayırım (e yerine a) salt grafik olarak kalmaktadır, yazılmakta ve okunmakta ama işitilmemektedir”. (Derrida, 1999, s.52) Sözcüğün sonundaki “-ance” eki ise onun ne etkin, ne de edilgin olduğunu bildiren kararsızlık ekidir. Bu ek bile “ya - ya da” mantığının ötesine gitmek isteyen Derrida'nın felsefesi adına bir şeyler söylüyor görünmektedir.

Derrida için *différance*, “*différer* fiilinin her iki anlamda ürün veya sonucunu gösteren ekonomik bir kavramın adıdır”. (2014a, s.38) Başka bir deyişle o, fiilin “erteleme, sonraya bırakma ve özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir olma” (Derrida, 1999, s. 53) anlamlarını birlikte taşır. Örneğin; kültür ile doğa karşıtlığı söz konusu olduğunda “kültür, farklılaşmış, farklılaşan doğadır ve doğayı erteler.” (Direk, 2013, s.146) Bu anlamda *différance* felsefesi karşıtlıklar arasındaki ilişkinin bir farklılık ve erteleme ilişkisi olduğunun sergilenmesidir.

¹⁵ Derrida oyun kelimesini “mevcudiyetin kesintiye uğraması” anlamına karşılık olarak kullanır. (2020, s.382)

Derrida felsefenin üzerinde yapılaştığı karşıtlıkları, onların ortadan kalktığını görmek için değil “bir terimin diğerinin *différance*’ı olduğunu” göstermek üzere ele almaktadır. Şöyle ki *différance* bizleri eşit ya da karşıt görünen şeylerin, eşitliklerini ya da karşıtlıklarını sorgulamaya davet eder. Derrida’nın, felsefe için kurucu ayrımlardan düşünülür olan ve duyulur olan üzerindeki örneğini yinelersek; “düşünülür olanın, duyulur olandan ayrılan ve onu erteleyen olarak, keza duyulur olanın farklılaşması ve ertelenmesi olarak¹⁶” ele alınması söz konusudur. (Derrida, 1999, s.58) Bu anlamda karşıtlık adeta iptal edilmiş ya da geçerliliğini yitirmiştir.

Derrida için gösteren (*signifiant*) ile gösterilen (*signifié*) söz konusu olduğunda da biri diğerinin *différance*’ıdır. Bilindiği gibi Derrida dilbilim yaklaşımlarında Ferdinand de Saussure’ün göstergeler teorisini incelemiştir. Gösteren ve gösterilen olmak üzere iki parçadan oluşan göstergede ilki, “bizim algıladığımız parçadır, bir ses ya da kağıttaki harflerdir. İkincisi ise “algıladığımız gösterenle örtüşen anlamdır”. (Richards, 2020, s.20) Derrida’ya göre logosentrik bakışta, gösteren - gösterilen ilişkisi mevcudiyet yapısına gönderme yapan kavramsal karşıtlıklardan biridir. Bu anlamda gösterenle gösterilen arasındaki ilişkiyi keyfi bir ilişki olarak açıklaması Derrida için önemli görülse de bu ikili gösterge yapısını iptal edecek kadar ileri gitmediğinden Saussure de mevcudiyet metafizikçileriyle birlikte anılır. Derrida’nın özgünlüğü ise “farkın gösterenler arasındaki ilişkiyi nasıl düzenlediği düşüncesine” tutunmasından ileri gelmektedir. Açıktır ki yapısal düzeyde gösterilenin ne olup olmadığı bir çok şeye bağlıdır. Zira öteki gösterenlerle karşıtlığı başka bir deyişle farkı işin içine girmektedir. Derrida Batı felsefesi geleneği için muazzam bir öneme sahip olan “özkimliğın, kendiyle özdeşlik (*self-identical*) olmadığını” bu farkı hesaba katarak ifşa eder. (Richards, 2020, s.20) Bunun anlamı kimliğimizin, sadece kendimizi nasıl tanımladığımızıza bağlı olmadığı ötekilerle ilişkilerimizde onlar tarafından nasıl verildiğine de bağlı olduğudur. (Richards, 2020, s.21) Derrida’nın diğer bir vurgusu göstergelerin her daim başka göstergeler taşıması üzerinedir. Söz konusu hiç bir zaman tamamlanmayan bir göstergeler zinciridir. Bu ise anlamın, her zaman değişikliğe açık olduğunu bildirir. (Richards, 2020, s.22) Bu yüzden

¹⁶ Bu alıntıda Spivak’ın kitabını türkçeleştiren İsmail Yılmaz’ın çevirisi tercih edilmiştir. (Spivak, 2014, s.42.)

Derrida'ya göre “göstergenin ‘üstü çizilerek’ incelenmesi şarttır, zira asla kendini olduğu gibi sunmayan, yani bir gösterge olarak sunmayan başka bir göstergeyi hep bünyesinde barındırır.” (Spivak, 2014, s.60) Buradaki “üstünü çizmek” (*sous rature*) edimi Derrida'nın göstergebilim ile arasını açan aynı zamanda onu neden yetersiz bulduğunu açıklayan bir kavramdır. Şöyle ki Derrida metafiziğin karşıtlıklarını etkisiz hale getirmenin yeterli olacağını düşünmez. Derrida ilkin karşıtlıklar arasındaki hiyerarşik yapının tersine çevrilmesi gerektiğini belirtir. Ancak burada kalınmaz “bu tersine çevirme de yerinden edilmek zorundadır; galip terimin üstü mutlaka çizilmelidir”. Derrida eserlerinde karşılaştığımız sözcüğün yazıldıktan sonra üzerinin çizilmesi, onun yetersizliğinden ötürü üzerinin çizildiği ancak gerekli olduğu için de okunabilir durumda bırakılması durumudur. (Spivak, 2014, s.14) İşte Derrida düşüncesinde gösteren ile gösterilenin birbirlerinin *différance*'ı olması, aradaki hiyerarşik yapının bozulması ve göstergenin üstünün çizili olması anlamına gelmektedir. Böylelikle Derrida bir yandan göstergenin mevcudiyetini iptal etmekte bir yandan da onu okunur halde bırakmaktadır. Spivak göstergenin *différance*'ını şu şekilde betimler:

Différer fiili, farklılık ve erteleme diye iki anlama gelir, ikisi de üstü çizili göstergenin özellikleridir, Derrida işte buna *différance* der. Bu *différance* aynı zamanda mevcudiyet yapısıdır ve yine aynı şekilde bu terimin de üstü çizilidir. *Différance* mevcudiyete olan bağlılığımızın farklılaştırıcı yapısını ürettiği için, mevcudiyeti olduğu gibi, yani mevcudiyet olarak asla üretmez. (Spivak, 2014, s. 67)

Différance, felsefenin temeline yerleşen tüm kavramsal karşıtlıkların yapısının sorgulanması adına önemli bir adımdır. Bu anlamda Derrida düşüncesinin bütününe sirayet etmiştir demek yanlış olmayacaktır. Ancak *différance* Derrida felsefesinde özel bir tavidir, onun düşüncesine daha geniş bir perspektif sunması adına tüm metinlere yaklaşma tarzı ve yolunu anlamak için yapısökümü ele almak gerekmektedir.

2.1.3. Yapısökümü Açıklama Denemesi: Yapısöküm Ne Değildir?

Derrida'nın 1967 yılında yayımlanan üç kitabının¹⁷ yapısöküm (*déconstruction*) adlı yeni felsefi “projeyi” ilan ettiği yorumu yapılsa da bunların hiçbirinde sözcüğün formel bir tanımı bulunmamaktadır. (Lawlor, 2011, s.xi-xii) İlk kez *De la Grammatologie* (Gramatoloji) adlı metinde yapısöküm sözcüğünü kullanan Derrida, eserlerinde “yapısöküm x'tir” ya da “yapısöküm x değildir” türünden cümleler kurmaktan kaçınmıştır. Hatta “bu ifadelerin daha en baştan işin özünü kavramaktan uzak kalacağı” fikrini benimser. (Derrida, 2008b, s.135) Derrida bazı mektup ya da röportajlarda yapısöküm sözcüğünü şematik düşüncelerle açıklama girişiminde bulunmuş fakat onun tanımını yapmayı hedeflememiştir. Aksine Derrida sözcüğün, üzerine konuşmalar yapılarak açıklanmak zorunda olduğunu ima etmiştir. Başka bir deyişle yapısökümün karşılık geldiği tek bir edimin varlığından ve bunun da Derrida'nın yapmak istediği şeye karşılık gelmesi durumundan söz edilememektedir. Bu nedenle sözcüğü adeta yeniden yapılandıran Derrida için onun etimolojisinin değil ama kullanım değerinin önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Sözcüğün Japonca çevirisi üzerine fikir vermesi için kaleme aldığı “*Bir Japon Dosta Mektup*” adlı metinde Derrida'nın yapısöküm üzerine temel düşüncelerine rastlamaktayız. Bu mektupta da Derrida'nın belirttiği gibi yapısökümün ne olduğunun açıklanması hedeflenmez. Lakin burada belirlenen sorular şunlardır: yapısöküm ne değildir ya da ne olmamalıdır? (Derrida, 2008b, s.129) Burada Derrida ilk elden sözcüğün kendi dilinde yani Fransızca'da açık ve tek bir anlamlandırmaya uygun olmadığını belirtir. Zira Fransızca'da da, bu sözcükle hedeflenen ile bu sözcüğün kaynağı arasında çeviri sorunu bulunmaktadır. Bu yüzden Derrida sözcük üzerine yorumlar yaparak neden onu seçtiğini anlatır. Derrida öncelikle, başlarda Heidegger'in *destruction*¹⁸ (yıkım) sözcüğünü kullanmayı planladığını fakat Fransızca'da bu teriminin “çok açıkça bir yok etmeyi, Nietzsche'ci ‘yıkım’a çok yakın, olumsuz bir indirgemeyi, belki Heidegger'in

¹⁷ *La Voix et le Phénomène, De la Grammatologie, L'écriture et le Différence.*

¹⁸ Spivak, Derrida'nın *Gramatoloji*'nin ilk baskısında “yapısöküm” sözcüğü yerine “yıkım” sözcüğünü kullandığı belirtir. (Spivak, 2014, s.77)

yorumunu” içerdığını düşündüğünden onu elediğini ifade eder. (Derrida, 2008b, s.131) Heideggerci yıkım düşüncesinin, özünde Nietzsche’nin “çekiçle felsefe yapmak” eylemiyle ilişkilendirildiğini (Direk, 2013, s.152) anımsarsak Derrida’nın yıkmaktan ziyade (metni) yeniden yapılandırmayı ya da nasıl yapılandığını anlamayı hedeflemesi bakımından farkı görebilmek mümkündür. Derrida’nın sözleriyle:

Şu yapısöküm teriminden, ortadan kaldırmak, yıkmak anlamını değil de, içinde düşündüğümüz felsefi akıl yürütücülüğü, akıl yürütme ögesini oluşturan çökelmiş yapıların çözümlenmesini anlamak gerek. Bu dilden, batı kültüründen, felsefe tarihine aitliğimizi belirleyen şeyin bütününden geçer. (Derrida, 2008c, s.123)

Derrida sözcüğü seçtiği dönemlerde yapısalcılığın baskın olduğunu belirtir. Yapı kavramını iki farklı tarihsel aşamaya karşılık gelecek şekilde ele alan Derrida, Platon’dan Nietzsche’ye kadarki dönemde onun “bir mevcudiyet noktasına gönderme yaparak” kavramlaştırıldığını düşünür. Nietzsche ve sonrasında ise daha önceki yapı kavramının “ağır ağır ve düzensiz bir şekilde, yerini yapısalcılık diye bilinen şeyle birlikte anılan ‘yeni’ ya da değiştirilmiş bir ‘merkezsiz’ yapı kavramına” bırakması söz konusudur. (Lucy, 2012, s.202) Bu merkezsiz yapı düşüncesi Derrida’yı etkilemiştir kuşkusuz. Bu anlamda o, yapıyı sökmenin de yapısalcı bir davranış olduğunu belirtir. (Derrida, 2008b, s.133) Ancak yapısöküm aynı zamanda karşı-yapısalcı bir davranıştır ve sözcüğün talihi de Derrida’ya göre bu ikili anlamdan ileri gelmektedir. Bilindiği gibi yapısalcılıkta “yapıları bozmak, bileşenlerine ayırmak, tortulaşmayı ayrıştırmak” söz konusudur oysa yapısöküm söz konusu olduğunda bütünün önce nasıl yapıldığını sonra nasıl yeniden yapılacağını anlamak gereklidir. Bu sebeple yapısalcılık Derrida için uygun bir sözcük ya da tavır olarak görülmemiştir. (2008b, s.133) Aynı zamanda Derrida, yapısalcılığın merkezsiz bir yapı kavramı fikrini dile getirmiş olsa da metafiziğin yapı anlayışından izler barındırdığını ve bu yüzden metafiziğe yakın olduğunu belirtir. Böylelikle, Derrida’nın yapısöküm (*deconstruction*) sözcüğünü, yıkım (*destruction*) ya da yapı (*structure*) terimlerine yeğlemesi onun hem Heidegger felsefesi ile hem de yapısalcılıkla arasına koyduğu mesafeyi göstermektedir.

Derrida söz konusu mektupta, Fransızca’da genellikle bilinmeyen ve fazla kullanılmayan yapısöküm kelimesini bulduğu sözlükten (*Littre*) birkaç anlamını aktarır:

Yapısöküm: yapıyı sökme eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir tümcedeki sözcüklerin yapısını değiştirme. Halk arasında yapı denilen şeyin yıkımı, Latince derslerinde dil öğrenme biçimi. Yapıyı sökmek (*Déconstruire*): 1. Bir bütünü parçalarını ayırmak. Başka bir yere taşımak için makinayı sökmek. 2.Dilbilgisi terimi [...] dizeleri çözmek, dizelerdeki ölçüyü kaldırarak onları düzyazıya benzer kılmak.[...] 3.Çözülme (*Se deconstruire*) : [...] yapısını yitirmek. (Derrida, 2008b, s.131)

Bu alıntının ardından Derrida tüm bu anlamların söylemek istediğine yakın olmalarından dolayı ilgisini çekse de onların sadece yapısökümün, “en radikal tutkusu içinde, hedefleyebileceği şeyin bütünüyle değil de anlam bölgeleriyle ya da modelleriyle o da eğretilmeli olarak ilgili” olabileceğini ifade eder. Derrida için yapısöküm sözcüğü ne bir dilbilim ve dilbilgisi modeliyle, ne anlam modeliyle, ne de bir makine modeliyle sınırlıdır. Bu modeller yıkıcı bir sorgulamaya tabi olmak zorunda olduğundan yapısökümü bunlara indirgemek yanlış anlaşılmalara neden olur. (Derrida, 2008b, s.131)

Derrida sıklıkla dilimizin doğal olarak metafizik anlayışın dili olduğunu hatırlatmaktadır. “Metafizik arzuyu” yansıtmamasından dolayı da metafizikle bir hesaplaşma girişiminin işe dilden hareket etme zorunluluğu getirdiğinden söz edilebilir. (Spivak, 2014, s.26) Ancak Derrida sıklıkla ele aldığı konular dil etrafında dönse de onların salt bir dil probleminden fazlası olduğunu belirterek yapısökümün dilbilimcilikle bir tutulamayacağını vurgular. Aksine yapısöküm dilin her şey olduğu fikrine bir karşı çıkış olarak ortaya çıkmıştır. Derrida kendisinin "dilbilimin, dilin ve bilgi merkeziliğin yetke oluşuna itirazla" başladığının altını çizer. Bu yüzden itirazla başlayıp itirazla devam ettiği halde yapısökümün sadece dili ve metni dikkate alan bir düşünce olarak itham edilmesi Derrida’yı hayrete düşürmüştür. (2008c, s.125)

Derrida’nın diğer bir vurgusu yapısökümün bir çözümlene ve de bir eleştiri olmadığı üzerinedir. Çözümlene değildir çünkü yapısöküm bir kaynak arayışı ya da yalın ögenin analizi değildir. Bununla birlikte Kantçı anlamda eleştiri (*krinein*) olması da söz konusu

değildir tam aksine tüm “*transscendental* kritik” yapısökümün temel nesne ya da konularındandır. (Derrida, 2008b, s.133) Ayrıca Derrida yapısöküm ile ilgili en kararlı ifadelerinden birini her fırsatta yineler. Şöyle ki Derrida yapısökümün bir yöntem olmadığını ısrarla belirterek bir yönetime dönüştürülemeyeceğini, kurallar bütününe indirgenemeyeceğini vurgular. Bir edim ve işlem dahi olmayan yapısöküm Derrida’nın lügatındaki “diğer tüm sözcükler gibi değerini bağlam adı verilen şey içine kaydoluştan” almaktadır. Derrida her zaman bir bağlam içinde olan yapısöküm sözcüğü için “yazı, iz, fark, ek, kızlık zarı, farmakon, kenar, ilk dilim, parergon” gibi başka sözcüklerin yerini alabildiğini ya da onlar tarafından belirlenebildiğini dile getirir. (2008b, s.135) Böylesine değişik bir terminolojiyle yapısökümün sabit, belirli bir konuma indirgenebilir tezlerden oluşmadığını vurgulayan Derrida, yapısökümünün tanımını yapmaya yaklaştığı sınırlı anlardan birinde şu sözleri dile getirir:

Kısa, etkili bir tanımını yapmak isteseydim, bunun felsefe tarihine egemen olan şu sorunun, “nedir” sorusunun kaynağı ve sınırlarıyla ilgili düşünme olduğunu söyledim. Ne zaman ‘nedir’in olasılığını, soru biçimi üzerine soru sormayı düşünmeye kalkışsak, o anda yaptığımız şey sadece belirli bir noktaya kadar ‘nedir’ sorusuna başvurmaktan başka bir şey değildir. Yapıbozumun farkı budur. Aslında bir sorudan daha çok, her şey üzerine bir sorudur o. (Derrida, 2008c, s.125)

