

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
BİLİM DALI**

ONTOLOJİNİN SINIRLARI: PLATON'UN KHÔRA KAVRAMI

Doktora Tezi

Yasin KARAMAN

Ankara-2019

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
BİLİM DALI**

ONTOLOJİNİN SINIRLARI: PLATON'UN KHÔRA KAVRAMI

Doktora Tezi

Yasin KARAMAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
BİLİM DALI

ONTOLOJİNİN SINIRLARI: PLATON'UN KHÔRA KAVRAMI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

ÖNSÖZ

İyi bir tez danışmanı, öğrencisinin kendine özgü ritmini tespit edip bu zorlu süreci ona göre yöneten bir tür stetoskop gibidir. Çalışma ritmime özen gösterip beni yönlendiren değerli danışmanım Prof. Dr. Erdal Cengiz'e çok teşekkür ederim. Jüri üyelerine yapıcı eleştiri ve önerileri için ayrıca teşekkür ederim.

Umberto Eco "Sunuş Yazısı Nasıl Yazılır?" adlı parodi metninde, üzerinde çalıştığı eseri yazıp bitirdiğinde teşekkür edecek kimsesi olmadığını telâşla fark eden, bunun üzerine teşekkür edeceği hayalî isimler uydurmak zorunda kalan kişilerden bahseder. Kendi adıma "sâhiden" teşekkür borçlu olduğum insanlar olduğu için, böyle zararsız bir sahtekârlığa da gerek kalmadı. Başta Yrd. Doç. Dr. Ahmet Cüneyt Gültekin, Dr. Utku Özmakas ve Araş. Gör. Burak Can Serdar olmak üzere, öneri ve eleştirileriyle tezime katkı sağlayan tüm arkadaşlarıma şükran borçluyum. Benim için adeta gayriresmî bir jüri oldular. Aileme ise bu süreçteki tüm destekleri için minnettaram.

Doktor adayı, çalıştığı konuya (elbette münâsip olanı akademik takvimin sınırları dâhilinde kalmasıdır) körce âşık olmuş bir Mecnun'dur. Nereye baksa konusuyla ilgili bir şey görür, ilgili ilgisiz herkese bıktırana dek ondan bahseder. Bu geçici delilik sürecinde bana hep destek olan, tüm sayıklamalarımı sabırla dinleyen dostum ve eşim Didem Budak'a ise sonsuz teşekkürler. Biliyorum: O olmasaydı, bu tez ve Afrika dâhil, hiçbir şey şimdikinden daha iyi olmayacaktı.

İÇİNDEKİLER

Giriş	1
1. <i>TIMAIOS</i> ANALİZİNİN KOORDİNAT DÜZLEMİ.....	7
1.A. Eşölçülemez ve İrrasyonel Olan.....	7
1.B. Başlangıç Sorunu ve <i>Khōra</i>	23
2. GELENEKSEL <i>KHŌRA</i> OKUMALARI: ZELLER, PROKLOS, HEGEL...	36
2.A. Eduard Zeller ve Evren Ruhü.....	36
2.B. <i>Corpus Proclianum</i> : Proklos'ta Bir ve <i>Khōra</i>	41
2.C. Hegel'in <i>Timaios</i> Dersleri: Orta Konum.....	50
3. PLATON VE MATEMATİK.....	69
3.A. Antik Yunan Matematiği ve Tüketme Yöntemi.....	71
3.B. Akademia'da Geometri ve Popper'in Varsayımı	112
4. ÇAPRAZ <i>KHŌRA</i> OKUMALARI: DERRIDA VE KRISTEVA.....	125
4.A. Aristoteles ve <i>Topos</i>	127
4.B. Derrida'da Yazı, <i>Pharmakon</i> ve <i>Khōra</i>	131
4.C. Kristeva ve Göstergesel <i>Khōra</i>	146
SONUÇ	155
ÖZET.....	163
ABSTRACT.....	164
KAYNAKÇA.....	165

GİRİŞ

Her biri güzel ve zor Platon diyalogları arasında tarihsel bakımdan en önemli olanın *Timaios* olduğu söylenebilir.¹ Platon diyaloglarının mercek altına aldıkları her konuda temel tartışma hattını belirlediği olgusu, bugün bile her birine felsefi literatürde kalkış noktası olarak başvurulma sıklığına bakıldığında görülebilir. Bunlar arasında *Timaios*'un uzun süre ilk sırada olmasının başlıca nedeni kozmolojiden fiziğe, geometriden anatomiye dek pek çok konuda çağının ulaşabildiği her şeyi içerisinde toplamaya çalışan bir ansiklopedi olmasıdır. *Timaios*'un bir diğer önemi ise Platon'un Latin dünyasında tanınmasını sağlayan ilk diyalog olmasıdır; zira Platon felsefesi Latince ve dolayısıyla (önce pagan, MS IV. yüzyıldan itibaren ise Hıristiyanlığı benimsemiş) Roma İmparatorluğu'nun hâkim olduğu bölgelerde, ardından Ortaçağ Avrupası'nda ağırlıklı olarak yalnızca bu diyalog aracılığıyla tanınacak, bahsi geçen dönemlerin düşünsel arka planına etkisi oldukça derinden ve uzun menzilli olacaktır.² Proklos, *Timaios*'un tüm doğa bilimini içerdiğini en zayıf içgörüyeye sahip kişilerin bile kabul ettiğini söylemektedir. Bütünüyle ele alındığında diyalogun amacı, hem kopyaları (*eidola*) hem de modelleri (*paradeigmata*) soruştururken, gerek parçalarda gerekse bütünde, doğa felsefesidir. Karmaşıklık uğruna yalın olanlarla, bütün uğruna parçalarla