Derrida, 1971 tarihli röportajdan derlenen *Positions* metninde yapısökümün iki aşaması olduğundan söz etmektedir. İlk aşama felsefi karşıtlıklar alanında geçer, ikinci aşama ise buranın ötesine geçmeyi, buradan çıkmayı amaç edinir. (Lawlor, 2011, s.XII) Başka bir ifadeyle önce belirlenen karşıtlıkların arasındaki hiyerarşinin dönüştürülmesi, tersine çevrilmesi söz konusudur. Yeniden inşa etmeden önceki “parçalama” aşaması demek yanlış olmaz. Zira ele alınan felsefe veya edebiyat metinleri okunurken parçalarına ayrılır. Elbette basit bir okuma eylemi değildir söz konusu olan çünkü burası tam da yapısökümün şeylerin otoritesini “yapısökümlemeyi, sarsmayı, yerinden etmeyi, ayırmayı, koparmayı, çığırından çıkarmayı” (Derrida, 1995, s.25) içerdiği yerdir. Sonraki adım yapısökümün belki de en karakteristik özelliği de olan, metni “kararverilemez” noktasına çekmesidir. Bu anlamda yapısöküm söz konusu olduğunda “metnin yazarının niyeti ne olursa olsun, metin sözcüğün iki karşıt anlamından biriyle tanımlanmasına izin

vermez”. (Kakoliris, 2017, s.106) Metinde, örneğin *pharmakon* sözcüğü söz konusuken onun farklı anlamlarından birinin seçilmesi sorunlu bulunur. Burada Derrida düşüncesinde önemli bir vurgu olan, anlamın sabit olmadığı fikri saklıdır. Şöyle ki Derrida her fırsatta metnin algılanamaz oluşundan söz eder, ona göre “metin, kompozisyonunun yasasını ve oyunun kuralını ilk bakıştan, önüne ilk gelenden saklıyorsa metindir ancak”. Velhasıl metni oluşturan ağlar vardır ve her okuma kararının ardından metin “kendi dokusunu sonu gelmez bir şekilde yeniden” oluşturur. (Derrida, 2014b, s.13) Bu anlamda Derrida bir metnin tek bir anlamı olacağına şüpheyile yaklaşır, anlam her zaman muğlaktır. Böylelikle metnin anlamından emin olmanın olanağı da ortadan kalkar. Derrida bu durumda meşru bir anlam beklemenin şiddetten farksız olacağını düşünecek kadar kararlıdır. (Simon, 2014, s.39) Aslında burada yapı sökümüne ilişkin bir özelliği daha keşfetmekteyiz. Yapı sökümünde metnin anlamını belirli bir noktaya çekme çabası güdülmendiğinden Derrida yapı sökümünün adımlarında metne dışardan bir müdahalenin söz konusu olmadığını belirtir. Derridacı yapı söküm adeta metnin kendi kendini yapı sökümüne uğratmasıdır. (Derrida, 2008b, s.135)

Her ne kadar Derrida'nın kendisinin tanım yapmaktan kaçındığını vurgulamış olsak da Spivak'ın aşağıdaki sözleri yapı sökümünün iyi bir betimlemesini sunuyor görünür:

Kenara itilmiş, gelecek vaat eden metni saptamak; karşılaştırılmaz anı açığa çıkarmak; onu, gösterenin kaldırıcıyla bulunduğu yerden sökmek; kemikleşmiş sıra düzenini sırf yerinden edebilmek için tersine çevirmek; zaten hep yazılı olanı yeniden kurabilmek için sökmek; yapı sökümünün birkaç tümceyle özeti budur. (Spivak, 2014 s.127)

2.2. DERRIDA'NIN PLATON YORUMU

Bölümün başlangıcında da değindiğimiz gibi Derrida sıklıkla Batı düşüncesine belirleyici yorumunu veren düşünür olarak Platon'u işaret eder. (2008a, s.89) Bu yüzden onun Platon yorumu, Batı metafiziği diye adlandırdığı, Platon'la başlayıp Hegel ile sonlanan

harekete dair yorumlarından ayrı görülemez. Bu anlamda Derrida düşüncesinde Platon başlangıç noktasıdır. Derrida'nın sözleriyle aktaralım:

Platonculuk bu hareketin yalnızca bir örneği değildir, bütün felsefe tarihi içinde bir ilktir. O hareketi yönetir, tüm bu tarihi yönetir. Fakat bu tarihin “bütün”ü ihtilaflıdır, heterojendir, yalnızca görece istikrarlaştırılabilir hegemonyalara mahal verir. Dolayısıyla asla bütün hale gelmez. Bu şekliyle, bu hegemonyanın bir sonucu olarak, bir felsefe bundan böyle her zaman ‘Platoncu’ olacaktır. (Derrida, 2008a, s.71)

Açıktır ki Derrida felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde yaşamış düşünürlerin felsefelerinin bire bir aynı olduğunu iddia etmez. Ancak bütünsel bir bakışla bakıldığında onların özgünlükleri yitmiştir ve bu anlamda her şey Platoncu görünür. Velhasıl tüm Batı felsefesi tarihini aynı çizgide, “Platonik bir şemanın” sürekliliğinde okuruz. Bu anlamda Platonculuğun sadece ve özellikle Platon'da ortaya çıkmadığı aşikardır. Derrida Batı metafiziğini bütün kavramsallığıyla kuran Platonculuğun, onu aynı zamanda “eşsiz bir görkem ve incelik içinde” aydınlattığının altını çizer. (2014b, s.27) Böylelikle Derrida nazarında Batı metafiziğinin tam olarak Platonculuğa karşılık geldiğini iddia etmek mümkün görünür.

Derrida metinlerinde yapısökümün ne olduğu açıklanmak hedeflenmez ancak onlar bizzat yapısökümün örnekleridir. Bu anlamda Derrida'nın metne yaklaşımına ve onda örtük olanı açığa çıkarma çabasına eşlik etmeyi sağlamaktadırlar. Bu yüzden, şimdiye dek Derrida düşüncesine ilişkin aktardıklarımızı ve özellikle onun Platon felsefesine yorumunu daha somut olarak görebilmek için Derrida'nın Platon metinlerine uyguladığı yapısökümü incelemek gerekmektedir. Bu kaygıyla ilkin metafiziğin en temel karşıtlıklarından yazı ve söz arasındaki hiyerarşinin sorgulanmasını ve bunun olanağını anlamamız açısından *pharmakon* örneğini incelemek uygun olacaktır. Ardından, varlık olma türlerinden söylem türlerine doğru geçişteki salınımına ışık tutarak karşıtlıkların yapısını yakından görmemizi sağlaması adına *Khôra* metnini incelemek anlamlı görünmektedir.

2.2.1. *Pharmakon*

La Dissémination kitabının bir bölümü olmadan önce 1968 yılında bir dergide bağımsız bir çalışma olarak yayınlanan *Platon'un Eczanesi* yalnız Derrida'nın Platon yorumunu anlamak için değil yapısökümün bir örneğini incelemek için de ideal bir metin olarak görülebilir. Metinde Derrida *Phaidros* diyalogunun yapısal dokusunu açarak tüm Platoncu gelenek için zemin olarak görülen mitos-logos, söz-yazı ikiliklerini göz önüne serer.

Bilindiği gibi *Phaidros*¹⁹ diyalogu aşk, eros, delilik gibi temalar üzerine bir söylevle başlar ancak diyalog ilerledikçe kapsamının bunlarla sınırlı olmadığı görülür. Diyalektik, hakikat, ruh gibi Platon felsefesi için merkezi önem taşıyan kavramlar ele alınır. Diyaloga ilişkin hep kötü yazıldığı yorumunun yapıldığını belirten Derrida, onun ince bir biçimle yazıldığı varsayımını daha verimli bulur. (2014b, s.16) Metni Platon felsefesinin yapısökümü için seçmesi de bunu kanıtlar görünür.

Daha önce de ima edildiği gibi Derrida'nın önemle üzerinde durduğu, metafizik anlayışın yazı ile ilgili tutumudur. *Phaidros* diyalogunda yazı, Eski Yunanca'da "ilaç, çare, zehir, büyü" (Çelgin, 2011, s.691) gibi anlamlara gelen *pharmakon* sözcüğüyle ilişkilendirilmektedir. *Pharmakon*'un bu birbiriyle zıtlık oluşturan anlamlarının yarattığı muğlaklık, onun çevirisini problematik hale getirmektedir. Ancak burada çeviri meselesini aşan bir durum söz konusudur. Derrida sözcüğü "çevirmenin korkutucu ve ortadan kaldırılamayan" zorluğunu vurguladıktan sonra bu çeviri problemiyle uğraşırken aslında "tam da felsefeye geçiş" problemiyle uğraşıyor olacağımızı bildirir. (Derrida, 2014b, s.22)

Pharmakon sözcüğü ile yazı arasındaki açık ilişkinin serimlenmesi diyalogun sonunda yer alan Theuth mitosunda yer almaktadır ancak diyalogun başlarında da bu ilişkinin örtük olarak yer aldığına şahit oluruz. Bilindiği gibi diyalog, söylev yazarı Lysias'ın

¹⁹ Platon. (2014). *Phaidros*. (B.Akar, Çev.). Ankara: Bilgesu.

konuşmasını dinlemiş ve yazıya dökmüş olan Phaidros'un Sokrates'le karşılaşması ve onunla birlikte bu yazıyı okumak üzere surların dışına doğru yürümeye başlaması ile açılır. Kırlardan ve ağaçlardan öğrenebileceği bir şey olmadığını düşünen Sokrates'in (Phaidros, 230d) bu diyalogda ilk kez kent dışında konumlandırılması söz konusudur. *Phaidros* yorumcularının sıradışı bulduğu bu durum doğrudan *pharmakon* sözcüğüyle ilişkilidir. Zira diyalogda *pharmakon* ilk defa Phaidros'un yanında getirdiği metni betimlemek üzere kullanılır. Sokrates'i kentin dışına çıkmaya ikna eden şey Phaidros'un koynunda taşıdığı defterdir (*biblos*). Defterdeki yazı Sokrates'i kentin dışına çıkarmayı başarmış, başka bir deyişle onu baştan çıkarmıştır. Burada Derrida *Pharmakon*'a baştan çıkarıcı sıfatının uygun görüldüğünü vurgular. Zira o "Sokrates'e ona baldıran zehiri sunduğunda dahi terk etmediği kenti" terk ettirebilmiştir. Derrida "bu ilacın, aynı anda hem deva hem de zehir olabilen" bu iksirin o anda "tüm muğlaklığıyla söylemin vücuduna" girdiğini bildirir. (Derrida, 2014b, s.20)

Yabancı bir gösterenin dolambaçlı yollarına girmeden, şayet tamamen ve şimdi ve burada mevcut, örtüsü açılmış, soyunmuş, doğruluğu içinde şahsen sunulmuş olsaydı, şayet sınırdaki farklılaşmamış/ertelenmemiş (*non-différence*) bir logos bulunsaydı, baştan çıkarmazdı. (Derrida, 2014b, s.21)

Bu anlamda yazının *pharmakon*'la ilişkisinin kurulduğunu ve logos olmamak bakımından "şimdiden" onun doğru yoldan çıkarabilir olduğunun bilgisini almış oluruz. Derrida burada, Theuth mitosunun öncesinde "*biblia* ve *pharmaka*'nın gayet kötü ve şüpheli bir niyetle birbirine bağlanmış olması bir tesadüf müdür?" sorusunu yöneltir. (Derrida, 2014b, s.22) *Phaidros*'un devamında yazıyı okumak için uygun bir yer ararlarken Sokrates buldukları yerle ilgili anlatılagelen bir mitosa²⁰ değinir ve arkasından da hoşuna gitse (*khairin*) de bunların "köylü bilgeliği" olduğunu, kendinin bunlara ayıracak vaktinin olmadığını dile getirir. (*Phaidros*, 229c-230a) Derrida buradaki tavra gönderme yaparak Sokrates'in konuşmanın başında mitosunu "dolaşmaya gönderdiğini"²¹ (*khairin*) hatırlatır. Ancak Derrida'nın sözleriyle "diyalog tam manasıyla orijinal olan biricik

²⁰ Söz konusu mitos, Boreas'ın Oreithuia'yı kaçırmasına ilişkindir. (*Phaidros*, 229b-229e)

²¹ Sözlük anlamı "hoşlanmak, zevk almak" olan (Çelgin, 2011, s.711) *khairin* fiilinin "dolaşmaya göndermek, onları selamlamak, tatile çıkarmak, onlara izin vermek" anlamlarının hepsini birden taşıdığını belirtir Derrida. (2014, s.17)

Platoncu mitleri” içermekte olduğundan bu laf sözde kalmıştır zira diyalogda mitos iki kez daha (Ağustos böceği ve Theuth) çağırılacaktır. Derrida her iki çağırmanın da yazıya dair bir sorunun açılışında gerçekleştiğini vurgular ve bu mitoslardan ikincisini Platon’un yazı hakkındaki düşüncelerinin yapısökümü için seçer. (2014b, s.17)

Diyalogda Sokrates mitosun hemen öncesinde, “yazının uygunluğu ve uygunsuzluğu; hangi yolla güzel olup hangi yolla uygunsuz olacağı” meselesine değinmek gerektiğini ifade eder. (*Phaidros*, 274b) Derrida bu ifadelere gönderme yaparak yazının bir ahlak sorusu gibi açıldığını bildirir. Zira buradaki mevzu, neyin yapılmasının uygun görülmesi ya da yakışık almaması mevzusudur. Bunun üzerine Derrida ahlaki kaygı, bellek ile ilgili sorudan hiç bir zaman ayrılmaz, yorumunu yapar. “Yazmak yakışık alır mı? Yazar saygıdeğer bir kişi midir? Yazmalı mı? Yazmak hoş kaçır mı?” gibi sorulara logos merkezli bir bakışla verilen cevabın aslında olumsuz olacağını sezeriz. Ama Derrida, Sokrates’in yanıtının bu denli basit olmayacağını vurgular. Sokrates, bu sorulara cevabı, “hemen akılcı bir söylev ya da logos içinde” sunmayacaktır çünkü yazının hakikatinden söz edilemez. O, diyalektiğin ya da *episteme*’nin değil yalnız masalların konusu olabilir. (Derrida, 2014b, s.24) Bu yüzden Sokrates eskilerin söylediği bir mitosunu anlatmaya koyulur. Burada bir yandan yazının mitosla olan bağı, bir yandan da bilme ile karşıtlığının ortaya serildiğine şahitlik ederiz. Bu noktada yazıyı tanımlamaya “bilmeden tekrar etmek” dedikleri şeyle yani mitosla başlamak durumu söz konusudur. Tabii ki yazıyı betimlemek için mitosun layık görülmesi tesadüf değildir, logos ve diyalektiğin dışında olan “yazı ve mitin akrabalığı” söz konusudur. Derrida diyalog ilerledikçe bu akrabalık ilişkisinin daha da belirginleşeceğini vurgular. Zira mesele, yazının onu logos’tan ayrı kılan “masalsı bir soykütüğe” dayanmasıdır. (Derrida, 2014b, s.25) Burada Derrida’nın metnini daha rahat takip edebilmek için Theuth mitosunu hatırlamak yerinde olacaktır.

İşittiğime göre, Mısır’da Naukratis yakınlarında, o yerin eski tanrılarından biri yaşardı (...) adı ise Theuth idi. Bu tanrı sayıları, aritmetiği, geometriyi ve astronomiyi, ayrıca dama ve zarı, en önemlisi de harfleri bulmuştu. O zamanlarda bütün Mısır’ın hükümdarı Thamos’tu ve ülkenin yukarı kesiminde, Hellenlerin Mısır Thebai’si diye adlandırdıkları ... büyük bir şehirde yaşıyordu. Bir gün Theuth onun yanına gitti ve sanatlarını sundu; bunları bütün Mısırlılara öğretmek gerektiğini söyledi. Beriki ise her birinin ne yarar sağladığını sordu. Theuth ayrı ayrı açıkladıkça kimisini güzel bulduğunu kimisini de güzel bulmadığını söylüyor; böylelikle bazılarını yerip bazılarını övüyordu (...) Harflere geldiklerindeyse, “Ey

Hükümdar, dedi Theuth, bu öğreti, Mısırlıları daha bilge ve hafızalarını daha güçlü kılacaktır. Hafızanın ve bilgeliğin ilacını buldum.” Hükümdar ise şöyle karşılık verdi: “Ey ustaların ustası Theuth! Kimisi sanatları doğurma yetisine sahipken, kimisi de onların kullanıcılarına zarar mı yoksa yarar mı vereceğini belirleme yetisine sahiptir. Şimdi sen harflerin babası, iyi niyetinden ötürü, onların yapabileceği şeyin tam aksini söylüyorsun. Çünkü bu, kullanmayı öğrenenlerin ruhlarına hafıza tembelliği verir; artık kendilerine ait olmayan yazı işaretlerine güvenerek, içlerinde bulunan kendilerine ait hafızayı kullanmayı hepten unuturlar. Bu nedenle sen, hafızanın değil hatırlamanın ilacını bulmuşsun. Öğrencilerine bilgeliğin hakikatini değil, görüntüsünü sunuyorsun. Onlar senin sayende, bir yol göstericileri olmaksızın bu kadar çok şeyi öğrenince kendilerini bilgili sanacak, fakat bilge olmayıp da bilgeymiş gibi göründükleri için, pek çok konuda cahil ve geçimsiz kişiler olup çıkacaklar. (Platon, 2014, 274d)

Theuth mitosunda görüldüğü üzere yazı ya da *pharmakon*'a değer biçecek olan kraldır, onun onayı sayesinde kendinde değeri olmayan yazıya bir değer atfedilebilir. Ancak tanrı - kral kendisine sunulan yazıyı hor görmüş ve onun zararına işaret etmiştir. Derrida kralın yazmaya ihtiyacı olmadığını, onun bizzat emreden, söyleyen olduğunu ve sözünün kafi olduğunu hatırlatır. Sonradan sözleri bir katip tarafından yazıya dökülse de bu ek ya da ilave her zaman ikincildir. Derrida burada Tanrı - kralın bir baba gibi hareket ettiğinin de altını çizer. Burada babaya takdim edilen ve onun tarafından değersiz görülen *pharmakon*'dur. Baba yazıdan daima şüphe duyacak ve gözü onun üstünde olacaktır. (Derrida, 2014b, s.26)

Kral Thamos, yazı *pharmakon*'unun *mneme*'ye yani “yaşayan ve bilen belleğe değil” *hypomnesis*'e yani “tekrar - bellemeye, hatırlamaya, emanet etmeye iyi geldiğini” belirtir. (Derrida, 2014b, s.43) Zira yazı, belleğe katkı vermek adı altında onu daha da unutkan kılar ve bu durumda *mneme*'yi değil, sadece *hypomnesis*'i pekiştirebilir. Başka bir deyişle bilginin artmasına katkı sağlamadığı gibi aksine onu azalttığı yorumu yapılır. Bu durum yazının logos gibi canlı bir yapıya sahip olmamasından ileri gelmektedir. Yazının “kadavraya benzer katılığı” söz konusuken karşısındaki “canlı sözün kıvraklığı” övgüye değerdir. Yazının karşısına çıkarılan, canlı bir tür olarak var olan, bir *zoon* olarak doğan, büyüyen ve *physis*'e ait olan logos'tur. Burada canlı sözün, içinde bulunduğu durumun gerekliliklerine uyum sağlayabilmesi ve bir muhatabın varlığı durumunda onun talebini yanıtlayabilmesi sayesinde kazandığı üstünlük sergilenir. (Derrida, 2014b, s.29) Oysa şahsı adına cevap verememek bakımından yazı, resme ya da cansız bir heykele benzer. Derrida burada yazının tanrısının ölümle ilişkilendirildiği, hatta aynı zamanda ölümün tanrısı olduğunun bilindiğini hatırlatır. (2014b, s.43)

Bu noktada Derrida'ya göre “logos’un gücünü ve kaynağını, babalık konumuna tahsis eden platonik bir şema” (Derrida, 2014b, s.27) ile karşı karşıyayızdır. Logos canlılığını hayatta olan babasından alır, konuşan özne sözünün babası iken logos ise bir oğuldur. “O babası olmadan sadece bir yazıdan ibarettir.” Bu durumda yetim olan yazının durumunun ise çift anlamlılık taşıdığını vurgular Derrida. Şöyle ki bir yandan ihtiyaç duyduğunda ona arka çıkacak bir baba eksikliğine gönderme yapılırken bir yandan da onun kendine yetiyor olmanın hoşnutluğu ve özgürlüğü içinde olmakla suçlanması söz konusudur. (Derrida, 2014b, s.27)

Böylelikle *Platon’un Eczanesi* metninde ağırlıklı olarak Derrida’nın yazının logos karşısındaki değersizliğini ele aldığını görürüz. Ancak metnin sonlarında Derrida, Phaidros’da (278a) yazılı söylevin bir de yasal kardeşi olduğundan söz edildiği yerleri alıntılar. Derrida’ya göre, “yazıyı bir üvey kardeş, bir hain, bir kafir ve bir sahtekar olarak tanıtan Sokrates, ilk defa olarak bu kardeşin meşru kardeşini başka bir tür yazı olarak imgelemeye itilmiştir”. (2014b, s.105) Hakikatin ruhtaki yazısı olarak, kötü yazının karşıtı olarak iyi bir yazının varlığından haberdar edilimiz. Bu iyi yazı bilgiye (*epistémé*) sahip bir yazıdır. Bu karşıtlığı Platoncu yapının örneklerinden biri olarak yorumlayan Derrida şöyle belirtir:

Demek ki, bir iyi bir de kötü yazı vardır. İyi ve doğal olanı, kalb ve ruhtaki ilahi yazı; kötü ve yapay olanıysa bedenın dışsallığına sürülen teknik yazıdır. Platoncu şemanın tamamen içsel bir değişik versiyonu: ruhun yazısıyla bedenın yazısı, iç’in yazısıyla dışın yazısı, bilincin yazısıyla tutkuların (*passions*) yazısı, tıpkı ruhun ve bedenın ayrı birer sesi olması gibi. (Derrida, 2014a, s.29)

Derrida Platoncu anlayışta yazının bir yandan aşağılanırken bir yandan da ona kısmen değer verildiğini baştan belirtebilirdi. Ama bunu yapmak yerine sayfalarca yazının hor görülmesini aktardıktan sonra metnin sonlarına doğru iyi yazının da olabileceğine ilişkin düşünceleri aktardı. Derrida’nın buradaki amacının *pharmakon* yapısını daha açık serimleyebilmek olduğu yorumu yapılabilir. Her ne kadar yazıyı söz karşısında değersiz kılma çabası güdülse de yazının adeta bu hiyerarşiye direnç göstermesi söz konusudur.