¹ Güzellik-kusursuzluk (*perfection*) ve zorluk arasındaki ilişki *Devlet*'te (*Politeia*, 435c) yer alır: “Güzel olan zordur” (*khalepa ta kala*). Ayrıca *Kratylos* (384c): “Güzel şeylerin özünü kavramak zordur” (*khalepa ta kala estin hopei ekhei mathein*). Zorluğa vurgu, *Timaios* evrenin oluşum hikayesini anlatmaya başlamadan önce, anlatacaklarının ilk ilkelerin (*arkhai*) araştırılmasıyla ilgili olmadığı hususunda dinleyenleri uyarırken karşımıza çıkar: “Ben şimdi her şeyin ilkesinden, yahut ilkelerinden -ona ne ad verirseniz verin- söz edecek değilim, çünkü bu düşüncemi, bu inceleme sırasını güderek anlatmak benim için zor olacak. Onun için, sakın buna dair bir şey söylemem gerektiğini sanmayın, böyle büyük bir işi üzerime almakta haklı mıyım, bilmem; ben kendimi bile buna inandıramıyorum” (*Timaios*, 48c). Platon, *Timaios*, çev. E. Güney ve L. Ay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s. 48.

² “Ortaçağ, Platon'un *Timaios*'unu Cicero'nun yaptığı çevirinin [MÖ I yy. -benim notum] bir parçası sayesinde ve özellikle Chalcidius'un eksik olarak bize ulaşan (17a'dan 53c'ye kadar) çevirisi [MS IV. yy.-benim notum] ile Posidonius'un yorumundan esinlenerek ve zenginleştirerek kaleme aldığı yorumu sayesinde tanıdı.” Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. A. Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s. 117. *Timaios*'un Marsilio Ficino tarafından yapılan eksiksiz ilk Latince çevirisi, 1484'e dek kamusal alana çıkamayacaktır. Diğer pek çok Platon metni ile birlikte *Timaios*'un Arapçaya yapılan ilk çevirisi ise 9. yy'da Hunayn İbn-İshak (ya da kendi kurduğu çeviri ekibinden başka biri) tarafından yapılmıştır. W. Montgomery Watt, *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Bilgesu Yay., Ankara, 2013, s. 56. Ayrıca “Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy”, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/> (son erişim tarihi: 10.05.2019)

ve asıllar uğruna kopyalarla mücadele ederek, doğanın kökensel nedenlerinin hiçbirini araştırma kapsamının dışında bırakmadan, en iyi doğa felsefesi ilkelerinin tümüyle baştan başa dopdoludur.³ David Farrell Krell'e göre, *Timaios* metafizik ve teolojideki klasik problemleri barındıran ilk kaynaktır, üstelik Albert Rivaud'nun görüşlerinden aktardığına göre "tüm metafizik ve tüm teodisedir".⁴ Iris Murdoch içinse *Timaios*, dünyanın Tanrı tarafından yaratılışının öyküsüdür. Origenes'ten Simone Weil'a dek pek çok Hıristiyan düşünür onda Teslis öğretisini kolaylıkla tespit etmiş, hatta Paul Shorey gibi "daha az iyi niyetli" bir düşünür bazı modern fizik kavramlarının onda bulunduğunu ileri sürmüştür.⁵

Buradan hareketle, *Timaios*'un çoğunlukla teolojik boyutuyla yorumlanmasının ardından, modern düşünceyle birlikte klasik olarak sınıflandırılıp uzmanların doksografik, stilometrik ve filolojik incelemelerine terk edilmemesi gerektiği, çağdaş düşünce açısından da ilham verici olabileceği öne sürülebilir.⁶ Örneğin, Kuantum kuramındaki belirsizlik ilkesinin kâşifi Werner Heisenberg, *Timaios*'ta her şeyin en küçük yapıtaşları olarak (Platoncu katı cisimler olarak adlandırılan) geometrik çokyüzlülerden bahsedilen kısımlardan etkilenmiş, atomun fizikselden ziyade "matematiksel" yapısına ilişkin kendi düşüncelerine orada destek bulmuştur.⁷ Kojin

³ Proklos'tan aktaran Marije Martijn, *Proclus on Nature*, Brill, Leiden, 2010, s. 7.

⁴ David Farrell Krell, "Female Parts in *Timaeus*", *Arion*, New Series, Vol. 2, No. 3, 1975, s. 400.

⁵ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş*, çev. S. R. Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, s. 67.

⁶ Wincenty Lutoslawski *The Origin and Growth of Plato's Logic*'de (1897) Platon metinlerini dört gruba ayırır: 1. Sokratik grup: *Savunma*, *Euthyphron*, *Kriton*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Protagoras*, *Gorgias* 2. Erken Platon: *Kratylos*, *Symposium*, *Phaidon*, *Devlet I* 3. Orta Platon: *Devlet II-X*, *Phaidros*, *Theaitetos*, *Parmenides* 4. Geç Platon: *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Timaios*, *Kritias*, *Yasalar*. Lutoslawski'nin çalışması Lewis Campbell'in 1867'de başlattığı çalışmaların devamı ve geliştirilmesidir. Aktaran R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. K. Dinçer, İmge Yay., Ankara, 1999, s. 71.

⁷ "*Timaios*'a göre temel atomlar fiziksel varlıklardan ziyade matematiksel birer formdur". Arcady Plotnitsky, *The Principles of Quantum Theory: From Planck's Quanta to Higgs Boson*, Springer, 2016, s. 102 ve s. 238. Yorumun kaynağı olan özgün ifadenin İngilizcesi şöyledir: "The elementary particles in Plato's *Timaeus* are finally not substances, but mathematical forms". Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Harper and Brothers Publishers, NY, 1958, s. 71. *Timaios*'ta Empedoklesçi dört öğeden adlarını alan temel geometrik yapılar dörtyüzlü (*tetrahedron*-ateş), sekizyüzlü (*octahedron*-hava), küp (*cube*-toprak) ve yirmiyüzlü (*icosahedron*-su)'dür. Onikiyüzlü (*dodecahedron*), kusursuz biçim olan küreye en benzeyen olduğundan, evrenin yapısını simgeleyen cisimdir (*Timaios*, 55c). Euklides'in *Elementler*'inin nihai amacı da "Platoncu cisimler" olarak bilinen bu beş çokyüzlünün nasıl inşa