Öyle ki Platon'un yazıya ilişkin yorumları *pharmakon*'la benzer bir çift anlamlılık taşımaktadır. Üstelik Platon'un *pharmakon* sözcüğüne ilişkin çok anlamlılık taşıyan yorumları bu diyalogla sınırlı değildir. Derrida *La Dissémination* metni boyunca Platon'un sözcüğü kullandığı diyalogların her birinde ne anlamda kullanıldığını teker teker aktarır²² bu aktarımların özetini yapan bir yazardan alıntılalım:

Sözcüğün olumsuz anlamı Phaidros ve Timaios'taki *pharmakeia* haliyle ön plana çıkmasından gelir ki orada *pharmakon* kaçınılması gereken bir şey gibi görünür. Kritias, Kharmides ve Devlet'teki haliyle *pharmakon* bir deva olarak sunulurken, aynı zamanda Protagoras ve Philebos'ta da esasen faydalı bir etkiye sahip bir şeymiş gibi sunulur. (Kakoliris, 2017, s.103)

Sadece Phaidros'la sınırlı kalındığında bile *pharmakon*'un taşıdığı çift anlamlılık yapı-sökümün ihtiyacı olan kararsızlık noktası için bile fazlası olabilir. Derrida yazıyı yermesine rağmen Platon'a çok basitçe “neden bunca şey yazmış” diye bile sorulabileceğini hatırlatmakta (2014b, s.114) fakat burada kalmamaktadır. Derrida dilin, “Platon ismine göre hareket eden bir yazarın niyetlerine rağmen böyle bir baskıya güçlü bir şekilde meydan okumakta” olduğunu göstermeye çalışmaktadır. (Kakoliris, 2017, s.104) Öyle ki anlamın yazarın niyetinin çok ötesine taşması durumu söz konusudur. Burada Platon bu kadar kararsızlık göstermeyip sözcüğün anlamlarından birine daha sadık kalabilseydi bile onun metinlerinde hala sözcüğün “bir” anlamın ötesine geçeceği vurgusunu okumaktayız. Bu anlamda Derrida'nın tüm düşüncesine sirayet etmiş ya - ya da mantığının ötesine geçme fikri burada kendini, metin “anamlardan birinin ya da diğerinin lehine karar vermeyi reddeder” formunda karşımıza çıkar. (Kakoliris, 2017, s.106) Derrida'nın “kendine yeterlik ve mutlak tamamlanma düşüncelerine ters düşen bir şey” anlamında kullandığı “oyun” sözcüğü burada *pharmakon* için kullanılır. (Niall, 2012, s.129) Zeynep Direk Platon'un Eczanesi için yazdığı önsözde Derrida'nın *pharmakon* oyununa ilişkin yorumunun iyi bir özetini sunmaktadır:

Platon metafizik bir felsefeyi icat ve inşa ederken, yazının açtığı anlam üreten ve yitiren oyunu bir kökene, bir ereğe tabi hale mi getirmiştir? Yoksa bunun yapılamayacağını mı göstermiştir? Her ikisi de. Derrida'nın okumasına göre, Platon

²² (Derrida, 1972, ss.103-117)

hem kökeni ve ereği arar hem de aslında zemindeki salınımla temas içinde kalır. Hem değerler, kavramlar yaratarak bu salınımı durdurmaya çalışır; hem de bunun nihai olarak mümkün olmadığını bilir. Kendini kandırmaya çalışır ama kendi de kanmaz. Bu durum, neden “Platon’un Eczanesi” nin bir [yapısöküm] olarak okunabileceğini de anlamak açısından önemli. [Yapısöküm] bir yazarın kendi söylediği dünya kurucu yalanlara inanmaması, belki de inanmadığını görmezden gelmesi haliyle ilgilendir. (Direk, 2014, s.9)

Bütün bir Platonculuğun bu gibi kararsızlıklar noktasına çekilebileceğini düşünen Derrida Platon’un bu konuda yalnız olmadığını altını çizer. Derrida diyalogda *pharmakon*’un, oyununun sistematik olduğu görünen bir anlamlar zinciri içinde yer aldığını fakat bu sistemin salt Platon’a ait, yalnız onun niyetinin bir ürünü gibi görülemeyeceğini vurgular. Zira buradaki oyun, kültürün tüm katmanları içersindeki iletişimden kopuk ya da bağımsız değildir. (Derrida, 2014b, s.47) Böylece Derrida, Platon’dan Saussure’a “dilbilim hem yazıyı dışarı atmalı hem de bu arada özsel sebeplerden ötürü tüm tanımlayan ve teorik kaynağını ondan ödünç almalıdır”, diye belirtir. (Derrida, 2014a, s.115)

2.2.2. *Khôra*

Platon’un evrenin oluşumunu konu edindiği *Timaios*²³ diyalogunda, tanrı Demiurgos ideaları ilk örnekler (*paradigma*) olarak kullanıp onlara göre tek tek şeyleri yapar. Bu yapma ediminin gerçekleştirileceği yer ise *khôra*²⁴ dır. Platon’un “üçüncü bir türü meydana çıkarmalıyız” diyerek varlığını haber verdiği *khôra* idealar olan birinci türün ve onların kopyaları olan ikinci türün dışındadır. Şöyle ki o, ne ilk tür gibi kavranabilir, her zaman aynı kalır ne de ikincisi gibi oluşa bağlı olarak duyumsanabilir. (Timaios, 48e) Diyalogda bu üç türü iyice öğrenmemiz tembihlenir: “Olanı, olanın olduğu yeri bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği”. Burada, olanın yatağı bir anneye, örneği bir babaya, bunların arasındaki öz de bir çocuğa benzetilir. (Timaios, 50d) Diyalogda Timaios üçüncü türü açıklamanın kolay olmadığını belirtse de *khôra*’ya ilişkin hakikati, onun öz niteliğini ilk elden dile getirir: “O doğan her şeyi içine alan, adeta besleyen bir şeydir”. (Timaios, 49a)

²³ Platon. (2001). *Timaios*. (Erol Güneş ve Lütfi Ay, Çev.). İstanbul: Sosyal.

²⁴ Eski Yunanca’da “ülke, memleket; arazi, toprak parçası, yer, bölge, alan; (asker için) posta” anlamlarına karşılık gelir. (Çelgin, 2011, s.724)

Çevirilerin her daim kimi yorumların ağlarında kısıklı kaldıklarını düşünen Derrida (2008a, s.21) aynı tavrı *khôra* için sürdürerek onu çevirmekten geri durur ve onun hiçbir çevirisini de güvenilir kabul etmemeyi tavsiye eder. (2008a, s.20) Sözcüğü yapısöküme uğrattığı aynı isimli metnin ilk sayfalarında, *khôra*'yı artık özel isim gibi kullanmaya başlaması²⁵ da, onun “önceden varsayılan anlamda bir harfî tarifin ötesinde” olduğunu düşünmesiyle alakalıdır. Zira bu üçüncü türün (*triton genos*) “ne o ne de bu olduğunu ya da hem o hem de bu olduğunu bile söyleyemeyiz”. Bu yüzden Derrida Platon’un *Timaios* diyalogunda *khôra* ismi altında ifade ettiği şeyin filozofların ikililik mantığına meydan okuduğunu belirtir. (2008a, s.13) “Timaios onu toplama yeri veya yer olarak adlandırır da bu isimler bir özün, *eidōs*’un istikrarlı varlığına işaret etmez, çünkü o ne *eidōs* düzenine ne de izini bırakmaya gelen *eidōs* imgeleri veya öykünmeler düzenine aittir.” Bu durumda yorumcular *khôra*’ya form vermeye kalkışsalar bile o buna asla izin vermeyecektir. Zira *khôra* bir özne ya da konu (*suje*t) değildir. (Derrida, 2008a, s.24) Derrida burada aslında Jean - Pierre Vernant’ın mitos için söylediğini *khôra* için söylemekte, yani onun logos mantığından farklı bir mantığı ortaya çıkaracağını iddia etmektedir. (2008a, s.13) Derrida’nın *Khôra* metninin hemen başında alıntılıdığı Vernant’ın sözleri şu şekildedir:

Söylence [mitos], filozofların çelişmezlik mantığının tersine, belirsiz olanın, ikircikli olanın, kutupsallığın mantığı denebilecek bir mantık biçimi ortaya koyar. Bir terimi diğer bakış açıları bakımından mesafeyi koruyarak kendi karşısına dönüştüren bu denge işlemlerini nasıl dile getirmeli, hatta biçimlemeli? Sonuçta eksik olan aracı sağlamaları için dilbilimcilere, mantıkçılara ve matematikçilere dönerek, bir yetersizliğin saptamasında bulunmak söylenbilimciye kalıyor. Eksik olan şudur: İkilik mantığının, evet veya hayır mantığının dışında, logos mantığından farklı bir mantığı yapısal modeli. (Derrida, 2008a, s.11)

Derrida’nın belirttiği üzere, burada bir salınım söz konusudur, bu salınım çifte dışlama (ne / ne de) ve katılım (aynı anda hem o hem de bu) gibi “iki tür salınım arasında salınır”. (2008a, s.17) Derrida buradaki salınımın ilkin varlık olma türlerini (duyumsanabilir / kavranılabilir) kapsadığını, sonra söylem türlerine (mitos - logos) doğru yerinin değiştiğini belirtir. Platon’da iki problematiği ayırmanın her zaman zor olduğunu belirten

²⁵ Burada Derrida’nın eserin başlarında sözcüğü “*la khôra*” şeklinde yazarken sonrasında sadece “*khôra*” yı tercih etmesine gönderme yapılmaktadır.

Derrida “söylemin niteliği sözünü ettiği varlığın niteliğine bağlıdır” der. (2008a, s.17-18) *Khôra* hakkındaki söylemin “meşru bir logostan değil” de “yozlaşmış bir usavurumdan” ileri geldiğinin altını çizer. Sanki “bir rüyadaymış gibi” kendini gösteren “melez” söylemin söylenceden ileri gelip gelmediğine ilişkin bir soru doğmuştur. Platon’un *khôra* için uygun gördüğü “anne” ve “sütanne” metaforlarını hatırlatan Derrida iki tür varlık açısından bir *triton genos* olarak sunulan *khôra*’nın, “cinsel tür açısından da belirlenmiş” olduğunu dile getirir. (2008a, s.18) Derrida bu haliyle felsefenin anne gibi figürler hakkında “hakikat kipinde” felsefi bir şekilde konuşmadığını belirtir. “Sanki baba onu tek başına doğuruyormuş gibi” felsefenin yalnızca babadan ve oğuldan söz ettiğinin altını çizer. (2008a, s.81) Derrida burada mitos-logos almaşıklıkının bizi *khôra* düşüncesine götürebileceğini ima etmektedir. (2008a, s.15) Söz konusu kutupsallık hakkında düşünmemizi sağladığı için hayranlık uyandırdığını belirttiği Vernant’ı muhatap alan şu soruları yöneltir:

Logos’un kurallılığının, yasasının, doğal veya meşru soybiliminin ötesine geçip de, buna rağmen hala dar anlamda *mythos*’a ait olmayan bir şeyi nasıl düşünmeli? Logos ve *mythos* arasında durdurulmuş veya sonradan gelen karşıtlığının ötesinde, bu karşıtlığa olduğu gibi bir çok karşıtlığa mahal vererek, konumlanmış olduğu şeyin yasasına bile bazen artık boyun eğmez gözükken şeyin zorunluluğunu nasıl düşünmeli? Bu yer hakkında ne biliniyor? Adlandırılabilir mi? Adlandırma imkanıyla imkansız bir ilişkisi olamaz mı? (Derrida, 2008a, s.15-16)

Derrida’nın sorulara ilişkin düşüncesi ve öngördüğü sonuç açıktır: *Khôra* kutupsallığın kendisini tedirgin edecektir, anlamın kutupsallığının ötesine geçecek, ters-yüz olmaya boyun eğmeyecektir. Bu anlamda *khôra*, mitos-logos kutupsallığından gerçek anlam-metaforik anlam kutupsallığına, hepsinin ötesine düşecektir. (Derrida, 2008a, s.19-20) Elbette onun yapısöküme uğratıldığına şahit olduğumuz için burada bahsedilen şey, yapı olarak *khôra*’dır. Bu açıdan bir öz sorusunun anlamlı olması söz konusu değildir. Derrida *khôra* için “varlığın anakronisidir” ya da “varlığı anakronikleştirir” derken bunu kastediyor olmalıdır. (2008a, s.22) Çünkü *Khôra* ontolojik ayrımların öncesinde yer aldığı için ona onun için geçerli olamayacak ontolojik kavramlar ile yönelmek onu sınırlamaya çalışmaktır. Oysa unutulmamalıdır ki *khôra* ontolojik logos tarafından bilinen varlık tiplerinden hiçbirini belirtmemektedir. (Derrida, 2008a, s.25)

Khôra'da Platon'un mitoslarla olan gizemli ilişkisinin Timaios durağına dikkat çeken Derrida, *Timaios*'un önermelerinin mitosla bariz bir şekilde ilgili olduklarında her zaman ikili bir tavra göre düzenlenmiş göründüklerini belirtir. Bir yandan “rastlantı ile zorunluluğun” bir arada bulunduğu oyundan kaynaklandığı için Aristotelesçi anlamda bir ciddiye almama tavrı²⁶ hakimdir. (Derrida, 1999, s.53) Fakat öte yandan, dünyanın doğuşuna ilişkin pek çok meselede “akla en yakın mitosunu kabul” etmenin tek çare olması söz konusudur. (Timaios, 30c-d) Bu durumda oluş düzeninde, “kesin ve istikrarlı bir logos” yardımı gelmeyince, olası olanla yetinmek gerektiğinden mitos zorunlu olmaktadır. Burada iki neden birbirine geçer ve bu “oyuna ciddiyetini ve ciddiyete oyununu verir”. Bunun anlamı Derrida için, aşırıya kaçmadan oyundan keyif alınabileceğidir. (2008a, s.55-56) Derrida Timaios'un vardığı ontolojik sonucun metnin ortalarında açılan yarığı kapatır gibi gözükmekte olduğunu belirterek ekler:

Kapatmış olacağı şey, belki de yalnızca kavranabilir ve duyumsanabilir arasındaki, varlık ve hiçlik arasındaki, varlık ve en küçük varlık arasındaki uçurum değil, hatta belki de varlık ile varlık olma arasındaki de değil ve yine hatta logos ve *mythos* arasındaki de değil, bütün bu çiftler ve onların ötesindeki olmayan bir öteki arasındaki uçurum olacaktır. (Derrida, 2008a, s.40)

²⁶ Burada birinci bölümde değindiğimiz, Aristoteles'in, içinde mitos barınan şeyleri ciddiye almamak gerektiğine ilişkin yorumuna gönderme yapılmakta olduğu düşünülmektedir.

3. BÖLÜM

FELSEFE – MİTOS İLİŞKİSİNDE PLATONCU İZLER

3.1.MİTOS VE FELSEFE

Eski Yunanca sözlüklerde “söz, konuşma; öykü, masal, efsane; haber, söylenti, rivayet, şayia; diyalog, ikili konuşma; karar” (Çelgin, 2011, s.441) gibi karşılıkları verilen mitosun baskın anlamı ve ona yüklenen değer zaman içinde çok farklılık göstermiştir. “En yaygın anlamıyla uzak bir geçmişteki spesifik olay, eylem ve failer üzerine odaklanan hikaye ya da anlatılara” karşılık olarak kullanılan mitos sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır. (Werner, 2013, s.263) Bu anlamda bir kişinin icadı olmayan mitoslar büyük bir sosyal grubun değer ve geleneklerinin taşınma aracıdır. Yaratıcısı belli olmadığı için kimsenin doğrudan sorumluluğunu almadığı mitoslar, “duyduğuma göre” gibi ifadelerle insanlar arasında yayılmış ve zamanla bölgenin ya da toplumun şartlarına adapte edildikleri için onların çeşitli varyantları doğmuştur. (Werner, 2013, 176)

Mircea Eliade mitosun yaşamakta olduğu toplumlarda yerlilerin, mitoslarla masalları birbirinden titizlikle ayırdıklarını bildirir. Mitoslara gerçek ve masallara yalancı sıfatları uygun görülerek ayırım belirginleştirilmiştir. (Eliade, 2020, s.20) Ancak kadim zamanlarda onlara yüklenen inandırıcılık değerlerinden bağımsız olarak ele alındığında kurgusal doğaları gereği mitoslar doğrulanamazlar. Bu anlamda ne doğru ne yanlış olan mitos “apaçık verili olandan ayrılma süreci içinde oluşur”. (Cassirer, 2016, s.48) Bunun anlamı mitos söz konusu olduğunda bilincin dışında bir gerçeklik aranmayacağıdır. Bu yüzden de mitosu ancak “kendi hakikati içinde” ve “sadece mitik süreç içinde” bilebiliriz. (Cassirer, 2016, s.31) Ancak bu çalışmanın konusu mitosun felsefe tarihinde ele alınışı olduğundan onun logosdan farkını ortaya koymak ve onun neliğini bu fark üzerinden anlamaya çalışmak uygun görülmüştür. Ayrıca yine bu çalışmada, yer verdiğimiz filozoflardaki ve genel anlamda felsefe tarihindeki karşılığına uygun olarak mitos “anlatı” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. “Yapıtlarının tümü mitosların kültür, toplumsal ve siyasal yapı, tarihsel oluşum, sanatsal kavrayış bakımından işlevini

araştırmaya adanmış olan J. P. Vernant da mitosunu bir anlatı [*récit*] olarak tanımlamaktadır”. (Türkyılmaz, 2016, s.426)

Bilindiği gibi mitos sözcüğü felsefe tarihinde en çok logosla karşıtlığı ya da ondan önceki söylem tarzı olmasıyla ele alınır. Ancak içeriği anlatı, konuşma ya da tasarıdan hangisi olursa olsun Eski Yunanca’da “dile getirilen söz” (Vernant, 1996, s.194) gösterdiği bilinen mitos, bu anlamda ilk akla gelen karşılıklarından biri söz olan logos ile birdir.

Logos: söz, sözcük; özdeyiş, atasözü, mesel; örnek, misal; vaat, söz verme; bahane, uydurma neden; delil, kanıt; söz etme, bahsetme, anma, zikretme; söylenti, rivayet, şayia; konuşma, görüşme; tartışma, felsefi tartışma; öykü, hikaye, fabl; düzyazı, nesir halinde kompozisyon; söylev, nutuk; eser, yapıt; (plur.) edebiyat, yazın; akıl, us, zeka, sağduyu, akliselim; kanı, düşünce; açıklama. (Çelgin, 2011, s.402)

Haliyle mitosun Homeros ve Hesiodos’un yanısıra kimi filozofların metinlerinde logos sözcüğüyle aynı şeye refere ettiği ya da onların kimi zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı Antik Yunan uzmanları tarafından sıkça dillendirilir. Örneğin mitos ve logosun benzerliğini Cassirer şu sözlerle aktarır:

İlk önce Grek düşüncesinde ortaya çıkan “logos” kavramı, ilk bakışta, göksel sözün mutlak kudretine ve heybetine ilişkin mitik kavrayışla adeta ikizmiş gibi benzer görünür. Çünkü kelime burada da sonsuz ve ölümsüz bir şeydir; burada da varolanın mevcudiyeti ve birliği, kelimenin birlik ve bütünlüğüne dayanır. (Cassirer, 2015, s.80)

Herakleitos ve Parmenides’de logos ve mitosun aynı şeye refere ettiğinin, daha problematik bir tarzda olsa da Platon’un bir mitostan bahsettiği satırlarda onu nitelemek üzere birçok kez logos sözcüğünü tercih ettiğinin bilgisine sahibiz²⁷. Bu bilgi bize “milattan önceki yüzyıllarda ve öncesi kullanımlarda mitos ve logos arasında içerik bakımından herhangi bir gerilim ya da karşıtlık bulunmadığını” göstermektedir. (Akar,

²⁷ Platon için bu durumu birden fazla örnekle sunan bir çalışma için, Bkz: Akar, B. (2019). *Platon’un Felsefesinde Mitolojinin İşlevi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

2019, s.11) Peki felsefe tarihinin en başat ayrımlarından mitosla logosun kopuşu nerede başlamaktadır? Yüzlerce yıldır felsefe tarihçilerini meşgul eden bu soruya yanıt aramak mitosun logos ile farkını koymayı gerektirir. Bu fark bizlere mitosun özgünlüğünü onun neliğini anlamamızı da sağlayacaktır. Bu açıdan logos olmamak bakımından mitosa filozoflar tarafından getirilen eleştirileri ele almak yerinde olacaktır. Zira ortada bir karşıtlık varsa bunu besleyen şeyin mitosun temel nitelikleri olması gerekmektedir.

İlkin belirtmekte fayda var ki, Eliade kuşkusuz arkaik dönemde bile bir mitosun özellikle sahip olduğu dinsel anlamdan boşalıp masal durumuna geldiği yani mitin sahicilik testine tabi tutulmak sebebiyle eleştirildiği durumlar olduğunu vurgular. Ancak bunlar genel anlamda mitosu sorgulayan eleştiriler değildir. Tekil bazı mitosların değeri gözden düşürülürken kalan mitosların geçerliliklerini korumasına ilişkindir. (Eliade, 2020, s.151) Esasında bahsedilen çok eski dönemlerde tarih ya da felsefe gibi bir disiplinin otoritesinin henüz doğmadığını, “entelektüel dünyanın yalnızca edebiyattan” oluştuğunu (Veyne, 2016, s.68) anımsadığımızda mitosa köklü bir eleştirinin gelmemesini şaşırtıcı bir durum olarak değerlendiremeyiz.

Mitosa yönelik bütünsel anlamda sorgulama ise bilindiği gibi yine Antik Yunan’da başlamıştır. Eleştirilerin ilk odağı ise mitoslarda benimsenen tanrı anlayışı üzerinedir. Bu tarzda bilinen ilk eleştiri Elea okulunun kurucusu olarak görülen Ksenophanes’ten gelir. Aristoteles’in deyişiyle “bir’i ortaya atanların ilki olan” (*Metafizik*, 986b8) Ksenophanes mutlak varlık olarak tanrının “bir” olduğunu söylemiştir. Bu anlamda mitolojik anlayışın insan biçimli tanrı betimlemesini eleştiren Ksenophanes’in bu tutumu, Euripides’den Platon’a kadar Yunan dünyasını etkilemiştir. O dönem henüz düz yazı yaygınlaşmadığı için düşüncelerini şiir formunda dile getiren Ksenophanes’in dizelerini Hegel’in *Felsefe Tarihi*’nden alıntılalım:

İnsanları utandıran ve kınayan ne varsa
Tanrılara yükledi Hesiodos ve Homeros;
Hırsızlığı, zinayı ve birbirini kandırmayı.

(Hegel, 2018, s.228)

Ksenophanes'in dizelerinde de görülebileceği gibi bu minvaldeki eleştirilerin dayanak noktası mitosların tanrısal yüceliğe yakışmayan ifadeler barındırmasıdır. Nitekim mitolojik tanrılar tıpkı insanlar gibi yaratılmışlardır bu nedenle ‐Homeros’un dininde tanrılar alemi insanlar aleminin abartılı bir tekrarıdır‐. Mitolojik tasarımda haliyle Aphrodite’in bile yaralandığı, Zeus’un uyuya kaldığı çeşitli durumlar resmedilmiştir. (Friedell, 2004, s.77) Platon’un *Devlet* diyalogundan ‐tanrıları kahkahalarla gülerken göstermek doğru değildir‐ (388e) sözlerini anımsadığımızda mitoslarda aşka düşen, birbirlerine küsen ya da doğum günleri kutlanan tanrı imajının filozofların beklentisini karşılamadığı açıktır. Burada Yunan dünyasında mitolojik kavrayışınkinden bambaşka bir tanrı tasarımının izlerine rastlarız. Zira tanrı burada adeta ‐kutsal özü yetkinlendirilmiş‐ bir kavrama dönüşmeye başlamıştır. Bu anlamda filozofların tasvirinde ‐insanlar ile tanrılar arasındaki uzaklık daha büyümüştür‐. (Vernant, 1996, s.111)

Dikkat çeken başka bir nokta da, filozoflar arasında kötülüğün tanrılardan gelemeyeceği fikrinin benimsenmesidir. Tanrıların kötüden değil yalnızca iyiden sorumlu oldukları düşüncesi hakimdir. Bu durumu Platon’un *Devlet* diyalogunda Er mitosunu anlattığı satırlarla örneklendirebiliriz: ‐Herkes kendi seçtiğinden kendisi sorumludur. Bundan tanrı sorumlu değildir‐. (617e) Mitoslarda insan ile tanrı arasındaki çizginin belirsizliğini anımsadığımızda açıktır ki kişilerin kendi seçimleri sonucunda işledikleri suçlardan tanrının sorumlu olamayacağı düşüncesi mitosun dışını işaret etmektedir. Çünkü kişinin ahlaki seçimlerinde sorumluluk sahibi olduğu ve bu yüzden tanrının insanlara karışmadığı fikrini barındırır. Bu fikir insan ile tanrı arasına mitosun ‐yerleştiremeyeceği bir çatlak yerleştirir‐. (Cassirer, 2016, s.340)

Burada bir parantez açarak bu çalışmanın esas aldığı düşünsel hatta Derrida tarafında konumlanan Vernant gibi kimi yorumcuların vurgusunu anmak gereklidir. İlk bu yorumların mitos kavrayışındaki tanrının yapabileceklerinin sınırlı olduğunu ve insanların tanrıların kusurlarını konu alan öykülerle eğlendiği gerçeğini yadsımadığını belirtelim. Ancak sözü edilen yorumcular bunu bir problem olarak görmenin çok uzağındadırlar. Aksine mitosların ona özgünlüğünü veren kültürü yansıtmakta olduğu ve

bu yüzden de halkın onları saydığı ve ciddiye aldığı vurgulanır. Örneğin Vernant, Homeros'ta Zeus'la Hera'nın ağız dalaşlarının çınladığı bölümlere gönderme yaparak şunları söyler:

Elbette Yunanlılar bu öykülerle eğleniyorlardı ama ardında çok ciddi bir gerçeğin dile getirildiğini biliyorlardı. (...) Bu kutsal güçler çarpışabilir, kavga edebilir. Ancak insan bunlardan hiçbirini küçümseyemez, hepsi varlığın has bir yönünü temsil eder, gerçeğin bir bölümünü dışa vurur". (Vernant, 1996, s.106 -107)

Aynı durumu başka bir Yunan tarihçisi nedenini bu kez tanrıların belirlediği kadere bağlayarak şu sözlerle betimler:

Bu insani, bütünüyle insani tanrılar, kendilerine atfedilen kudretleriyle, kelimenin [alışılan] anlamında tapınma objelerinden ziyade yaratıcı bir [hayal gücünün] mahsulleridir. Karakterlerinin ve eylemlerinin gülünçleştirildiği seyrek rastlanılan bir durum değildir, o kadar ki, Homeros daha sonraki komedyalarda karşılaşılan tanrıların parodilerinin yaratıcısı olarak görünür. Fakat bu "sorumsuz tanrıların" ardında Homerik insanın neredeyse Olimpos sakinlerinden daha büyük bir ciddiyetle kulak kesildiği bir güç vardır: *Moirai*, değiştirilemeyen kader. (Zeller, 2008, s.38)

Burada tanrıların kutsallaştırılmadan da ciddiye alınabileceğine dair fikirlerle karşılaşırız. Ancak sözünü ettiğimiz hattın diğer yanında Ksenophanes'le başlayan eleştirilere destek verildiğini görebiliriz. Zira mitolojik bakışın aşılmasını haklı gören Hegel onun tanrı anlayışını da problemlili görmekte ve bu yönde getirilen eleştirileri uygun bulmaktadır. Bunu Platon üzerinden şu sözlerle ifade eder:

Platon, Homeros'u ve Hesiodos'u Yunanlıların dinsel tasarım yollarının başlatıcılarını devletinden dışladı, çünkü tanrı olarak sayılması gereken şeyin düşüncenin kabul edeceği daha yüksek bir tasarım istiyordu. (...) Tin kendine doyum verme, derinine düşünme yatkınlığı kazanmıştı. (Hegel, 2010, s.201)

Bu konudaki hatların varlığı, mitosun tanrı anlayışının, ondan felsefede yararlanabileceğine ilişkin düşüncelere yön verdiğini düşündürür. Aynı zamanda mitosla felsefenin ilişkisinin karmaşık olduğu yalnız tanrı anlayışı üzerinden ele alındığında bile

konuyu problematik hale getirdiği gözlemlenir. Ayrıca mitosa düşünürler tarafından getirilen ilk bütünlüklü eleştirilerin bir bakıma mitik düşüncenin kendisine yöneltilmediği anlaşılır. Eleştiriler özellikle “daha yüce tanrı fikri adına tanrıların, Homeros ve Hesiodos’un anlattığı biçimdeki eylemlerine yöneliktir”. (Eliade, 2020, s.200) Filozofların daha derinlemesine yaptıkları sorgulama ve eleştiriler ise mitosun logos ile ayrımı ve karşıtlığını koymaktaki en kayda değer adımı oluşturur. Daha önce mitosun eleştirebilecek bir otoritenin yokluğundan söz etmiştik. Burada kendine aradığı söylem türü mitos olmamak bakımından ona karşı konumlanan felsefenin ilk adımlarını daha net görebilmekteyiz. Çünkü bu eleştirilerin merkezinde akılcı bir tutumla karşılaşıyoruz. Eliade’ın tabiriyle “İon akılcılığının gelişmesi, ‘klasik’ mitolojinin giderek daha yıpratıcı nitelik kazanan bir eleştirisiyle aynı döneme rastlar”. (Eliade, 2020, s.199)

Mitolojide olayların doğaüstü güçlerle açıklandığı, büyüsel etkilere dayandığı bilinir. Bu anlamda “mitik bilinç, niçin sorusunu doğrudan doğruya özel olana, tek ve bir kerelik olana yönelir”. (Cassirer, 2016, s.81) Filozofların mitosun dilinin dışına çıktığı diğer bir nokta da bu anlayışın karşısına nedenselliği koymalarıdır. Cassirer bu değişimi Aristoteles’ten beri birlikte anılan Leukippos ve Demokritos üzerinden açıklar. Hegel’in “rasyonel bilimin ilkesi olarak görülen ünlü atom sisteminin fikir babası” (Hegel, 2018, s.274) diye betimlediği Leukippos ve her türlü meydana gelme ve her türlü yok olmayı²⁸ evrensel bir nedenle açıklayan Demokritos’u işaret etmesi tabii ki tesadüf değildir.

Leukippos ve Demokritos dünyadaki hiçbir şeyin tesadüfen oluşmadığı, her şeyin bir nedenden ve zorunluluk dolayısıyla ortaya çıktığı önermesini ortaya atmakla, sanki bilimsel dünya açıklamasının ilkesini ve dünya açıklamasının kesin şekilde mitostan uzaklaşmasını telaffuz etmişlerdir. (Cassirer, 2016, s.80)

Nitekim özellikle Demokritos getirdiği “yeni kıstas sayesinde her türlü mitik düşünmeyi öznel ve insan biçimli düşünme seviyesine indiren ilk kişi” (Cassirer, 2016, s.190) olarak değerlendirilmiştir. Burada vurgu zorunluluk ilkesinin de ötesinde bir akılla açıklama çabasıdır. Mitolojik tasarımda ise akılcılığın karşısında belirdiği en karakteristik özelliği

²⁸ “Her türlü meydana gelme ayrı atomların birleşmesinden ve her türlü yok olma birleşik atomların ayrılmasından ibarettir”. (Zeller, 2008, s.98)

bakışının ya da algısının duygu temelinde dayanmasıdır. Haliyle burada akılcı bir analiz ve sentezden söz edemeyiz. Mitosta kurulan bağlantılar “düşünsel değildir” tam tersine mitos birbirine en benzemez olan şeyler arasında bile yapıştırıcı görevi görebilir. (Cassirer, 2016, s.102) Zaten bu anlamda mitosta felsefedeki gibi karşıtlıklardan da söz etmek olanaklı değildir. Çünkü “mitsel düşüncede karşıtlar birbirini tamamlar”, bu *aletheia*'nın *lethe*'ye tezat oluşturmadığı anlamına gelir. (Detienne, 2012, s.37)

Düşünme, kendi “nesnesi” olarak nesnellik ve zorunluluk talebiyle karşısına çıkan şeye araştırmacı ve sorgulayıcı, şüphelenen ve sınıyan bir tutumla davranır. Bu şey de düşüncenin karşısına kendi normlarıyla çıkar. Mitik bilinç ise bu gibi karşıt bir konumu tanımaz. Bu bilinç, nesneye, sadece nesne tarafından derin biçimde etkilenerek “sahip olur”. (...) Mitik bilinçte, sadece, nesne vasıtasıyla basit duyusal uyarılmışlık vardır. (Cassirer, 2016, s.114-115)

Esasında burada tüm felsefe tarihinde iz bırakmış yeni bir varlık anlayışının izlerini doğal olarak mitosa getirilen eleştiriler söz konusu olduğunda da hissederiz. Bu izler Elea okulunun en meşhur temsilcisi Parmenides'deki daha derin bir kavrayışın izleri ya da öncülleri olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki oluşu “düşünsel olarak ortadan kaldırmış olduğuna” inanan Parmenides'de tamamıyla ebedi, tam, tek, bozulmaz bir varlık anlayışı hakimdir. (Cassirer, 2016, s.190) Yalnızca varlık vardır, varolmayan yoktur ve o nedenle düşünülemez, şeklinde sıralanan argümanlar yalnızca var olandan söz edebileceğimiz fikrini barındırır. Buradan Platon'a kadar uzanan bir hattın varlığı söz konusudur. Varlığın birliği karşısında oluşun değişkenliği ikincil görünmüştür. Bu yüzden bu tarzda şekillen felsefi düşünceye ilişkin “oluşu, empirik duyusal formu itibarıyla dışladığı gibi mitik güç olarak da dışlamıştır” yorumu yapılabilir. (Cassirer, 2016, s.189)

Platon gibi Demokritos; yani her ikisi de, Parmenides'in biricik gerçek inanç yolu olarak göstermiş olduğu yolu, onlar için varolan ve varolmayan üzerine karar verirken en üst düzeyde başvuru mercii haline gelen logosun yolunu tercih ederler. (Cassirer, 2016, s.189-190)

Nitekim Parmenides'le birlikte varlık asıl problem olarak ortaya konulduğunda, sözün içeriği yani üzerine konuşabileceğimiz şey de belirlenmiş olur. Bu anlamda

Parmenides'in sözü “düşünceye, varolmayan ile her türlü teması ve meşguliyeti yasaklar”. (Cassirer, 2016, s.7-8) Doğal olarak oluşun hattında yer alan mitos var olmayanın alanında yer almak bakımından bu düşünceden nasibini alır. Yalnızca söz olarak değil varolan üzerine konuşabilecek akla dayalı söz anlamıyla logosun karşısında aşağı kalır. Mitosun ikincil görüldüğü hattın varlığını hatırladığımızda, felsefe tarihinin Parmenides'in bu uyarısını dikkate aldığına şahitlik edebiliriz. Ancak Parmenides özelinde gözden kaçırılmaması gereken bir unsur daha vardır. Diğer birçok Antik Yunan düşünüründe olduğu gibi onda da mitos ve logos aynı şeye refere eder. Bunun da ötesinde Parmenides'in kullandığı dili mitosun dilinden ayırmak çok güçtür. Meşhur fragmanlarına²⁹ atın üstünde tanrıçaya yolculuğu sahneleyerek başlayan Parmenides'in felsefesiyle mitosun var olmayanın alanına yerleştirdiğini kabul etsek de dilinde mitosun reddettiğini ya da uslubunda ondan yararlanmadığını söylemek olanaklı değildir. Anlaşılır ki logos ile mitos arasındaki ayrım ya da karşıtlık burada henüz belirgin değildir. Bu ayrımın izleri Platon'da daha belirgin olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar onun da Parmenides gibi kimi zaman mitos ve logos sözcüklerini birbirlerinin yerine kullandığını vurgulamışsak da onda ayrımın belirginleştiğini açık bir şekilde gözlemleyebilmekteyiz. *Protagoras*³⁰ diyalogunda erdem üzerinde konuşulan bölümden alınan şu sözler bu düşünceyi kanıtlar niteliktedir: “Bu soruyu incelemek için mitostan değil, logostan yararlanacağım Sokrates”. (324d)

3.2. PLATON'DA MİTOS VE FELSEFE

3.2.1. Diyalektik Yöntemin Üstünlüğü

Platon düşüncesinde temel olarak görülebilecek hakikat (*aletheia*) arayışı onu felsefesinde duyular alanı ile idealar alanı ayrımını gözetten bir kuram geliştirmeye sevk etmiştir. Bu kurama göre duyular alanındaki her şey sadece gerçeğin kopyasıdır, yalnız idealar kendiliğinden gerçektir. Başka bir ifadeyle söylersek idea mutlak olarak ve kayıtsız şartsız ifade ettiği şeyken, duyulur şey ideadan pay alan (*methexis*), ona

²⁹ Parmenides. (2019). *Fragmanlar*. (K.Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa.