Karatani'ye göre gerçeğin temelinin neden matematikle idrak edilmesi gerektiği bir gizem olarak kalır; yapılabilecek tek şey bunu kabullenmektir. Nitekim modern fizikteki güncel kavrayışta temel parçacıklar yalnızca matematiksel olarak, yani ilişkiler kümesi olarak “varolurlar”. Bu durumda, son kertede varlığın madde mi yoksa ilişki mi olduğunu belirlemek aynı ölçüde olanaksızdır.⁸

Alexandre Koyré'ye göre Arap simyasına ilham veren *Timaios*'dur. Cabir ibn Hayyan metalleri dönüştürme öğretisini bu eserin matematiksel atomculuğu üzerine kurmuştur. Simyacılar Platon'dan esinlenerek metallerin özgül ağırlıklarını hesaplamaya çalışmışlardır. Koyré bu çalışmaların zamanın şartlarından dolayı neredeyse hiç başarılı olamamalarına rağmen fikrin ilkece doğru olduğunu, bunun ancak bugün farkına vardığımızı söyler.⁹

edileceklerini göstermektedir. William Pohle, “The Mathematical Foundations of Platon's Atomical Physics”, *Isis*, Vol. 62, No. 1, 1971, s. 36; George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, çev. M. Dosay ve R. Demir, Gündoğan Yay., Ankara, 1995, s. 44 (*Elementler*'in amacına dair, esasen Proklos'a ait olan bu iddia, Florian Cajori'ye göre bariz biçimde hatalıdır. *A History of Elementary Mathematics*, The MacMillan Company, Londra, 1930 s. 65n2). H. G. Gadamer de benzer bir yorumda bulunur: “Sahiden, *Timaios*'ta her şey matematiksel bir biçime sahiptir ve her şey Platoncu cisimler denilen matematiksel varlıkların ideallığı üzerinde inşa edilmiştir”. *The Beginning of Knowledge*, çev. Rod Coltman, Continuum, Londra, 2002, s. 134. Doğanın matematiğiyle ilgili olarak, onikiyüzlü pirit kristalleri yalnızca Pythagoras'ın yaşadığı güney İtalya ve Elba Adası'nda bulunmaktadır. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 235. Peter R. Cromwell ilkin Empedokles'te, sonra Platoncu sistemde birleşme ve ayrışma niteliğine sahip dört temel öğeyle, bugün DNA'yı oluşturan dört nükleotit arasında zihin açıcı bir benzerlik kurar: Dört harflik bir alfabeden sonsuz sözcük üretmek gibi, bu dört temel bazın (adenin, guanin, sitozin, timin) yan yana dizilimleri, canlılığın sınırsız çeşitliliğine rağmen her genetik kodun temel yapısını oluşturur. Peter R. Cromwell, *Polyhedra*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 51. Genetik, aritmetik ve antik bilgelik arasındaki yankılanmalarla ilgili olarak, Annemarie Schimmel de modern biyolojide erkeğin kromozom yapısının xy , dişinin ise xx olarak simgeselleştirilmesiyle, Pythagorasçılığın çift sayıları dişil olarak sınıflandırması arasındaki ilişkiye dikkat çeker. *Sayıların Gizemi*, çev. M. Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 37. Georg Cantor'un hocası Leopold Kronecker'in “doğal sayıları Tanrı yarattı, geri kalanların tümü insanın eseridir” (*die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles Andere ist Menschenwerk*) sözünün de Pythagorasçıların tamsayı mistisizmini yankıladığı söylenebilir.

⁸ Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. A. N. Bingöl, Metis Yay., İstanbul, 2018, s. 108. Henri Poincaré'ye (1854-1912) göre matematikçiler nesnelere değil, nesnelere arasındaki ilişkilerle uğraşır. İlişkiler aynı kaldığı müddetçe nesnelere yerine başkaları koyulabilir. Matematikçi için içerik anlamsızdır, yalnızca biçimle ilgilenir. Henri Poincaré, *Bilim ve Hipotez*, çev. F. Yücel, Fol Yay., Ankara, 2019, s. 40.

⁹ Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. K. Dinçer, TÜBİTAK, Ankara, 2004, s. 24.

Alfred N. Whitehead'in nazarında *Timaios*, modern fiziğin ihtiyaç duyduğu felsefi zemini sağlamaya başka pek çok yapıttan daha uygun bir adaydır.¹⁰ Whitehead, Platon'un varolan her şeyin Empedoklesçi dört temel öğeye karşılık gelen atomik ve geometrik şekillerden oluştuğuna dair hipotezine dikkat çekerken, yirminci yüzyılın başında modern fizikçilerin atomun yapısını tartışırken atomun şeklini hiç hesaba katmadıklarına vurgu yapar. Whitehead'e göre Platon'un varsayımları Aristoteles'in sistematik çözümlmelerine oranla daha fantastik görülüp öyle okunmasına karşın, belirli yönlerden daha değerlidir. Bu değerın kaynağı Platon'un düşüncelerinin genel çerçevesinin günümüz modern biliminkiyle karşılaştırılabilir olmasıdır.¹¹ Luc Brisson'a göre doğru bilgi modeli olarak matematiği tayin etmesi ve duyulur dünyadaki değişmezliği matematiksel terimlerle betimlemesi, Platon'un modern bilimin öncüsü olmasına olanak sağlar.¹²

Bununla birlikte yine Brisson'a göre bilim tarihi perspektifinden Platon'un felsefi karakteri ele alındığında ortaya müphem bir görünüm çıkar. Platon matematiğe başvurduğunda ve tümdengelimci akıl yürütmenin titizliğine bağlı kaldığında oldukça moderndir. Fakat gözleme pek az önem vermesi ve deneysel doğrulamanın olanaksız olduğunu savunması onu tekrar geleneğine bağlı kılmaktadır.¹³ Platon'a yönelik o denli hürmetkâr olmayan Erich Frank, onun yaşadığı çağın bilimine büyük katkılar sağlamış, yaratıcı bir matematikçi olduğuna dair iddiaların abartılı birer uydurma olduğunu, düşünülenin aksine döneminin matematiksel gelişmelerine zorlukla ayak

¹⁰ Aktaran R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 93.