³⁰ Platon. (2010). *Protagoras*. (T. Gökçöl, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 393-449). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

katılındır. Bu yüzden idealar alanındaki ‘güzel’ ezeli, ebedi olup değişmez ve mutlakken, duyular alanındaki ‘güzelde’ her şey rölatif, geçici ve devamsızdır. Bu bağlamda duyulardan ibaret olan beden aksine yok olmayan ruh da idealar alanında bulunur. Ruhun üç bölümünden biri olan akıllı kısmı idealara yönelen kısımdır; diğer iki kısmı ise isteyen, duyusal yöne karşılık gelir. İşte ruhun akıllı kısmı iyi ve güzel ne varsa kaynağını ondan alan, ideaların içinde en yüksek bilimin konusu olan ‘iyi’nin ta kendisine, iyi ideasına yönelir.

Benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında iyi *ideası* vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Onu görebilmek için de dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görünen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir. (*Devlet*, 517c)

Platon’a göre düşünce iyiyi anlamak için bir araçtır ve bir tartışmayı yürütmeyi, düşünmeyi, savunmayı beceremeyenlerin bilgiye ulaşması söz konusu değildir. Bilgelik sevgisi, “iyi”ye ulaşma çabası, en akıllıca soru sorma ve cevap vermesini bilmeyi gerektirir. Bu da Platon için diyalektik yöntemi kullanmak anlamına gelir. Çünkü filozof varlığı bütün aydınlığı içinde görebilmenin ancak bilimlerin tacı olarak gördüğü diyalektikle mümkün olduğuna inanmaktadır. Diyalektiğin ona sahip olan kişiyi gönendiren, ayırma ve toplama diye adlandırılan iki ilkedden oluştuğu belirtilir. “Birbiri içine saçılmış olan çoklar bir arada görüldüğü zaman bunların tek bir idea’da toplanması” ve toplanan bu şeyin “doğal birleşme yerlerinden türlerine” ayrılmasıdır diyalektik. *Phaidros*’da Sokrates “bu ayırma ve toplama işine aşığım çünkü konuşmak ve düşünmek bunlarla olanaklı” diye belirtir. (265d-266c) *Devlet* diyalogunda ise düşüncenin diyalektik yolculuğu şu sözlerle ifade edilir:

İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır kavranan dünyanın da. (*Devlet*, 532a)

Diyalektik, aynı zamanda Platon’un felsefesinin tam olarak Sofist ile bir karşıtlık üzerinde konumlanma nedenlerinden birini oluşturur. Gilles Deleuze’un “bütün Platonculuk bizzat Sofist’i o şeytanı, o kurnaz ve taklitçiyi, o daima yer ve kılık değiştiren

sahte talibi kovma istenci üzerine inşa edilmiştir” (2017, s.175) sözlerini anımsadığımızda diyalektiğin Platon’a göre felsefe için özel olduğunu düşünürüz. Zira Platon için diyalektikten bihaber olan Sofistlerin felsefenin öz evlatları muamelesi görmesi söz konusu değildir (*Devlet*, 535c). Bu anlamda Sofisti değersiz kılan şey ilkenin ta kendisine yükselmeyi sağlayan diyalektik yöntem yerine retorikini kullanıyor olmasıdır. Bilindiği gibi istisnaları³¹ olsa da Sokrates için retorik için asıl anlamı onun ikna aracı olarak kullanılmasıdır. “Tekil olarak araştırılan şeyi tekil olanla” kanıtlamak retorik için özgüken “evrensel olanı özel olanla” kanıtlamak da diyalektik için özgüdür, yani retorik “doğrunun kendisini değil tekil bir doğruyu” araştırmaktadır. (Laertios, 2004, s.148-149) Filozofun amacı idealara ulaşmak olduğundan retorik değil diyalektik kullanılmaktadır.

Platon’a göre Homeros, Hesiodos ve diğer tüm şairler de ideal alanına yönelmektense Sofist gibi duyular alanının görkemli rüyasına kapılmışlardır. *Protagoras*’ta şu satırlar yer alır: “Sofistlik mesleği eskidir; ama başlangıçta bu meslekle uğraşanlar, hor görüldüğü için çeşitli kılıklar, peçeler altında gizlemiştir onu: bazıları Homeros, Hesiodos, Simonides gibi, şiirin peçesi altında”. (316d-e) Nitekim diyalektik akıl yürütmenin uzağında kalan sanatçının adı, sofistler ile bir anılmıştır. Bu durum şairin, yöneticileri iyi ideasını en iyi anlamış olan ideal devletteki konumunu belirleyecektir.

Platon’un her ne kadar Atina siyasi yaşamına girmediğini ve yönetme işlerini küçümseyip politikaya karışmamış kişilerden övgüyle söz ettiğini (*Devlet*, 496b) bilsek de ideal bir devlet düzeninin varlığının da onun için ne denli büyük bir öneme sahip olduğu açıktır. Asıl değerli olan tabii ki hakikati aramak, gerçek iyiye ulaşmaktır ancak bunu yapabilecek olan filozoftur ve onun mayasının bozulmaması için ona uygun bir devlet şekli olmalıdır. (*Devlet*, 497b) Peki hem filozof hem de toplum için en uygun olan bu ideal yönetim biçiminde “Homeros gibi bir adamın başında bulunduğu kocaman bir ordu” sözleriyle betimlediği sanatçıların yeri neresidir? (*Theaitetos*³², 153a)

³¹ Örneğin *Phaidros*’da “ruhu sözlerle önüne katıp sürükleyen” betimlemesiyle mahkeme ve meclisin dışında kullanımı olabildiği belirtilmiştir. (261a)

³² Platon. (2010). *Theaitetos*. (Macit Gökberk, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 451-543). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon ideal devletinde sanatın konumunu belirlemeye yönelik olarak sanatçının içerikle ilgili uyması gereken bazı sınırlamalar getirmeye, Ksenophanes gibi, şairlere tanrılar ve kahramanlar hakkında ne yazmaları gerektiğini tembih ederek başlar. Düşünürü göre tanrılardan yalnızca iyilik gelir, onlar insanı aldatmaz ve şairler de bunu böyle yazmalıdırlar. Zira çirkin uydurmaları anlatmaktan daha büyük bir kötülük olamaz bu yüzden gerçeğe de dine de aykırı olan, tanrılardan kötü olarak bahseden kötü masalları [mitos] yasaklamak gerekmektedir. (*Devlet*, 377c) Şairler tanrıları konuşurken de bu tavrı korumalıdırlar zira onları ahlânıp, vahlanırken, kahkahalarla gülerken göstermek de doğru değildir. Çünkü gençlerin akıllı uslu olabilmeleri için tanrıları örnek almaları, kahramanların değerli kişiler olduğuna inanmaları gerekmektedir ve eğer ki gençler tanrılardan kötülük geleceğine inanırlarsa ya da aşırı tepki vermenin değil tanrılara kendilerine bile yakışmayacağını anlamazlarsa ağırbaşlı olamayacaklardır. (*Devlet*, 388b-392a) Platon ideal devletinin gerekirse uğrunda ölebilecek cesur insanlara da ihtiyacı olduğunu düşünmüştür. Filozof, şairlere bunu sıklıkla hatırlatarak onlara mısralarında gençlerin ölümden korkmalarına neden olabilecek sözlere yer vermemeleri gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden şairler insanları köleliktense ölmeyi tercih etmeye, ölümden mümkün olduğunca az korkmaya yönlendirebilmek için her fırsatta *Hades*'e övgüler yağdırmalıdırlar. (*Devlet*, 386b)

Platon'un adaletli bir devlet düzeni yaratırken asıl amacının insanları iyiye yöneltebilecek bir toplum düzeni arayışı olduğu aşikardır. Ancak açık olarak belirtilen bir başka şey ise insanların ruhun idealara dönük olmayan kötü tarafının sesini dinlemesinin daha olası olması ve bu yüzden bazı yönlendirilmelere ihtiyaç duymasıdır. Şairin şiirlerini, mitoslarını, tragedyalarını tehlikeli kılan yön de budur çünkü insanlar gerçeğin farkında değillerse şairin söylediğini yani gerçeğin taklidini aslolan sanacaklardır. Platon'a göre eğer ki onları okuyan ya da seyreden, benzetilen şeyin gerçekten ne olduğunu bilmiyorsa onun ruhunun düzeni bozulur, rüyalarındaki kötülükleri uyanıkken de yapmaya başlar. İşte benzetme filozofa göre bu yüzden zararlıdır ve benzetmeye dayanan her şey bu yüzden ya atılmalıdır ya da benzetilen şeye uygunluğu ve yararlılığı bakımından bir elemenden geçmelidir.

Peki bu benzetmenin, taklidin özü nedir? Platon *Devlet* diyalogunda taklidi sedir örneği üzerinden anlatır. Filozofun fikrine göre sedirin aslını, özünü tanıyıp yapmıştır bu yüzden yalnızca ona yaratıcı diyebiliriz. Dölgere ise sedir işçisi denilebilir ki o yaptığı şeyi ideaya uydurandır. Bu durumda ressamın uygun tek bir tanım kalmaktadır o da taklitçidir. Çünkü ressamın nesnesi doğrudan üç sıra aşağı olmalıdır yani o bir şeyin aslından üç derece uzağını yapandır. Bu yüzden görünenin benzetmesini yapan ressam hiç bir zaman gerçeğin benzerine ulaşamaz. Zaten peşinde olduğu şey gerçeğin kendisi olmadığından benzettiği şeylerin aslını kendisi de bilmez. Çünkü o duyuşların aksaklığından yararlanmakta ve aklın ölçüye dayanmayan aşağı, doğrudan uzak, sağlam olmayan ve bilgeliğe karşı yanımızla ilgilenmektedir. Bu yüzden ki filozof tüm benzetme sanatlarının ancak değersiz bir şey doğurabileceği inancını sürdürür. İşte bu yüzden Platon'un ideal devletinde taklitçi ressam, şair ve diğer tüm benzetme sanatçılara yer yoktur. (*Devlet*, 596b-599a)

Öyleyse, her kılığa girmesini, her şeyi ustaca taklit etmesini bilen bir adam, bizim topluma gelip de şairlerini halkın önünde söylemek isterse bu kutsal, bu eşsiz, bu tadına doymaz şairin önünde saygıyla eğilir, deriz ki: Bizim ülkemizde senin cinsinden insanlar yok, olması da yasak. Böylece başına kokular sürer, çelenkler takar, onu başka bir ülkeye yollarız. Bize daha ağır başlı bir şair gerek deriz. O kadar hoş olmasın zarar yok, işe yarar masallar [mitos] söylesin, yalnız iyi adamın taklitçisi olsun, onun davranışlarını anlatsın, askerlerimizin eğitiminde uygulanan kanunlara uysun sözleri. (*Devlet*, 398a)

Platon şaire getirdiği sansür konusunda kararlı görünmektedir zira *Devlet* diyalogunun son kitabında şu sözleri okuruz: “Kurduğumuz devletin en iyisi olduğuna dair inancımı asıl destekleyen şiir üstüne vardığımız kurallardır”.(595a) Tabii ki bu tavrın Platon'un varlık anlayışının bir yansıması olduğu görülür. Nitekim Parmenides'deki gibi oluşu tamamıyla inkar etmek söz konusu olmasa da idealar alanının bir kopyası olan duyulur alan ikincildir. Bu yüzden insanları hakikate ulaşma yolundan alıkoyabilecek her şeye şüpheyle bakılır.

Göğün üst yanını buradaki şairlerden hiçbiri şimdiye kadar hakkıyla anlatamadığı gibi, şimdiden sonra da bunu yapamazlar. Ama madem hakikatler dışında hiçbir şey konuşmuyoruz, hiç değilse birimizin hakikatin ne olduğunu söylemesi gerekir. Renksiz, şekilsiz, ele gelmez ve gerçekten var olan, yalnızca ruhun kılavuzluğundaki akılla görülebilen, yalnızca hakikatin bilgisiyle bilinebilen varlıklar tutmaktadır bu yeri. Tıpkı tanrının akıl ve saf bilgiyle beslenen düşüncesi gibi, kendisine uygun olanı elde eden bütün ruhların düşünceleri de bu döngüyü kat edip tamamlayınca kadar geçen süre içinde, var olanı sevgiyle gözlemekten ve hakikatin seyrine dalmaktan beslenir, haz duyarlar. Bu

dönüş süresince adaletin, ölçülülüğün, bilginin -fakat bir oluşla meydana gelen ya da şununla bununla birleşip ortaya çıkan ve gerçeklik diye adlandırdığımız bilginin değil-varolanda bulunan gerçek bilginin seyrine dalarlar. (*Phaidros*, 247c-e)

Bu anlamda Cassirer, Platon'un seleflerinden farkını onun varlığa ilişkin sorularının daha spesifik olmasına bağlar. Şöyle ki Platon artık varlığın iç yapısına ilişkin soru sormak yerine varlık kavramını ve bu kavramın anlamını sormaktadır³³. “Bu açık seçik soru ve kesin talep karşısında, daha önceki açıklama girişimlerinin tümü, varlıkla ilgili mitler ve diğer anlatılar unutulup gider”. (Cassirer, 2015, s.23)

3.2.2. Platon Felsefesinde Mitos Kullanımı

Platon diyaloglarına yüzeysel bir bakışla bakıldığında bile fark edilir ki onda mitik söylem ve felsefi söylem arasındaki ayrım çok net ve açıktır. İki söylemin neligini anlamak için onlara yönelindiğinde tarafsız bir bakışla da görülebilen bu farka Platon'da hiyerarşik bir değer de yüklendiğini söylemek mümkündür. Genel olarak akılsallık vurgusu ile öne çıkan logosun karşısına yerleştirilen mitos bu anlamda ikincil ya da aşağı görülmüştür. Poetik aklın bir ürünü olarak mitos geçmiş dönemin değerlerini taşıyan ve doğrulama imkanımız olmayan hikayeler toplamıdır. Bu yüzden o, felsefi hakikati iletmenin bir aracı olarak görülemez. Ancak “diyaloga açık, geleneksel olmayan ve gerçekliğin nihai doğası üzerine hesap veren özelleştirilmiş bir söylem modu” olarak diyalektik yöntem felsefeciye düşünme yolculuğunda eşlik edebilir. (Werner, 2013, s.15) Mitos sadece felsefi söyleme değil aynı zamanda en iyi yaşam olan felsefi yaşama karşı bir yerde durur. Bu anlamda yalnızca insan fikri seviyesinde olan mitoloji söylemi değil iyi yaşamın esas amacı olan değişmez, duyumsanamaz ve evrensel olan ideaları kavramak için diyalektik yöntem gereklidir. Nitekim mitos “sadece *polis* için tehlike yaratması ve ahlaki olarak şüpheli olması nedeniyle değil ontolojik olarak da ikincil olması nedeniyle tehlikeli görünür”. Zira gerçekte mesele edilmesi gerekenden bizi uzaklaştırmaya hizmet eder. (Werner, 2013, s.2) Bunlar, biricik hakikati aradığı yolculuğunda buna ulaşmayı engelleyebilecek her şeyle vedalaşmakta kararlı bir Antik Yunan filozofunun mitosla

³³ Burada *Sofist* diyalogundaki “varlıktan söz edenlerin ona verdikleri anlam ne olabilir, önce bunu bulmak lazım” satırlarına gönderme yapıyor. (243d)

ilgili düşünceleridir ve bu anlamda felsefesiyle de tutarlı olduğundan hiçbir sorun da teşkil etmemektedir. Ancak bu minvaldeki sözlerinin yanısıra Platon'un, diyaloglarında bu sözlerle tam tamına zıtlaşan tutumların yer alması bir problem teşkil etmektedir. Zira Platon “ilkesel olarak mitosun dışını işaret eden yeni bir düşünme formu” sunmasına rağmen “içeriksel olarak belli mitik tasarımlarla yakından temas içindeymiş gibi” (Cassirer, 2016, s.341) görünmektedir.

Platon, diyaloglarının çoğunda mitostan ve mitolojik motiflerden dikkat çekici ölçüde yararlanmışır. Gyges mitosunu (*Devlet*, 359d- 360b), Phaethon mitosunu (*Timaios*, 22c), Amazon mitosunu (*Yasalar*, 804e) gibi geleneksel mitosları doğrudan diyaloglarına taşımıştır. Daha da mühimi Platon'un kendisi azımsanmayacak sayıda mitos kaleme almıştır; bunlardan bazıları Er mitosunu (*Devlet*, 621b), Atlantis mitosunu (*Timaios*, 26e), Theuth mitosudur (*Phaidros*, 247c-275e). Özellikle kendi yaratımı olan mitosların *Phaidon*, *Devlet*, *Phaidros*, *Timaios* gibi önemli eserlerinde onlara karakteristiğini vermesi anlamında kalıcı rol oynadığı fark edilir. Hem bir mitos anlatıcısı hem de bir mitos yapıcısı olan Platon'un diyaloglarında mitosların, diyalektik yöntemle iç içe olması doğal olarak akla birçok soru getirmektedir.