¹¹ Alfred N. Whitehead, *Doğa Kavramı*, çev. S. Çalıcı, Alfa Yay., İstanbul, 2017, s. 28.

¹² Luc Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", *A Companion to Ancient Philosophy* içinde, Ed. Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin, Blackwell Publishing, Malden, 2006, s. 212.

¹³ A. g. e., s. 230.

uydurabildiğini öne sürerken, çağımızın biliminin gerçek bir resmini temsil ettiği varsayımından ise daha sapkınca bir şey olmadığını ifade eder.¹⁴

Nobel ödüllü fizikçi Anthony J. Leggett, *Timaios*'taki kimi pasajların modern bilimsel fikirlerin erken habercisi olduğuna ilişkin iddiaların (örneğin 37c-38d'nin modern bilim felsefecileri tarafından formüleleştirilen, geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın gerçek anlamda aynı anda mevcut olduğunu savundukları “blok evren” anlayışına benzerliği; 52b'nin Kantçı evren anlayışını esinlediği; 53d-57c'deki üçgenlerin maddenin sözde-moleküler kuramı olarak görülebileceği; 67b'nin bugün “Doppler etkisi” olarak bilinen, frekans ve onun algılanan sıklığı arasındaki ilişki biçiminde yorumlanması) oldukça şüpheli olduğunu belirtir. Buna karşın Platon'un yanıtlarından ziyade sorularının çok daha modern yankılanmalara sahip olduğunu söylemek daha doğrudur. Leggett'e göre 27d-38b'de evrenin eş-yönlülüğü ve tekliği ile zamanın doğası; 47c-52d'deki akla (*nous*) karşı zorunluluk (*ananke*), her şeyi içine alıcı (*khōra*) olarak *hypodokhe*, aynılık ve farklılık, kinematiğe karşı dinamik, zorunluluğa karşı olumsuzluk; 69d'de fiziksel evrenin insan deneyimi ve algısıyla ilişkisi hakkındaki ilginç pasajlarda anılan sorunlar, modern bilim ve kozmolojide bugün hâlâ hayattadır.¹⁵

Timaios'un tezimiz açısından önemi ise onun Platon felsefesinin idealar ve görünüş dünyası olarak ikiye ayrıldığı genel kabulüne dair bir istisnayı bünyesinde taşımasıdır: Platon bu diyalogunda *khōra* olarak adlandırdığı üçüncü cinsi (*triton genos*) öne sürer. *Khōra* sözcüğü Yunanların gündelik kullanımında “Yunan sitesinin (*polis*) dışındaki kırsal alan”, “bölge”, “arazi”, “ekili alanlar”, politikada ise “bir devletin

¹⁴ Aktaran Harold Cherniss, “Plato as Mathematician”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 4, No. 3, 1951, s. 395.

¹⁵ Anthony J. Leggett, “Plato's *Timaeus*: Some Resonances in Modern Physics and Cosmology”, *One Book The Whole Universe: Plato's Timaeus Today* içinde, Ed. R. D. Mohr ve B. M. Sattler, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2010, s. 31.

idaresi altında olan ama o devlete katılmamış topraklar” anlamına geliyordu.¹⁶ Ona ilk defa felsefi bir anlam veren ise Platon’dur.

Bu bağlamda Platon’un *khōra* kavramı hakkındaki tezimizin ilk bölümünde öncelikle *Timaios*’un uygun bir biçimde çözümlenmesi için gerekli gördüğüm irrasyonellik ve eşölçülemezlik konusunu, sonrasında *Timaios*’ta başlangıç ilkesi problemini ele alacağım. İkinci bölümde “klasik” olarak adlandırmayı yeğlediğim, Eduard Zeller, Proklos ve G. W. F. Hegel’in tarihsel açıdan etkili olmuş yorumlarını inceleyeceğim. Devamında hem Platon düşüncesinin hem de özelde *khōra* kavramının daha iyi anlaşılmasında çok önemli olduğunu düşündüğüm (Antik Yunan) matematiğin(in) Platon felsefesindeki yeri ve işlevi konusunu irdelleyeceğim. Dördüncü ve son bölümde yirminci yüzyılın etkili düşünce akımları olan psikanaliz, dilbilim, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın etkisiyle *khōra* kavramının yeniden nasıl gündeme getirildiğini Jacques Derrida ve Julia Kristeva’nın yorumları aracılığıyla göstermeye çalışacağım.

¹⁶ Jean-Pierre Vernant – Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, çev. S. Tamgüç ve R. F. Çam, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 201, 212, 493; Francis. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. H. Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2004, s. 187; Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, E.J. Brill, Leiden, 1994, s. 33. Uluslararası politikadaki karşılığı için: <https://en.wikipedia.org/wiki/Territory>

1. TIMAIOS ANALİZİNİN KOORDİNAT DÜZLEMİ

1.A. Eşölçülemez ve İrrasyonel Olan

Timaios'ta, hatta *Menon*, *Theaitetos* ve *Devlet* başta olmak üzere Platon felsefesinin bütününde ele alınan pek çok konuyla doğrudan ilişkili olduğundan, antik düşünce mirasının insanlığın kolektif bilincindeki uzantılarına dair başka bir örnek şu olabilir: Pythagorasçılığın büyük sırrı olan eşölçülemezlik (*incommensurability*), yani kenarı bir birim olan bir karenin köşegeninin irrasyonel (şimdiki notasyonla $\sqrt{2}$) olduğu keşfedildiğinde ortaya çıkan kriz, bilim ve felsefe tarihi açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu keşif yalnızca ortaya çıktığı bölgeyle ve zamanın ruhuyla sınırlı kalmamıştır.¹⁷ Gerek bu savı desteklediğinden gerekse bir entelektüel krizin farklı yöntemlerle nasıl çözülebileceğine iyi bir örnek olduğundan, Paul Feyerabend'in otobiyografisinde naklettiği, ünlü fizikçi Niels Bohr'la anısına bakılabilir:

“Bohr oturdu, piposunu yakıp konuşmaya başladı... [I]kinin kare kökünün bir tamsayı ya da kesirli sayı olamayacağını keşfi hakkında konuştu. Onun için önemli bir olaya benziyordu ve dönüp dolaşıp o konuya geldi. Ona göre bu olay, tamsayılar ve kesirli sayıların bazı özelliklerini koruyan ve bazılarını değiştiren bir sayı kavramının genişlemesine yol açmıştı. Bohr'un bahsettiği Hankel böyle bir genişlemenin ardındaki fikre değişmez hesap kuralları ilkesi adını vermişti. ‘Klasik mekanikten kuantum mekaniğine geçiş’ demişti Bohr, ‘tam da bu ilkeyle uyumlu olarak gerçekleşmiştir.’”¹⁸

¹⁷ Karenin kenarının köşegeniyle, ikizkenar dik üçgenin hipotenüsüyle eşölçülemezliği ve bunun zarif matematiksel kanıtı ile ilgili olarak Arthur Koestler, *Uyurgezerler*, çev. E. B. Ersöz, Phoenix Yay., Ankara, 2013, s. 35; Paul Feyerabend, *Bilimin Tiranlığı*, çev. B. Yıldırım, Sel Yay., İstanbul, 2015, s. 83; Tobias Dantzig, *Sayı: Bilimin Dili*, çev. B. Cezar, Metis Yay., İstanbul, 2011, s. 98-100; Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, Oxford University Press, 1921, s. 204-205. Thomas Kuhn bilimsel kavramların anlamlarının kullanıldıkları bilimsel kuramlar tarafından değiştiklerini vurgulamak için “eşölçülemez” sıfatını ödünç alıp bilim felsefesinde farklı bir bağlamda kullanır. Bir kuramdaki bilimsel terimler onları kullanan başka bir kuramın söz dağarcığıyla tanımlanamaz, karşılaştırılmaz. Thomas S. Kuhn, “Commensurability, Comparability, Communicability”, *The Road Since Structure*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, s. 33-57.

¹⁸ Paul Feyerabend, *Vakit Öldürmek*, çev. N. Çatlı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997, s. 82. E. Schröder (1862), çokgenin yıldız beşgeni içerip mi yoksa içermeden mi tanımlanacağına dair tarihsel bir matematik tartışması bağlamında, tamsayılarla ilişkin üs alma kavramının kesirli ifadelere genişletilmesinin cebirdeki etkilerinin verimli olduğuna dair “Hankelci ilkenin” benzerine geometride de başvurulması gerektiğini salık verir. Aktaran Imre Lakatos, *Kanıtlar ve Çürütmeler*, çev. C. Başkent, Nesin Yayınları, İstanbul, 2017, s. 25-26. Frege de Hankel'e dikkat çeker: “Ve eksi, rasyonel veya kesirli ve irrasyonel sayılarla

Görüleceği gibi, ikinin karekökü herhangi bir düşünme nesnesi değil, “temel hesaplama kuralları tamsayılar alanıyla aynı kalmak şartıyla” yeni bir matematiksel bilgi alanının, *mathemata*’nın kapsamındaki bir genişlemenin, hatta denebilir ki bu matematiksel bulgular sayesinde ulaşabildiğimiz yeni bir ontolojik düzlemin cümle kapısıdır. Jacques Derrida “yapısöküm” olarak adlandırdığı, felsefi metinleri bir nevi eleştirel-okuma yöntemi ile matematik arasındaki ilişkiye dikkat çeker: “Matematiksel işaretlemenin [*notation*] etkili bir biçimde ilerlemesi, öyleyse, metafiziğin *déconstruction*’u [yapı-parçala(n)ması] ile, matematiğin kendisinin ve onun kendisi için model oluşturduğu bilim kavramının derinden yeniden yenilenmesiyle atbaşı gider.”¹⁹ Derrida’nın kendi sözlerinden yola çıkarak, matematiksel simgeleştirmedeki her yenilenmenin gerçekliği algılama biçimimizi ve kurguladığımız ontolojik yapıları buna bağlı olarak değişime uğratacağı söylenebilir.

Bununla birlikte, irrasyonel sayılarla ilgili ortaya çıkan felsefi probleme Derrida ile Bohr’unkinden farklı, hatta karşıt denebilecek yaklaşım, doğalcı epistemolojinin temsilcilerinden W. V. O. Quine’dan gelir. Quine, ünlü makalesi “Two Dogmas of Empiricism”de doğrudan irrasyonellik problemini tartışma niyetinde değildir. Rasyonel ve irrasyonel sayı kümeleri arasındaki ayrımın nasıl anlaşılması gerektiğine dair kendi yaklaşımından, “fiziksel nesne” diye adlandırdığımız şeylerin nasıl var olduklarına ilişkin argümanlarını daha açık kılmak adına, yalnızca benzetme niyetiyle bahseder. Quine’a göre (kendi tabiriyle) “fiziksel nesne miti” kullanışlı olmasına karşın, duyu deneyimi hakkında öndeyilerde bulunmak için hiç de öyle vazgeçilmez nitelikte değildir. Nitekim aynı öndeyiler ilkece fenomenalist bir kuram tarafından da dile

yaptığımız hesaplama işlemlerinin tümü doğal sayılarla yapılan işlemlere dayandırılabilir”. Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. B. Gözkân, YKY, İstanbul, 2008, s. 111.