Kavramlarla iş gören felsefenin başlıca yöntemlerinden birisi olan, hatta bir yöntem olmaktan da öte varolanı, bütünü ya da bütünlüğü, işleyişi içinde anlamak için zorunlu görünen “diyalektiğin” yer yer mitik anlatılar aracılığıyla kesintiye uğratılması doğal olarak akla imgesel olanla kavramsal olanın nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusunu getirmektedir. (Akdeniz, 2016, s.285)

Felsefi yazılı metinleri mitik unsurlarla harmanlamış bir filozof olan Platon'a bu anlamda yöneltilen sorulardan en kapsamlı olanı şudur: Sadece retorikçilerin saygınlık atfedebileceği mitosunu tam olarak neden kullanmıştır Platon? Bu temel soruya cevap verme denemesi elbette ilkin mitosa yüklenen değere ve onun diyaloglardaki işlevine bakılmasını gerektirir.

Platon'un mitosunu felsefi hakikati taşıyabilecek bir söylem olarak görmediği için onun mitos kullanma nedeninin pragmatik kaygılar olduğunu düşünmek tabii görünmektedir.

Bu fikri temellendirebilmek için Sokrates'in *Devlet*'te söz ettiği majör-minör mitos ayrımını gözeterek incelemeye başlamak yerinde olacaktır. Sokrates, büyüklerde de küçüklerde de aynı etkiyi yarattığını düşünse de Homeros, Hesiodos ve öteki şairlerin gerçek olmayan mitoslarını majör ve annelerin çocuklarına anlattığı mitosları ise minör olarak ayırır. (377d-e) Çocukların eğitimine mitosla başlamak gerektiğini düşünen Sokrates ardından ekler:

Çocuklara önce masal [mitos] anlatırız. Ama bu masallar, içlerinde doğru şeyler olsa da, bir bütün olarak bakıldığında gerçek dışıdır. Yine de çocukların eğitimine idmandan önce masalla başlarız (*Devlet*, 377a)

Nitekim çoğu yanlış olsa da mitoslardan eğitimde kullanmak üzere yararlanılması uygun bulunmuştur. Mitosların çocuklara anlatılmasında bir sakınca görülmediğini anlamamızı sağlayan daha ironik de olsa başka satırlar da vardır. *Sofist*³⁴ diyalogunda yabancının dilinden “Parmenides ve onun gibi varolanı sayıları ve nelikleri bakımından yargılamaya yeltenenlerin” tümüne referans veren şu satırları okuruz: “çocukmuşuz gibi bize masal [mitos] anlatıyorlar”. (242c) Burada Platon'un felsefesinde muazzam izleri bulunan kimi seleflerinin felsefelerini tümüyle mitos olarak değerlendirdiğini düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Elealı ya da Herakleitosçu seleflerinin filozofa hitap etmenin gereği olarak akılsal argümanlardan yana olan logosun dili ile değil de çocuklara bir şey anlatılırken kullanılacak mitosun dili ile konuşuyor olmalarına gönderme yaptığını düşünmek anlamlıdır. Ancak bu ve önceki alıntılar Platon'un çocuklara mitosunu uygun gördüğü yargısına ulaşmak için yeterli görünür.

Tabii ki ideayı anlamak için belirli bir yaşa ya da belirli bir olgunluğa erişmek gerektiğini düşünen Platon'un diyaloglarını çocuklar için yazmadığı açıktır. O yüzden burada Platon'un neden mitos kullandığına ilişkin ilk bakışta bir yanıt bulmuş olmuyoruz. Ancak eğitim söz konusu olduğunda bazı tavizler verilebileceğine yönelik bir tavırla karşılaşıyoruz. Bu tavır akla yeni bir soru getirmektedir: Peki Platon kim için yazdı ya da

³⁴ Platon. (2010). *Sofist*. (Ö.N.Soykan, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 545-626). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

diyalogların muhatabı kimdi? Bu soru için ipuçlarını *Symposion* diyalogunda “kimler felsefe yapar” sorusuna verilen cevapta bulabiliriz:

Hiç bir tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz, öyledir çünkü; isterse başka bir bilge olsun o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de ne felsefe yaparlar ne de bilge olmayı arzularlar. (*Symposion*, 204a)

Açıktır ki burada felsefe yapanların ne bilgeler (*sophos*) ne de cahiller olduğu, bu ikisi arasındakilerin felsefe yaptığı fikri hakimdir. *Lysis* diyalogunda da benzer ifadelere rastlarız:

Bilgiye erenler Tanrı da olsalar insan da, artık bilgiyi sevmez, ayrıca kötü denecek kadar bilgisiz olanlar da bilgiyi arzulamaz diyebiliriz; çünkü kötü ve bilgisiz olanlar bilgiyi sevmez. Demek geriye, bilgisizlik denen kötülüğün henüz akılsız ve cahil hale getirmedeği kimseler, henüz bilmedikleri şeyi bilmediklerini kabul edenler kalıyor. (*Lysis*, 218a)

Buradaki ayrımların Platon’un ruh anlayışının bir yansıması olduğunu anlamak güç değildir. Ancak *Phaidros* diyalogunda bu minvalde bir yorumun doğrudan ruh çeşitleriyle ilişkilendirilmesine şahitlik etme imkanı doğar:

Bir kimse konuştuğu ya da yazdığı şeylerin her birinin hakikatini bilmiyorsa; her bir şeyi kendine göre tanımlayabilme ve türlerine uygun bir şekilde, artık bölünemez hale gelinceye kadar bölünme yetisini henüz kazanmamışsa; ruhun doğasını da bu söylenenlere uygun bir şekilde anlamamışsa ve her bir ruh türüne yaraşır konuşmanın hangisi olduğunu göremiyorsa; söylevi bu yöntemlerle düzenleyip toparlayamıyorsa ve karmaşık ruhlara onlar gibi karmaşık ama kendi içinde uyumlu, yalın ruhlara ise onlar gibi yalın söylevler sunması gerektiğinden habersizse, ne öğretmeyi ne de ikna etmeyi amaçlayan söylev cinslerinin doğasına uygun bir sanat yeteneğine erişmesi olanaklıdır. (*Phaidros*, 277b-c)

Söylev üzerine konuştuğu bu satırlarda açıktır ki Sokrates’in vurgusu konuşma ya da yazının hitap ettiği kişinin ruhuna göre sunulması gerektiğine ilişkindir. Bu ve alıntıladığımız önceki satırlar akla Platon’un da diyalogları kaleme alırken kime hitap ettiğini net olarak belirlemiş olduğu fikrini getirmektedir. Burada bir parantez açarak

Phaidros diyalogunda Derrida'nın vurguladığı gibi yazı üzerine yapılan konuşmaların hep bir mitosla açıldığını dolayısıyla yazı ile mitos arasında bir yakınlık ilişkisi kurulduğunu hatırlamakta da fayda var. İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız bu meselenin ana fikri, Platon'un hakikati dile getiren logosun canlılığını yazıda bulamadığımız için onu değersiz görmesiydi. Bu anlamda mitos "tam da derin düşünme ve sorgulama için aşağı kalan bir söylem modu olduğundan" yazılı diyaloglara ait görülebilecek bir aktivite tipidir. (Werner, 2013, s.15) Fakat yazıyı hor gören Platon'un neden yazdığı bile bir sorunsal iken bunları bir filozofa hitaben yazdığını düşünmek mümkün görünmez. Ancak filozof olma yolunda ilerleyecek, felsefeye meyilli birilerine yol göstermesi için kullanılmasında bir sakınca görülmemiş olabilir. Nitekim "bu sürece aşına olmak hem kişiye filozof olmanın ne anlama geldiğini hem de onun filozof olmaya başlamasını öğrenmeyi" sağlayıp onlara bu anlamda ders verebilir. (Werner, 2013, s.15) Aynı zamanda felsefesinde ruh eğitimi (*psykhagogia*) anlayışının etkisi muazzam biçimde hissedilen Platon'un ruhun daha aşağı bölümlerinin baskın geldiği insanlara felsefeyi layık görmediği de açıktır. Hatta bu konudaki kararlılığı Goethe'den uyarlanan şu sözleri hatırlatır; "anlamayacak olana söyleme bilebileceğin en güzel şeyleri." (Teber, 2004, s.350)

Bu gerekçelerle Platon'un ne bilgeye ne de cahile hitap etme kaygısı güttüğünü varsaymamak gerekir. O halde Platon'un bu iki grup arasında kalan insanlar için yazdığını düşünmek mümkündür. Bu insanların felsefeye yatkın oldukları, eğer onların ruhlarına hitap edilecek şekilde anlatılırsa onu anlayabilecek kadar cahil olmadıkları, ama aynı zamanda salt felsefi bir dille anlatıldığında anlayabilecek kadar da bilge olmadıkları ortaya çıkar. Mitosların soyut meseleleri somut bir dille serimlediklerini anımsarsak meseleyi kavramak için iyi bir araç olduğunu ve Platon'un bu yüzden mitosa başvurmuş olduğunu düşünmek mümkündür. *Yasalar*³⁵'da "tanrıları ilgisizlikle suçlamaya meraklı kişiyle fazlasıyla konuşmuş olduk", "hiç olmazsa bu konuşmamız ona doğru düşünmediğini kabul ettirdi; ama gene de, sanırım, birkaç büyüleyici söze gerek var" (903b) satırlarında ifade edildiği gibi felsefi söylemdeki argümanların muhatabın meseleyi idrakı için yeterli gelmediği düşünüldüğünde fantastik detaylar içerse de, içinde

³⁵ Platon. (1998). *Yasalar*. (C.Şentuna, S.Babür, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

kısmen doğruluk barındıran mitoslardan yararlanılmaktadır. Bu kullanımlar bize mitosun tamamen akıldışı olmadığını, ayrıca ruhun farklı bölümlerine hitap edebilmesinin ona avantaj sağladığını düşündürür. (Werner, 2013, s.131) Bu anlamda felsefeye araçlık etmekte olan mitosların logosun görevini yerine getirdiği yorumu yapılabilir. Nitekim “Platon tartıştığı meseleyi temellendirmek için mitosa başvurmakta mitos onda logosa bağlı düşünme etkinliğinin bir aracı haline gelmektedir.” (Türkyılmaz, 2016, s.423) Ancak Sokrates’in şu sözlerinde olduğu gibi mitosun da hakiki sözleri dile getirebileceği ve dolayısıyla ayrımların silikleştiği durumlar vardır:

Kulak ver o halde. Hani, gerçekten iyi logos’lar için derler ya: Herhalde sen bunun mitos olduğunu düşüneceksin, bense logos. Çünkü anlatacaklarımı hakikat gibi anlatacağım. (*Gorgias*, 523a³⁶)

Doğaldır ki söz konusu mitosların işlevi olduğunda burada önemli görülebilecek bir ayrım belirir. Mitos Platon için sadece sunum tarzına ilişkin –Hegel’in iddia ettiği gibi - felsefe başlamadan önce yer alan bir mizansenden mi ibaret yoksa bir söylem türünden fazlası olarak felsefenin ondan beslenebileceği onunla iç içe geçmiş bir kaynak mı? Platoncu mitosların onun felsefesiyle nasıl bir ilişkide olduğunu anlamak bu soruları aydınlatabilmek adına önemli görünmektedir.

İlkin ifade etmek gerekir ki tüm diyaloglardaki mitoslar için, felsefi bir tartışmanın dışında olması gibi basit bir durum söz konusu değildir. Hatta sadece herhangi bir diyalogtaki tek bir mitos ele alındığında bile durumun daha karmaşık olduğu anlaşılmaktadır. Mesela *Timaios* diyalogu buna benzer bir durum sunar. Zira burada mitosun nerede başladığı akıl yürütmenin nerede bittiğine ilişkin bir şey söylemek çok güçtür. Bu sınırlar o kadar belirsiz ki tüm *Timaios* kozmolojisinin bir mitos olduğunu iddia eden yorumlar olduğu gibi, onun kosmosun rasyonelliğini açığa çıkarma hareketi olmak bakımından logos olduğunu iddia eden yorumlar da var³⁷. Bu anlamda diyaloglarda mitosun logosla ya da genel anlamda felsefeyle ilişkisi daha girift bir yapı

³⁶ Burada B.Akar’ın çalışmasındaki çeviri tercih edilmiştir (Akar, 2019, s.77)

³⁷ Bkz: Partenie, C. (2018). "Plato's Myths", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), E. N. Zalta, (Ed.) URL= <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/> .

sunmaktadır. Ayrıca *Timaios* kozmolojisinin ağırlıklı olarak, göğün üst yanını anlatamayacağını düşündüğü şairlerin mitoslarından oluşması, Platon'un "mitosa, sözcüğün tam anlamıyla felsefe dilinin hem berisinde hem de ötesinde, olanları açıklama aracı olarak seçkin bir yer" verdiğini göstermektedir. (Vernant, 1996, s.211)

Bilindiği gibi bir çok geleneksel mitosa referans vermesinin yanında Platon'un icadı olan mitosları da barındıran *Phaidros* diyalogu bu anlamda zengin bir içeriğe sahiptir. Bunlardan biri olan kanatlı at mitosuna³⁸ (243a-249d) tıpkı mağara alegorisi gibi simgeleşmiş daha doğrusu onun felsefesi için temel olan kimi fikirleri yansıtmaya açısından mühim görülmüştür. Bu nedenle mitosların Platon için mizansenden fazlası olduğu iddiasını destekler görünmektedir. Zira bu mitosta Platon'un ruh anlayışının neredeyse tüm izleri somut bir şekilde gözler önüne serilir. Platon için ruh anlayışının etikten siyasete önemi hatırlanıldığında bu mitosun da neden ezberlenilmeye değer görüldüğü anlaşılır olmaktadır. Birçok mitosta olduğu gibi içinde bolca fantastik diye nitelenebilecek detaylar barındıran bu mitos aynı zamanda doğru kabul edilen fikirler de barındırıyor olmalıdır ki Platon onu bu denli önemli ruh meselesi üzerine anmaya değer görmektedir. Nitekim bu mitosun diğer birçok Platoncu mitosta olduğu gibi felsefi argümanı takip ettiği, onu güçlendirdiği görülür. Bunun anlamı mitosun felsefi söylemi harekete geçirmesi, logosa temel oluşturmasıdır. (Spitzer, 2011, s.23)

Kanatlı ruh ve mağara benzetmesi örneklerinde tanık olduğumuz üzere, Platon'un logosu mitosla öreterek açıklamaya çalışmasının nedeni; felsefi kavramların ve öğretilerin mitoslar aracılığıyla daha rahat anlamlandırılabilmesine ve felsefi savların daha sağlam bir zemine oturtulabilmesine olan inancıdır. (Reynolds&Tracy³⁹, 1990, s.95-121)

Diyaloglarda mitosa atfedilen işlevlerden birinin hitap ettiği kişiyi ikna etmesi, olduğu dikkat çeker. Mantıksal argümantasyonlar aracılığıyla olmasa da "mitosun statüsü (gerçek mi kurgu mu) aklın güçleri ile ayırt edilemediğinden, o ikna etmek için

³⁸ Geleneksel motiflerle işlenmiş bu mitosta kullanılan alegorinin iki şeyle ilişkili olduğu bilinmektedir. İlki Zeus'un atlı arabasını çağrıştırmasıdır. İkincisi ve benzerliğin dikat çekici ölçüde olması sebebiyle daha önemlisi, Hint mitolojisindeki "Ratha Kalpana" denilen arabayı çağrıştırmasıdır.

³⁹ Alıntılanan: Dürüşken, Ç. (2016). *Antik Çağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa.

kullanılabilir”. (Spitzer, 2011, s.17) “Hem mitte hem de argümanda ruhu inceleyen” (Werner, 2013,s.9) *Phaidon* diyalogunun ruhun ölümsüzlüğü üzerine olan bölümlerinde bu durumu açıkça sergileyen bir örneğe rastlarız. Burada Sokrates her zamanki gibi sorgulama yöntemi ile kimi fikirleri çürüterek (*elenkhos*) “ruhun ölmez ve yok olmazlığı mutlak olarak gerçektir” (106e) sonucuna ulaşır. Bu sözlerin ardından Kebes onların kuşku götürmez olduğunu söylerken Simmias hala tatmin olmuş görünmez ve şöyle söyler: “Sokrates’in ileri sürdüğü fikir hakkında bir güvensizlik göstermekten kendimi alamıyorum” (107b). Sokrates “öyle sanıyorum ki düşüncenin gidişini insanın gücü yettiği kadar takip edeceksiniz” (107b) cümlesini de kapsayan sözlerinin ardından “bir mitos anlatmanın tam sırası” der (110b). Tabii ki burada mesele ruhun ölümsüzlüğü olduğundan yani gözle görülür dünyanın sınırlarında olmadığından anlatılan mitos da bu düşünceyi kanıtlayamaz. Hatta Sokrates buna inanmanın tehlikeli bir durum olduğunu ifade eder. Ancak ruhun ölümsüz olduğuna inandığı ya da bunu doğru kabul ettiğinden bu mitos her ne kadar fantastik öğeler içerse de ona inanmanın “göze alınması gereken bir tehlike” (114d) olduğu vurgulanır. Nitekim kişi, bir kimseyi doğruluğundan şüphe etmediği bir şeye inandırmayı amaçladığında mitosa başvurulabilir. Bu fikri destekleyen satırlara Timaios’un sözlerinde de rastlıyoruz:

Tanrılara ve dünyanın doğuşuna ait bir çok meselelerde, birçok noktalara dair her bakımdan birbirine uygun, tamamıyla doğru açıklamalar veremezsek buna şaşma; ama açıklamalarımız akla en yakın açıklamalardan geri kalmazsa size bunları söyleyenin benim ve hüküm veren sizlerin birer insan olduğumuzu hatırlayıp, böyle bir konuda akla en yakın olan mitosu kabul ederek, daha ilerisine gitmeden buna sevinmeliyiz. (*Timaios*, 29c-d)

Görüldüğü gibi Timaios felsefi bir tartışmada son sözü söyleyenin mitos olduğunu hatta insan aklıyla açıklayamayacağımız konularla ilgili bir mitosa rastlarsak kendimizi şanslı saymamız gerektiğini vurguluyor. Burada ve bunun gibi bir çok durumda “mitik anlatıların doğruluğu ispatlanabilir olmasa bile hikaye edilenlerin olmuş olma olasılığı kabul edilir ve bu kabulden sonra araştırma daha fazla devam ettirilmez.” (Akdeniz, 2016, s.287)