¹⁹ Jacques Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, çev. T. Akşın, Afa Yay., İstanbul, 1994, s. 69; *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yay., İstanbul, 1999, s. 182.

getirilebilir. Örneğin fenomenalist doğa kuramının fizikalist kuramdan ayrılmaması, rasyonel sayıların reel sayılar cebirinden ayrılmamasıyla benzerlik gösterir. Rasyonel sayılar cebirinde karekök gibi kimi gerçel fonksiyonlar (reel fonksiyonlar) bazen tanımlanmamış olarak kalır. Bu yüzden matematiksel yasaları daha karmaşık hale getirirler.²⁰ Quine, fiziksel nesnelerin varlığının bir bakıma “mitsel” olduğu eleştirisine benzer biçimde, irrasyonel sayıların da pragmatik bakımdan işleri kolaylaştırıcı “mitsel kendilikler” olduklarını öne sürer:

“İşte o zaman, ontolojimizin ‘irrasyonel sayılar’ olarak adlandırılan kimi *mitsel varlıklarla* [entities] kavramsal olarak genişletilmesi sayesinde cebirimizin kurallarının daha da basitleştirilebileceği keşfedilir. *Eninde sonunda esas ilgilendiğimiz, her daim rasyonel sayılardır.* Rasyonel sayılar hakkında genellikle bir yasadan ötekine hızlıca ve basitçe geçerken, irrasyonel sayılar da varmış *gibi* [pretending] davrandığımızı fark ederiz. Varsayımım şu: Deneyim, rasyonel sayılarla kıyaslanabilir; irrasyonel sayılarla benzer biçimde fiziksel nesnelerin var oldukları da, *sırf* deneyim tarzımızı sadeleştirmeye hizmet ettikleri için öyle varsayılır [posits]... Fiziksel nesnelere varsayımıyla irrasyonel sayılar varsayımı arasındaki göze çarpan farklılıklar sanırım *yalnızca iki tanedir.* İlk olarak, fiziksel nesnelere söz konusu olduğunda basitleştirme faktörü, sayısal durumdakinden ezici biçimde daha güçlüdür. İkinci olarak, fiziksel nesnelere varsayımı, doğruyu söylemek gerekirse dilin kendisiyle yaşıt olma ihtimalini de gözetiyorum, uzak ara çok daha kadimdir [archaic].” (vurgular Scott Soames’e, parantezler bana ait)²¹

Feyerabend karenin kenarının, onun köşegeni ile eşölçülemezliği probleminin

Pythagorasçılar üzerinde epey sarsıcı bir etkide bulunduğunu, karşılarına tamsayı

²⁰ Aktaran Scott Soames, “The Place of W. V. O. Quine in Analytic Philosophy”, *Analytic Philosophy in America* içinde, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2014, s. 123.

²¹ A. g. e. s. 123. Soames’e göre bu pasaj “Two Dogmas of Empiricism”in 1951 tarihli özgün versiyonunda mevcutken, daha sonraki baskılardan çıkarılmıştır. Quine bunun nedeninin “On What There Is” makalesinde bir pasajla örtüşme olduğunu söylemiş. Soames’e göre bu iptal talihsiz bir durumdur; zira böyle bir örtüşme olsa bile yukarıda alıntılanan pasaj çok daha açıklayıcıdır. A. g. e., s. 123n20. Wittgenstein ise dil oyunları fikri uyarınca “kullanıma” dikkat çekerek, farklı bir yaklaşımda bulunur: “Bu anlamda, reel sayılar sürekliliğinde sanal sayılara da yer yoktur. Bunun anlamı şudur: Reel sayı kavramına nazaran sanal sayı kavramının uygulanışı, *hesaplamaların* ortaya çıkardığından daha az gibidir. Uygulamaya bakılmalıdır, işte o zaman kavram kendisine, denebilir ki daha önce tahayyül edilmemiş, farklı bir yer bulur”. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, Wiley-Blackwell Publishing, UK, 2009, s. 211.

ilişkileri ile açıklanamayan bir durumun çıktığını, o dönem bu kritik durumun tıpkı bugün bazı bilimsel olguların matematiksel olarak ifade edilememesi olasılığıyla eşdeğer bir skandal olduğunu belirtir.²² Meseleye Quine’la benzer bir yönden yaklaşan Feyerabend’e göre, *Theaitetos* diyalogundan da görüleceği gibi, bunun matematiksel ispatı neredeyse iki nesil sonra yaygınlaşmış, hatta diyalogda bu problem tümüyle başka bir şeyi örneklemek için kullanılacak rahatlığa erişilmiş, kısacası bilim bununla nasıl baş edeceğini artık öğrenmiştir.²³ Bugün tamsayı olmasa bile tamsayı yasalarının pek çoğuna uyan kendilikler olarak sayı kavramının kapsamının oldukça genişletildiği görülebilir. Matematik yeni disiplinler kurup gelişerek tüm akıl yürütme biçimlerini kapsayacak hale gelmiş, küme kuramı ve topolojiden de anlaşılacağı gibi saf nicelik bilimi olarak görülmekten uzun zaman önce kurtulmuştur. Bugün her şeyin matematiksel olarak ifade edilebileceği fikri, Karatani’nin de yukarıda vurguladığı gibi bir totoloji, herkes tarafından *a priori* olarak kanıksanmış metafizik bir aksiyom işlevi görmektedir.²⁴

Matematığın görümlere (*Anschauung*) dayalı, sentetik *a priori* bir bilgi türü olduğunu temellendirmeye çalışan Immanuel Kant da irrasyoneller problemiyle uğraşmak zorunda kalmıştır. Kant’a göre matematiksel bilgi, kavramını önce görüde, yani *a priori* olarak, fakat dışsal nesnelere olduğu gibi deneysel görüde değil, bilakis saf görüde tasarlamak zorundadır (*die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse*). Bu araç olmadan bir adım bile ilerleyemez. Felsefi yargılar öğretilerini görü aracılığıyla açıklayabilen ama görüden türetemeyen, kavramlardan

²² Paul Feyerabend, *Bilimin Tiranlığı*, s. 83.

²³ Lakatos bir teoremin örneklediği kümeye aykırı karşıörneklerin (yani canavarların) teoremi geliştireceğini öne sürdüğü bir tartışma bağlamında genetiğe başvurur: R. Goldschmidt’in “Some Aspects of Evolution” (1933) makalesine göre canavarlar yaratan mutasyonlar makro-evrimde önemlidir; zira bu “umut vaat eden canavarlar” “yarın özel bir uyumun merkez hattı olabilirler, yeni bir evrimsel hat başlatabilirler”. Lakatos, *Kanıtlar ve Çürütmeler*, s. 29. İkinin karekökü bilim ve felsefe tarihinde bu tarz bir “canavar” olarak görülebilir. Derrida’nın aktarımına göre Saussure de “yazı”yı bir tür tuzak, onun hareketini zorbaca, zararlarını canavarsı olarak görür. Yazı doğaya aykırı yaratılış (*teratolojik*) halleridir ve dilbilim onu sürekli gözetim altında tutmalıdır. Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, s. 46.

²⁴ Paul Feyerabend, *Bilimin Tiranlığı*, s. 84.

yola çıkan çıkarımsal yargılar iken, matematiksel bilginin yargıları görüselidir. Kavramlarını somut olarak kurabilmesi için bile temelinde saf bir görü olmalıdır.²⁵ Geometri uzamın saf görüsünü temel alır. Aritmetik ise sayı kavramlarını zaman içinde birbirini takip eden birimlerin birbirlerine eklenmesiyle oluşturur.²⁶ Ancak burada ortaya çıkan asıl sorun, birimlerden oluşan tamsayılardan ziyade irrasyonel sayıların anlama yetisinde temsil edilmelerinin nasıl olanaklı olduğudur. Kant'ın geometrinin saf görüye dayandığı, aynı zamanda matematikte görünün *a priori* zemini oluşturduğu kabulü şu mektuplaşmadan daha iyi anlaşılacaktır: Kant'ın aktardığına göre August Wilhelm Rehberg, 25 Eylül 1790 öncesindeki mektubunda (*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısından dokuz, ikinci baskısından üç yıl sonra) Kant'a şöyle bir soru yöneltmiştir: Anlama yetisinin istediği vakit sayıları yaratma gücü varsa, niçin $\sqrt{2}$ sayısını düşünmekten acizdir? Nitekim anlama yetisi onu “düşünebiliyorsa”, bu onu “üretebildiği” anlamına da gelir; zira sayılar anlama yetisinin kendiliğindenliğinin saf edimleridir. Aritmetik ile cebirin sentetik önermeleri bu kendiliğindenliği uzam ve zaman görülerinin koşullandırmasıyla sınırlayamaz. O halde Rehberg'e göre uzam ve zamandan bile bağımsız olarak nesnenin içerisinde temsil edildiği, sentetik tasarımları doğrudan yalnızca anlama yetisine uygun biçimde bağlantılandıran bir “aşkın imgelem yetisi” varsayılmalıdır. Bu yeti sayesinde özel bir cebir sistemi kurulabilir, denklemleri çözmeye yöntemi cebirin en yüksek genelleştirilmelerine dek neyin ilerleteceğinin bilgisine ulaşılabilir.²⁷ Bir anlamıyla bu durum irrasyonel sayılar alanının Kant'ın görüye dayalı, sentetik *a priori* önermelerden oluşan matematiksel bilgi anlayışına istisna oluşturan bir olguya dikkat çekmek, dahası bu sayede Kant'ın eleştirel projesini temelinden sarsmak anlamına gelecektir.

²⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2002, s. 30.

²⁶ A. g. e., s. 32

²⁷ Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. ve çev. A. Zweig, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, s. 166.

“Cebirin genelleştirilmesi” ifadesinden yola çıktığımızda, Rehberg ve Kant arasındaki tartışmanın Leibniz’in cebirle ilgili düşüncelerinin oluşturduğu arka plan bilinmeden bütünüyle anlaşılamayacağını söyleyebiliriz. Eberhard Knobloch’a göre Leibniz matematiğinin teolojik-metafizik bir zemini vardır. Bu anlayışa göre, varolan her şey evrenin başlangıcından itibaren birbiriyle düzenli bir ilişki içinde kurulmuştur. Evrenin genel ve ihlal edilemez yasalarının olduğu, ontolojik anlamda *a priori* bir kabuldür. Böylelikle genel yasalar, teoremler ve yöntemler bulmak, aynı zamanda matematikteki ve başka şeylerdeki evrensel uyumu (*harmonia universalis*) keşfetmek anlamına geliyordu.²⁸ Bu metafizik anlayış Leibniz’in evrensel bir bilimsel hesaplama dili, gündelik dilin yanlış anlamalara yol açan muğlaklığından kurtulmuş, evrensel bilime (*mathesis universalis*) uygun bir “evrensel karakteristik” (*characteristica universalis*) arayışının da temelini oluşturuyordu:

“Bu genel bilimin gerçekliğine ve kullanılabilirliğine giderek daha fazla ikna oluyorum ve onun kapsamını çok az insanın anlayabildiğini görüyorum. Fakat onun daha basit ve deyim yerindeyse anlaşılır kılmak için bir zamanlar sana bahsettiğim, cebir ve aritmetiğin salt onun örneklerini teşkil ettiği *characteristica*’yı kullanmaya niyetliyim. Bu *characteristica*, düşüncelerimizin bağlantısına tastamam karşılık gelen belirli bir yazıyı ya da dili (zira bunlardan birine sahip olan diğerine de sahip olabilir) içeriyor. Bu karakter, daha önce düşünülenlerden tamamen farklı olacak. En önemli şey göz ardı edildiğinden, esasen bu dilin karakterleri cebir ve aritmetikte olduğu gibi yargıya ve keşfe yardım etmelidir.”²⁹

Leibniz’in döneminde benimsenen “cebirin genelleştirilmesi” (*generality of algebra*) ilkesine göre bir formül cebirsel olarak türetilbiliyorsa, formüldeki bilinmeyen x değeri ister reel veya sanal, isterse sonsuz veya bölünemeyecek kadar

²⁸ Eberhard Knobloch, “Generality in Leibniz’s Mathematics”, *The Oxford Handbook of Generality in Mathematics and The Sciences*, Ed. Karine Chemla ve diğ., Oxford University Press, UK, 2016, s. 90.