3.2.3. Platon Sonrası Felsefenin Mitos ile İlişkisi

Ksenophanes ile başlayan Yunanlıların mitos eleştirisi onun tanrı betimlemesinden logosa karşıtlığına kadar uzanmış ve M.Ö.7. yüzyılda varlığı hissedilen yeni bir disiplin olarak *historia* 'ya da ters düştüğü vurgulanmıştır. Velhasıl mitos “en sonunda gerçek olarak varolamayan her şeyi belirtmeye başlamıştır”. (Eliade, 2020, s.11-12) Böylelikle Antik Yunan’da mitosa getirilen eleştiriler onun eski zamanlara ait bir tür tutarsız hikayeler toplamı olduğu bakışını getirmiştir. Ancak bilindiği gibi birden fazla cepheden saldırıya uğrasa da mitos kimi kanallarla varlığını sürdürmüştür. Felsefede, her ne kadar problematik olsa da sadece Platon’la örneklendirdiğimizde gördüğümüz gibi kullanımı mevcuttur. Platon’dan önce felsefede mitos kullanımının örnekleri olduğu ve hatta henüz logosla da bir ayırım göstermediğini biliyoruz. Peki Platon’dan sonra felsefede mitos kullanımının örnekleri var mıdır? Tabii ki çok kapsamlı bir konuya hitap eden bu soruyu aydınlatma girişimi farklı bir çalışma konusudur ancak bu çalışmanın problem edindiği sorulara kaynaklık etmek ve perspektif kazanmak adına belirli sınırlar dahilinde de olsa bu konunun izini sürmek mümkündür. Bu konuda kolaylık sağlaması adına Platon’un yakın haleflerinden Ortaçağ sonuna kadarki dönemde yaşamış filozofların felsefesinde mitostan yararlandıklarına ilişkin yapılmış bir çalışmanın özetinden yararlanalım:

Platon’un Akademia’daki doğrudan ardıllarından Speusippos, Ksenokrates ve Pontus’lu Herakleides hem diyalog hem de felsefi incelemeler yazmışlardır. Ancak bir istisna haricinde bunların hiçbiri Platon gibi mitosları kullanmış görünmemektedir. Bu istisna Herakleides’tir. (...) Daha geç Platoncu gelenekte ise –Cicero ve Plutarkhos haricinde- Platon’un mitosları felsefi biçimde kullanmasının kabul gören bir uygulama olarak görüldüğüne dair pek bir kanıt yoktur. Yeni-Platoncu gelenekte ise birçok Platoncu mitos ayrıntılı alegorilerin nesnesi haline gelir. Porphyrios, Proklos, Damaskios, Olympiodoros birçok Platoncu mitosun alegorik yorumlamalarını sunmuşlardır. (Partenie, 2018)

Cassirer ise Platon sonrası dönemde özellikle Yeni Platonculuk ve Stoacılıkta “kurgusal-mecazi mit yorumu yoluna geri” dönüldüğünü belirtir. Ayrıca o, bu tutumun Rönesans’a miras kaldığını belirterek Georgios Gemistos Plethon’u örnek gösterir. Rönesans düşünce sisteminin tipik bir örneği olarak gösterilen Plethon, Platon’un öğretisini Rönesans ile uzlaştıran kişi olarak işaret edilir. (Cassirer, 2016, s.18) Bu anlamda mitosa getirilen eleştirilerin onun kullanımını tamamıyla yok etmediğini gözlemlersek de yukarıda

alıntıladığımız satırlardan anlaşılır ki genel olarak mitosu güvenilir bulmayan bir bakış hakimdir. Bu bakış uzun yıllar hüküm sürse de 20.yy'ın ikinci yarısından itibaren felsefe tarihi araştırmalarında dikkat çekici bir durum söz konusudur. Çünkü bu dönemde “mitin ve mitolojinin belirleyici varlığı geniş ölçüde kabul görmüştür”. (Akar, 2019, s.v) Mitosu terimin yaygın anlamıyla yani fabl, uydurma, kurmaca olarak ele almak yerine, onu arkaik toplumlarda anlaşıldığı biçimiyle anlayan ya da başka bir ifadeyle onu ciddiye alan düşünürler olmuştur. (Eliade, 2020, s.11) Bu değişimin “Romantizmin mitik dünyayı tekrar keşfi ve Schelling’in de bu dünyaya, felsefe içinde sağlam” bir yer vermesinden sonra meydana geldiği gözlemlenir. (Cassirer,2016, s.8)

[Mitos] us olmayan anlam olmayan, hakikat olmayandır. Olumlu bir varlık biçimi yüklense bile, bunun amacı söyleni, sanki ancak başka bir yere, yabancı bir dile, düşünceye aktarılmasıyla varoluşa kavuşabilirmiş gibi kendisi dışında başka bir şeye indirgemektir. (...) Kimi kez de söylene bir doğruluk anlamı verilir ama bunu hemencecik felsefe söylemindeki anlamına indirgemek üzere yapılır. (...) Logos adına düpedüz açık biçimde reddedilmediği zaman, belli yönleri ile özgün işlevleri silikleşir. Şu ya da bu biçimde ama her zaman, olduğu gibi dışlanmıştı. Bakış açısının değişmesi için, Schelling gibi, [mitosun] asla [alegorik] değil “kendi kendini söyler” olduğunu öne süren bir düşünürü beklemek gerekecektir. (Vernant,1996, s.212-213)

Konunun uzmanları tarafından söz konusu kabulde önemli bir durak olarak görülen Schelling'in mitoloji felsefesine derine inmeden de olsa değinmek, onun düşüncesindeki vurguyu anlamak uygun görünür. Aslında sözü edilen vurgu son derece yalın görünmektedir. Bu yalınlığı sağlayan ilk şey mitosun hayal gücüne dayandığının yadsınılmasıdır. Ancak bu mitosun hakikati içermeyeceği anlamına gelmez, aksine bilinçli bir şekilde ortaya konmamış olsa da mitolojide de hakikat olduğu fikrini de yadsıyamayız. Bu yönde bir düşünce hattının başlangıç noktası olarak görülen Schelling'in düşüncesi mitosu kendi özgünlüğü çerçevesinde ele almak üzerine kurulu görünmektedir. Burada eleştirilen şeyin ne olduğunu bilmek gerektiği gibi son derece makul bir tavırla karşı karşıyayız. Aksi durum ise yani mitosu felsefenin ölçütleriyle değerlendirmek bir kategori hatasıdır. Cassirer'in sözleri bu düşünceyi anlamak açısından uygun bir araç gibi görünür:

[Schelling ondan söz ederken] mitos artık aynen bilgi, ahlak ve sanat gibi bağımsız ve kendi içinde bütünleşmiş bir dünya olarak ortaya çıkar. Bu dünya ise, dıştan getirilen yabancı değer ve gerçeklik kıstaslarıyla ölçülemez. Tam tersine, mitosun bu dünyası için yasalı yapısı içinde kavranmalıdır. Mitosun dünyasında var olan dolaylı bir şey başka bir şeyin örtüsü olarak görülmemeli ve onu apaçık anlaşılır kılmaya çalışmamalıdır. Anlaşılır kılmaya yönelik her girişim de reddedilmelidir. (Cassirer, 2016, s.19)

Cassirer, Schelling’le örneklendirdiği⁴⁰ mitosun bu türden bir kabulünün “yeni felsefe”de gittikçe belirginleşen bir biçimde hissedilen öznel olana dönüşün izleri olduğunu düşünür. Şu sözlerle açıklar:

Mitosta, ilk başta yer alan bir zihin sistemi, bilincin bağımsız bir oluşturma biçimi görülür ve mitos böylece felsefenin problemlerinden biri haline gelir”. [Böylelikle] “zihnin kapsamlı bir sistematiği gerekli olduğunda, mitosa kadar geriye giderek inceleme yapma zorunluluğu doğar. (Cassirer, 2016, s.18)

Modern çağlarda mitosa atfedilen değerın tekrar arttığı açıktır. Onun yoğun eleştirilere maruz kaldığı Yunan düşüncesinde hedeflendiği gibi tamamen aşılmadığı görülmektedir. Bu anlamda Eliade’ın sözleriyle “kesin ve sistemli felsefenin başarıya ulaşmasının mitsel düşüncüyü tam olarak yıkamadığı görülecektir”. (2020, s.153) Nitekim Yunanlılar “kendi olanaklarıyla mitsel düşünceden kurtulmayı becerememiş olmalıdır”. (Eliade, 2020, s.153) Eliade bunun nedenini köken saygınlığının yitmemiş olmasıyla açıklar. Belki de tam da bu yüzden mitosun aşılmasının ancak tarih bilimi ile mümkün olacağı düşünülmüştür. Fakat Eliade’dan öğreniyoruz ki her türlü meydana gelmeyi konu edinen mitoslar tarih yazımında da varlığını sürdürmüştür. (2020, s.154) Cassirer bu düşüncüyü daha da ileri götürerek şöyle der:

Mitoloji kuşkusuz tarihin ilk dönemleri boyunca daha yoğun olarak ortaya çıkmaktaydı, ancak o hiçbir zaman bütünüyle kaybolmaz. Tıpkı Homeros’un zamanında olduğu gibi bugün de mitoloji vardır, sadece onu algılayamıyoruz, çünkü

⁴⁰ Schelling dışında Vico ve Hölderlin de Cassirer’in bu düşünce akımında vurguladığı isimlerdir. (Cassirer, 2016, s.18)

bizzat kendimiz onun gölgesinin tam da içinde yaşamaktayız ve hepimiz hakikatin öyle ışığından çekiniyoruz. (Cassirer, 2018, s.11-12)

Görüldüğü kadarıyla, Derrida ve Hegel'in dışında da, felsefe tarihindeki mitos-felsefe ilişkisinde Platon'un izlerini farklı düşünsel hatlarda izleyebilmekteyiz. Peki Platon'a hangi belirlenim daha uygundur? Şimdi bu sorunun izlerini sürelim.

3.3.4. Hangi Platon?

Platon'un mitos kullanımı üzerine Hegel ve Derrida'nın yorumlarının bir belirsizlik oluşturduğunu gözlemledik. Bu belirsizlik Platon'un felsefede mitos kullanma yolunu açan filozof mu yoksa logos merkezli felsefe geleneğini başlatan filozof mu olduğu sorununa ilişkindir. Buraya kadar olan çalışmalar, bize yüzyıllardır süregelen bu belirsizliğin kimi yansımaları hakkında bir tavır almaya sevk etmek için yeterli görünmektedir.

İlkin Platon için mitosun değerinin küçümsenebilir olmadığını vurgulamak gerekir. Mitosların Platon'un felsefesindeki işlevinin “gereksiz bir süs” olarak görülemeyeceği, aksine onun felsefesini karakterize edici bir özellik taşıdığı aşikardır. Bu yüzden “Platon'un ontolojik, epistemolojik ve etik doktrinlerini kurarken birincil hareket noktası ve temellendirme aracı olarak mitolojiye başvurduğunu” yadsımak mümkün değildir. (Akar, 2019, s.8) Platon'un mitosu felsefi hakikati taşıyamayacak kadar aşağı bir şey olarak nitelediği ne kadar açıksa aynı Platon'un mitostan muazzam bir ölçüde yararlandığı da o kadar açıktır. Daha da önemlisi diyaloglarda mitosla felsefeyi, Platon'un düşünülür ve duyulur alan ayrımındaki gibi keskin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Hegel'in ısrarla tembih ettiği şekliyle onun felsefesini mitik söylemden ayırmak, görüldüğü kadar kolay değildir. Önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi Platon'da mitos bir mizansenden fazlasıdır zira felsefi tartışma ne zaman bir çıkmazla (*aporia*) karşılaşsa mitos yardıma gelmiştir. Hegel'in *Parmenides*'i örnek göstererek sunduğu iddiasındaki gibi mitos sadece konuya giriş yapmak için kullanılmamaktadır. Daha doğrusu bunun örnekleri olsa bile mitosların tamamına ilişkin olarak bu iddiayı doğrulamak mümkün

değildir. Ayrıca Hegel'in bu iddiası, Platon'a ilişkin diğer yorumlarıyla da çelişki barındırır. Hegel onun felsefesini sunuş tarzını sistematik olmaması sebebiyle kusurlu bulmaktadır. Eğer mitos belirttiği gibi sadece mizansen görevi görseydi yani felsefesiyle karışmamış olsaydı, en az Aristoteles'inki kadar kusursuz bir Platon felsefesinden söz edebilirdik. Bu yüzden Derrida, Hegel iki yorum arasında salınır derken tamamıyla haklı görünür. Çünkü mitos kullanımına ilişkin “hem bir iktidarsızlığı hem de bir ustalığı” aynı anda tanımak sorunludur.

Böylelikle anlaşılır ki Platon için diyaloglarda mitos kullanımı özeldir. Ancak her iki filozofun da fikirlerini beslemesi açısından bu belirsizliğe Platon'un neden olduğu bir gerçektir. Platon'un düşünceleri ile onun düşüncesine ulaşmamızın tek aracı olan diyalogları birbiriyle çelişmektedir. Platon'un düşüncesindeki uygulamaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Platon tam da Hegelci ifadeyle, “bilinci tin krallığına yükseltmiş” bir filozoftur. Bu anlamda Platon'un niyetinin neredeyse bire bir Hegelci perspektifte gerçekleştiğini gözlemleyebiliriz. Ancak Hegel Platon'un “sunuş tarzıyla gerçek felsefesinin” birbirine karıştığını, bu yüzden felsefesinin kusurlu olduğunu iddia eder. Peki felsefe tarihi Platon'un felsefesini kusurlu bulmak bakımından Hegel'le hemfikir midir? Bugün geldiğimiz noktada iki bin beş yüz yıl sonra bile felsefeyi Platon'a indirgenebilen dipnotlar olarak gördüğümüz açıktır. Platon'un felsefe tarihindeki yerini anımsadığımızda, mitoslarla bezenmiş olmasının onun felsefesinin değerini düşürmediği görülür. Platon'un logosa mitostan üstün bir değer atfeder görünmesinin de takip eden yüzyıllarda filozofları mitosla ilişki kurmaktan alıkoymadığı açıktır. Bu yüzden felsefede mitos kullanımının salt olumsuz sonuçlar doğuracağını iddia etmek güçtür.

Aslında Hegel Platon'un niyet ettiği şeyi uygulamaya koyamamasını, yani mitos kullanımını kaçınılmaz görmüştür. Hegel –birinci bölümde açıkladığımız gibi- Platon'un kendini saf düşünce formunda ifade etmesinin mümkün olmadığını belirtir. Platon'un şairleri şiddetle eleştirmesine rağmen kendini neden onların diliyle ifade ettiğine ilişkin en aydınlatıcı yorumlardan birinin bu olduğu düşünülebilir. Gerekçelerimiz Hegel'inkilerden farklı olsa da Platon'un mitos kullanımının kaçınılmaz olduğunu iddia edebiliriz. Nitekim Platon hakikatin ne olduğunu bilmekte, bundan şüphe etmemektedir.

Platon'a göre filozofun neyin doğru neyin yanlış olduğunu, anlayabilecek olana iletmesi gerekir. Halihazırda içinde bulunduğu kültürün diliyle insanlara doğru bildiğini çekici kılmanın bir yolunu bulmalıdır. Amaç hakikate ulaşmanın yolunu serimlemekse Platon bunun için gereken kimi tavizleri verebilecek kararlılıktadır. Mitosun yanısıra onunla akraba olduğu düşünülen diyalog formu, yazı, ya da mimetik olanın konusunu oluşturabilecek şeylerden faydalanmak, onlardan “aşırıya kaçmadan keyif almak” Platon'a meşru görünmüş olmalıdır. Hegel'in tam karşısında konumlanmasına rağmen Derrida da bu noktada Platon'un niyetinin dışına çıktığını belirtmiştir. Tabii ki Derrida'nın vurgusu aklın o çağda eriştiği kapasitesinin sınırlarına ilişkin bir gerekçeye dayanmaz. Derrida'ya göre biricik hakikat olmadığı gibi metnin biricik anlamı da yoktur. Anlamın muğlak olduğunu düşünen Derrida metnin her daim yazarın niyetini aştığını belirtir. Platon mitos ve logosa sabit anlamlar yükleyip onları birbirinden ayırmaya niyet etmiştir fakat felsefesinde ikisinden de beslenmiştir. Derrida bunun aksini sorunlu bulduğu için Platon'u hep niyeti üzerinden değerlendirmiştir. Başka bir ifadeyle Derrida'nın Platon'u adeta mitos kullanmamış sadece logosantrik geleneğin yılmaz bir savunucusu olmuştur. Platon'un felsefe tarihinde logosmerkezli bir anlayışın önemli bir noktasını oluşturduğunu göz ardı etmesek de Derrida'nın Platon'a ilişkin söz konusu belirleniminin bu anlamda Platon'u yansıtmakta eksik kaldığı görülür.

Günümüzde Platon ya da Schelling'in varlığını yadsıyarak Aristoteles'inki gibi keskin bir tavırla felsefesinde mitos barındıranları ciddiye almamak mümkün değildir. Hatta bunu Hegel bile uygulayamamıştır. Her ne kadar eleştiriye tabi tutsa da tüm gerçekliği düşüncede belirlemiş bir düşünür olarak Platon'u ciddiye almıştır. Tabii ki bu değeri Platon'da mitosun diyalektiği tamamen örtüsü altına almamasına bağlayabiliriz. Ancak, hatırlamakta fayda var ki Derrida'nın mitostan logosa geçiş hareketinin zirvesi olarak gördüğü Hegel bile Platon'dan iki bin yılı aşkın bir zamanın ardından mitosların imgesel bir akıl olsa da aklın ürünleri olduğunu, bu bakımdan içlerinde hakikati taşıdıklarını yadsımaz. Bunun yanısıra mitosun insanlığın eğitim aşamasında önemli bir rol oynadığını ve meseleyi daha kolay bir formda sunduklarını kabul eder. Düşüş mitosunu alıntıladığı satırların hemen öncesinde onları işimiz bittiği için bir kenara kaldıralım minvalinde bir yorumun da kabul edilebilir olmadığını belirtir. Ancak Hegel felsefede mitos kullanımı söz konusuysa bu kadar yapıcı davranmamıştır. Spekülatif felsefe zirvesine ulaştığında

orada mitosa yer olmayacağını ısrarla savunur. Bu konudaki kararlılığını çağdaşı olan Schelling'den bahsederken de görebiliriz:

Felsefe işte bundan dolayı özellikle de bir felsefe tekeli elinde bulundurduklarını iddia edenlere yönelik tamamen hak edilmiş genel bir küçümsenişe sürüklenmiştir. Onlarda kavrayış ciddiyeti ve düşünce ihtiyatlılığı yerine, derin tasarım, yüce kanaat ve hatta şiir diye kabul edilen boş hayallerle oynayan bir hokkabazlık buluyoruz: Ve onlar sadece yüzeyde olmalarına karşın tam da şeylerin merkezinde olduklarını sanırlar. (Hegel, 2021, s.466-467)

Hegel felsefenin mitosla ilişkisinin yolunu kapatmış görünmektedir. Felsefenin neliği ve ne ile ilişki kuracağı gayet net belirlenmiştir. “Felsefe bu şekilde salt analogik refleksiyonların bir oyunu haline gelecektir; bizim işimiz bunlarla değil düşüncelerle” diye belirten Hegel bir akıl mitolojisi söz konusu olmadığı müddetçe onunla bir ilişki kurulamayacağını belirtir. (2021, s.465) Cassirer Hegelci geleneğin düşüncelerini şu sözlerle özetler:

Ona gerçek bir hakikat niteliği tahsis edilmesi gerektiğini kabullenmekle, mitos felsefi olarak kavranmış olur. Akıl ve felsefe sadece böyle bir zorunluluk kanıtlandığı zaman bir konum elde eder. Salt keyfi, ilineksel ve tesadüfi olan, felsefe için bir kez bile soru konusu olmaz. Çünkü felsefe ya da varlık öğretisi kendi içinde tözsel gerçeklik taşımayan bir alanda, boşlukta herhangi bir etkinlik sergileyemez. Elbette hiçbir şey, ilk bakışta mitoloji ve gerçeklik kadar birbiriyle uyumsuz görünmez. Bu yüzden hiçbir şey, mitoloji ve felsefenin karşıtlığından daha karşıt değildir. (Cassirer, 2016, s. 20)

Hegelci anlamda felsefe geleneğinin varlığı ve felsefe yapma tarzı, ya da başka bir deyişle felsefe tarihinin kendisi, felsefede mitos kullanımının özsel olmadığını kanıtlamaya yeterlidir. Dahası - üçüncü bölümün başlarında serimlediğimiz gibi - mitos ve felsefenin söylemlerinde onlara karakterini veren kimi özelliklerin taban tabana zıt olduğu bir gerçektir. Ancak bu durum Platon'da gördüğümüz gibi onların bir arada olmasına engel teşkil etmemektedir. Bu anlamda Platon'un ya da Hegelci geleneğin “araya uzlaşmaz sınırlar koyması meseleyi sadece bulanıklaştırmaktadır”. (Werner,2019, s.15)

Felsefenin tarihinde her zaman karşıtlıklar olmuştur, karakteristiği sorunsallaştırmak olduğunu hatırladığımızda bunun tabii olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak “bu zihinsel kavga ve çekişmelerde nihai karar, en yüksek düzeyde bütünleştirici olarak” yine felsefeden beklenebilir. Meseleyi dogmatik bir tarzda ele almak yani “uzlaştırıcı olmak yerine karşıtlığın sadece bir yönünü temsil” etmek problemleri çözmediği gibi yenilerine sebebiyet vermektedir. (Cassirer, 2015, s.33) Platoncu geleneğin yaratımı olan mitos ve logosun karşıtlığı söz konusu olduğunda ise felsefeden beklenen uzlaştırıcı tavır onlara bir hiyerarşi atfedilmemesidir. “Mitos ile logos arasındaki ilişki, ne logosun mitosu kapsadığı sentetik bir birliktir ne de birinin diğerinden daha değerli olduğu bir ikili karşıtlıkla ifade edilebilir”. (Spitzer, 2011, s.17)

Platon düşünceleri ile logos merkezli bir felsefe anlayışının başlangıcını oluştururken diyaloglarıyla da gerektiğinde logosla mitosun iş birliği yaparak felsefenin argümanlarını güçlendirebileceğini göstermiştir. Her ne kadar düşünsel iki hattın oluşmasına bu anlamda Platon sebep olsa da hem Derrida hem de Hegel düşüncesinin kendi perspektiflerini Platon’a yöneltmeleri söz konusudur. Çünkü doğal olarak söz konusu perspektifler onların felsefeden ne anladıkları ile belirlenmiştir. Nitekim bu perspektifler Platon’un felsefe ve felsefe eğitimi anlayışından bambaşkadır. Ancak tüm metafizik karşıtlıkların yapısını sorgulayan Derrida’nın tavrı söz konusu mitos - logos karşıtlığı olduğunda da birini diğerine üstün tutmaması açısından daha anlamlı görünür. Bunun nedenini şu sözlerle açıklayabiliriz:

Mitosun logosa üstün ya da ondan önemli olduğunu savunmak, logos’un üstünlüğünü savunmak kadar kabul edilemez. İki durumda mitos ve logos arasındaki yaşamsal, kompleks dinamiği görmezden gelir ve aralarındaki gerçek ilişkiyi anlama ihtimalini de ortadan kaldırır. Diğer türlü düşünmek zorundayız; yani kapsayıcı, sarsılmaz bir temele başvurmaksızın. (Spitzer, 2011, s.20)

Velhasıl felsefe için mitos kullanımının özsel olmadığını kabul etmekle birlikte bu iki düşünsel hattın mitosla logosa hiyerarşik bir değer yüklemeyen ve felsefede mitostan faydalanmanın yollarını kapatmayan hattın daha yapıcı olduğu düşünülür.

SONUÇ

Bu çalışmada kaynağını Platon'dan alan, felsefenin mitosla kurduğu problematik ilişkinin araştırılması hedeflenmiştir. Bu konuya açıklık getirme kaygısı öncelikle kimi soruların aydınlatılmasını zorunlu kılmıştır. Bilindiği gibi *doxa*'nın alanında yer alan mitos hayal gücünün ürünüdür. Bu gerekçeyle Platon mitosun hakikati iletmenin bir aracı olarak görülemeyeceğini ısrarla vurgulamıştır. Mitos sadece bir söylem türü olarak aşağı görülmemiş iyiye ulaşmaktan alıkoymasından bakımından felsefi yaşamın da karşısında konumlanmıştır. Burada felsefe tarihini fazlasıyla meşgul eden bir soru doğmaktadır: Platon hor gördüğü mitosları diyaloglarda neden kullanmıştır? Çalışmamızda edindiğimiz bilgiler bu soruya yanıt verme imkanı sunmuştur. Anlaşılır ki felsefeyi küçük bir grubun içine mahkum etmemek, anlayabilecek olan herkesle paylaşmak Platon için filozofun asli amaçlarındandır. Platon halihazırda hakikatin yolunu bilen filozofa ve hakikate ulaşmayı amaçlamayan cahile hitap etme kaygısı gütmemiştir. Bilge ve cahillerin arasında kalan geniş bir kitleye ulaşmayı hedeflemiştir. Bu hedef kitesine felsefi doktrinleri anlatmanın bir aracı olarak mitosları kullanmış olmalıdır. Nitekim felsefenin kendi söylemi ile mitos arasındaki fark Platon'da keskin bir şekilde serimlenmiştir. Hatta iki söylem türü arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir yapıda olduğu aşıkardır. Fakat Platon diyaloglarda meseleyi insanların anlayabileceği bir dille, geleneksel motifler barındıran mitoslar aracılığıyla iletmede bir sorun görmemiştir.

Platon'un mitos kullanmaktaki amaçlarından birinin önemli meselelere insanların ilgisini çekmek olduğu söylenilebilir. Ancak mitosların diyaloglardaki işlevi, kolayca ilgi çekebilecek fantastik öğeler barındırmasına indirgenememektedir. Zira onlar ruhun ölümsüzlüğü düşüncesindeki gibi gözle görülemediği için anlaşılması zor olan ama Platon'un felsefesinde temel olan kimi doğruları iletmenin aracıdır. Soyut meseleleri somutlaştırarak anlatabilmelerinin yanında mitosların doğruyu barındırabileceği düşünülür. Ayrıca diyaloglarda mitosların, düşünce akışını düzenlemeye yardım ettiği ve çıkmazla karşılaşıldığında bir tartışmanın sonucunu oluşturabileceğinin örneklerine ratlamaktayız. Felsefi argümanları önceleyen ya da takip eden mitosların diyaloglardaki işlevlerinin azımsanamayacak bir öneme sahip olduğu anlaşılır. Nitekim Platon'un

diyaloglarında mitosun felsefeyle sıkı bir ilişkisi olduğu ve onun bir sunuş tarzından fazlası olduğu açıktır.

Platon'un mitos kullanımı üzerine Hegel ve Derrida'nın yorumlarının bir belirsizlik oluşturması bu çalışmanın edindiği temel problem olarak belirlenmiştir. Bu problem çerçevesinde düşünürlerin yorumları üzerine yapılan incelemeler sonucu kimi sonuçlara ulaşılmıştır. Hegel'in Platon diyaloglarını Ksenophon diyaloglarıyla karşılaştırdığı bölümlerden anlaşılmaktadır ki Platon'un felsefesinde mitos kullanımı onun felsefesini iletmede bir güçlük yaratmamıştır. Hegel'in de belirttiği gibi diyaloglarda Platon'un düşünceleriyle gayet açık bir biçimde karşılaşırız. Felsefe tarihindeki yerini anımsadığımızda anlaşılır ki Platon felsefesinde mitosların varlığı diyalektiğin varlığına gölge düşürmemiştir. Ancak Hegel nazarında mitosun varlığı Platon'un felsefesini kusurlu görmek için yeterlidir. Bu anlamda Hegel rasyonel bir mitos ihtiyacından söz ettiği satırlarda "ideleri ilgi çekici kılana dek halk için onlar ilgi çekici olmayacaktır" sözlerindeki "mitos kullanma hakkını" Platon'a tanımamaktadır. Derrida'nın Platon yorumları ise onun logos merkezli felsefesini ve mitosunu aşağılamasını odak noktası olarak alır. Derrida özellikle yazı ve mitin akrabalığı konusunda konuşurken sıkça ikisinin Platon'da aşağı ve dolayısıyla denk görülmesi sebebiyle birlikte anıldığını hatırlatır. Ama görüyoruz ki Platon'un salt logos içinde sunmayacağı tek şey yazı değildir. Platon hakikat anlayışının temelini oluşturan bir çok meselede mitostan faydalanmaktadır. Bu demek oluyor ki Platon "hakikat kipinde felsefi konuşabildiği" şeyler söz konusuysen de mitosunu çağırmıştır. Ancak Derrida bu konu üzerine sessizliğini korur. Bu anlamda her iki yorumun da kimi belirlenimlerde ısrarcı olduğu kendi perspektiflerini Platon'a yansıttıkları gözlemlenir. Çünkü filozoflar Platon'un neden mitos kullandığı sorusunu adeta askıya almış görünürler. Bu soru iki filozofta da kendi perspektiflerinin bir yansımasıyla ele alınarak ancak yüzeysel bir şekilde cevaplanılmıştır. Bu durum onları Platon'da mitos ve logosun birlikte varolması üzerine konuşabilme olanağından mahrum bırakmıştır.

Mitos ile felsefi söylemin birbirlerinden farklı oldukları yadsınılamaz bir durumdur. Felsefi söyleme eş değer görülen logos ussallık ile nitelenirken mitos hayalperestlik ile

bilinmektedir. Bu yüzden Platon'la birlikte aradaki ilişki hep bir karşıtlık üzerinden kurulmuştur. Kimi karakteristik özellikleri düşünüldüğünde felsefe ile mitosun yan yana gelmesi ilk bakışta olanaklı görünmemektedir. Bu anlamda felsefenin ondan yararlanması gibi bir zorunluluk tabii ki yoktur. Ancak felsefe tarihinde Platon'dan Schelling'e kadar, düşüncesinde mitosa değerli bir yer atfeden filozofların varlığı bu ilişkiye farklı bir açıdan bakabilmeyi olanaklı kılmaktadır. Bu düşüncelerdeki zenginlik fark edildiğinde felsefede mitos kullanımının yolunun tamamen kapatılmasının felsefeyi yoksul kılabileceği endişesini yaratmaktadır. Burada felsefeye düşen en yapıcı tavrın mitosla kurulabilecek bir ilişkinin olanağını kapatmamak olduğu söylenilebilir. Bu çalışmanın esas aldığı düşünsel hat göz önüne alındığında karşıtlıklardan birini diğerine üstün tutmaktan yana olmayan Derrida düşüncesinin mitos ve felsefenin ilişkisinde de bu tavrı gözetmesi anlamlı görünür.

KAYNAKÇA

- Akar, B. (2019). *Platon'un Felsefesinde Mitolojinin İşlevi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi. Sosyal bilimler Enstitüsü.
- Akdeniz, E. (2016). "Platon'un Dizgesinde Sanatın ve Şairin Dönüştürülen Konumu" *Özne: Platon*. (ss.279-292). Sayı 24.
- Aristoteles. (2017). *Metafizik*. (G.Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*. (Seçim Bayazıt, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Cassirer, E. (2015). *Sembolik Formlar Felsefi 1-Dil*. (M.Köktürk, Çev.). Ankara: Hece.
- Cassirer, E. (2016). *Sembolik Formlar Felsefi 2-Mitik Düşünme*. (M.Köktürk, Çev.). Ankara: Hece.
- Cassirer, E. (2018). *Dil ve Mit*. (O.Kuzgun, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Çelgin, Güler. (2011). *EskiYunanca – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalıcı.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (B.Yalın, E ve Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Derrida, Jacques. (1972). *Dissemination*. (Barbara Johnson, Çev.). London: The Athlone Press.
- Derrida, Jacques. (1981). *Positions*. (Alan Bass, Çev.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. (1995). "The Time is Out of Joint". *Deconstruction Is / In America* (Peggy Kamuf, Çev.). (ss.14-38) (Anselm Haverkamp, Ed.). New York: NYU Press.
- Derrida, Jacques. (1999). "Différance" (Önay Sözer, Çev.). *Toplum Bilim* (ss.51-63). Sayı 6.
- Derrida, Jacques. (2008a). *Khôra*. (Didem Eryat, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Derrida, Jacques. (2008b). "Bir Japon Dosta Mektup" (Mustafa Durak, Çev.). *Sanatçının Atölyesi* (ss.129-137). Sayı 6.
- Derrida, Jacques. (2008c). "Yapı Söküm Nedir?" (Mustafa Durak, Çev.). *Sanatçının Atölyesi* (ss.123-129). Sayı 6.
- Derrida, Jacques. (2014a). *Gramatoloji*. (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu.

- Derrida, Jacques. (2014b). *Platon'un Eczanesi*. (Zeynep Direk, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Derrida, Jacques. (2020). *Yazı ve Fark*. (P. Burcu Yalım, Çev.). İstanbul: Metis.
- Detienne, M. (2012). *Hakikatin Efendileri*. (A.Beyaz, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Direk, Zeynep. (2013). "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları". *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (ss.133-156). (Z.Direk ve R.Güremen, Ed.). İstanbul: Minör Yayınları.
- Direk, Zeynep. (2014). "Önsöz". *Platon'un Eczanesi* (ss. 7-12). İstanbul: Pinhan.
- Direk, Zeynep. (2021). *Çağdaş Kültür Felsefesi*. Ankara: Folkitap.
- Dürüşken, Ç. (2016). *Antik Çağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa.
- Glendinning, Simon. (2014). *Derrida*. (Nursu Öрге, Çev.). Ankara: Dost.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Tarihte Akıl*. (Ö.Sözer, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. (Cenap Karaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2006). "Dünya Tarihi Felsefesi". *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (ss.156-170). Ankara: Doğu Batı.
- Hegel, G.W.F. (2008). "Mitologya, Halk-tini ve Sanat" (H.Hünler, Çev.). *Baykuş* (ss.251-252). Sayı 2.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Tarih Felsefesi*. (A.Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Hegel, G.W.F. (2013). "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı 1796" (M.Bal, Çev.). *Alman İdealizmi II: Hegel* (ss.51-53). (Güçlü Ateşoğlu, Ed.). Ankara: Doğu Batı
- Hegel, G.W.F. (2014a). *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-1*. (A.Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Hegel, G.W.F. (2014b). *Mantık Bilim*. (A.Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Tinin Görüngübilimi*. (A.Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Hegel, G.W.F. (2018). *Felsefe Tarihi – 1*. (D.B.Kılınç, Çev.). İstanbul: NotaBene.

- Hegel, G.W.F. (2019). *Felsefe Tarihi – 2*. (D.B.Kılınç, Çev.). İstanbul: NotaBene.
- Hegel, G.W.F. (2021). *Felsefe Tarihi – 3*. (D.B.Kılınç, Çev.). İstanbul: NotaBene.
- Hilav, S. (2020). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: YKY.
- Kakoliris, G. (2017). “Kararverilemez Pharmakon: Derrida’nın Phaidros Okuması” (Sadık Erol Er, Çev.). *Yaşayan Platon* (ss.99-117). (Sadık Erol Er ve Birdal Akar, Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kant, I. (2003). *Critique of Pure Reason*. (N.K.Smith, Çev.). New York: Palgrave.
- Kervégan, J.F. (2011). *Hegel ve Hegelcilik*. (İ.Yerguz, Çev.). Ankara: Dost.
- Laertios, D. (2004). *Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: YKY.
- Lawlor, L. (2011). “Translator’s Introduction: The Germinal Structure of Derrida’s Thought”. *Voice and Phenomenon* (ss. xi-xxviii). Evanston, Illinois: Nortwest University Press.
- Lucy, Nial. (2012). *Derrida Sözlüğü*. (Sabri Güneş, Çev.). Ankara: BilgeSu.
- Özlem, D. (2001). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkilap.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar*. (K.Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Partenie, C. (2018). "Plato's Myths", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), E.N.Zalta, (Ed.) URL= <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/> .
- Pinkard, T. (2017). *Hegel*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Platon. (1998). *Yasalar*. (C.Şentuna, S.Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Platon. (2001). *Phaidon*. (Hamdi Ragıp Atademir & Kemal Yetkin, Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Platon. (2001). *Timaios*. (Erol Güneş ve Lütfi Ay, Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Platon. (2006). *Devlet*. (Işık Soner, Çev.). Ankara: Kaynak.
- Platon. (2007). *Symposion*. (E.Çoraklı, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Platon. (2010). Gorgias. (M.C.Anday, Çev.). *Diyaloglar* (ss.47-139). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Platon. (2010). Lysis. (T. Gökçöl, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 363-391). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010). Protagoras. (T. Gökçöl, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 393-449). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010). Sofist. (Ö.N.Soykan, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 545-626). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010). Theaitetos. (Macit Gökberk, Çev.). *Diyaloglar* (ss. 451-543). (Mustafa Bayka, Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2014). *Phaidros*. (Birdal Akar, Çev.). Ankara: Bilgesu.
- Richards, K.M. (2020). *Derrida*. (Zeynep Talay, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Rockmore, T. (2008). "Hegelci Görüngübilim ve Kantçı Epistemoloji Üzerine". (Damla Şikel, Çev.). *Monokl* (ss. 112-118). Sayı 4-5.
- Rockmore, T. (2019). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*. (K. Kahveci, Çev.). İstanbul: Say.
- Singer, P. (2021). *Hegel: Çok Kısa Bir Başlangıç*. (Cenk Özdağ, Çev.). İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi.
- Spitzer, A. N. (2011). *Derrida, Myth and The Impossibility of Philosophy*. New York: Continuum.
- Spivak, G.C. (2014). *Gramatoloji'ye Önsöz*. (İsmail Yılmaz, Çev.). Ankara: Bilgesu.
- Stace, W.T. (1986). *Hegel Üzerine*. (M. Belge, Çev.). Ankara: V Yayınları.
- Teber, S. (2004). *Melankoli*. İstanbul: Say.
- Türkyılmaz, Ç. (2015). *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: Bibliotech.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). "Logos'a Karşı Gelişen Hareket: Derrida'nın Platon'u". *Özne: Platon* (ss.419-432). Sayı 24.
- Vernant, J.P. (1996). *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*. (M.E.Özcan, Çev.). Ankara:İmge.
- Veyne, P. (2016). *Yunanlılar Kendi Mitlerin İnanmışlar mıydı?*. (Mehmet Alkan, Çev.). İstanbul: Alfa.

Werner, D. S. (2013). *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. New York: Cambridge.

Zeller, E. (2008). *GreK Felsefesi Tarihi*. (A.Aydođan, ev.). İstanbul: Say.