²⁹ Aktaran Maria Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. O. Düz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2013, s. 210.

sonsuz küçük olsun, genel anlamda geçerlidir.³⁰ Matematik tarihinde de cebirin genelleştirilmesi ifadesi, Augustin-Louis Cauchy, Leonhard Euler ve Joseph-Louis Lagrange gibi on sekizinci yüzyıl matematikçilerinin bilhassa sonsuz dizilerle baş etme yöntemlerini betimlemek için kullandıkları matematiksel bir deyimdir. Bu deyim belirli bir ifade kümesi için geçerli olan cebir yasalarının, artık apaçık biçimde geçerli olmasa da, daha geniş bir nesnel kümesi için kullanılmak üzere genelleştirilip genişletilmesi anlamına gelir. On sekizinci yüzyıl matematikçileri bu yolla sonlu açılımlar (*finite expansions*) için geçerli olan cebir ve kalkülüs yasalarının sonsuz açılımlara (*infinite expansions*) uygulandığı takdirde yine anlamlı sonuçlar türetebileceklerine inanyorlardı.³¹ Kısacası Rehberg'in sorusunun, Leibniz'in her şeyin birbiriyle uyumlu olduğu yönündeki ontolojik kabullerinden destek alarak Kant'a yöneltilmiş olduğu, dolaylı olarak Kant'ın burada Leibniz'e (hatta daha geriye giderek Platon'a) yanıt verdiği söylenebilir. Nitekim Platon'a göre sayı bilgisi olan aritmetiğin bizi hareket ve değişim dünyasından uzaklaştırıp varolanların özüne götürmek gibi önemli bir işlevi vardır (*Devlet*, 525b). Matematikçiler sadece sezgisel düşünme yetisiyle (*noesis*) kavranabilen, başka türlü biçimlendirilemeyen sayılardan bahsederler (*Devlet*, 526a). Matematik, ruhu salt akli ve kavramları kullanmaya zorlar. Varlığın özüne ulaşmak için duyuların yardımına gerek duymaz (*Devlet*, 526b).³²

Kant irrasyonelliğe ilişkin yukarıdaki soruyu şöyle yanıtlar: Ona göre her sayı, 1) iki çarpanın sonucu olarak, çarpanlar doğrudan verilmiş olmasalar ya da sayı itibariyle verilmiş olmasalar bile yazılabilir: Örneğin 15 sayısı “ 3×5 ” olarak, 2 verildiğinde “ $2 \times \frac{15}{2}$ ” olarak ya da $\frac{1}{7}$ verildiğinde “ $\frac{1}{7} \times 105$ ” olarak yazılabilir. Böylelikle

³⁰ <https://hsm.stackexchange.com/questions/2035/was-18th-century-algebra-more-symbolic-formal-than-the-modern-conception> (Erişim tarihi: 02.01.2019). “According to the Leibniz’s ‘generality of algebra’ principle, accepted at the time, if a formula is derived algebraically it is valid in general, for x real or complex, infinite or infinitesimal.”

³¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Generality_of_algebra

³² Aktaran Jean Brun, *Platon ve Akademia*, s. 52.

bir sayı ve onun çarpanlarından biri verildiğinde, diğer çarpanı bulmak mümkündür; 2) diğer olasılık, çarpanların ikisinin de verilmeyip yalnızca aralarındaki ilişki verildiğinde, örneğin çarpanların eşit oldukları söylendiğinde böylece elimizde sonuç olan a ve aranan çarpan x olmak üzere; $\frac{1}{x} = \frac{x}{a}$ denklemini elde ederiz. Burada x , 1 ve a arasındaki orta orandır. Böylece $a = x^2$ ve $x = \sqrt{a}$ olur. Bu durumda verilen bir niceliğin karekökü (burada bizim için $\sqrt{2}$), 1 ve verilen sayı arasındaki (bizim için 2) “orta oran”dır.³³ Kant’a göre geometri bize bir karenin köşegenini kullanarak 1 ve 2 nicelikleri arasındaki orta orantının bulunabileceğini, dolayısıyla $\sqrt{2}$ ’nin nihayetinde boş ve nesnesiz bir kavram olmadığını ispatlar. Kant’a göre temel sorun yalnızca bu nicelik için niçin bir sayı bulunamadığı, yani kavramı açık ve tam bir biçimde niceliği (yani kavramın “birlik” kategorisiyle ilişkisini) temsil edecek bir sayının niçin bulunamadığıdır. Başka bir deyişle araştırılan gerekçe, ikinin karekökünü keyfi bir biçimde yaratan anlama yetisinin, bunun tam bir sayısal kavramını vermekten ziyade niçin kendisini $\sqrt{2}$ ’ye asimptotik bir yaklaşımla içeriklendirdiğidir.³⁴ Kant’ın önerdiği çözüm zamandır; yani tüm sayısal niceliklerin ve tüm saymanın formu olarak ardışık gelişmedir. Nitekim ona göre zaman tüm niceliklerin üretilmesinin temel koşuludur.³⁵

Kant’a göre cebirde \sqrt{a} ile temsil edilen pozitif bir niceliğin karekökünün zaman görüşünde bir sentezi gerektirmediği doğrudur. Ancak a ’nın yerine bir sayı koyulur koyulmaz, aranan karekök cebirde olduğu gibi basit biçimde adlandırılmaz, fakat artık aritmetikte olduğu gibi sayarak hesaplanır. Sayıların üretim koşulu olan zaman görüşü de bu nedenle sürecin kaçınılmaz temelini oluşturur. Gerçekten de yalnızca verili niceliği değil, karekökünü de keşfettiğimizde, dahası onun hem tamsayı hem de azalan basit kesirlerin (*diminishing fractions*) sonsuz dizileri aracılığıyla irrasyonel bir sayı da

³³ Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, s. 166. Buradaki akıl yürütmeyi mümkün olduğunca iyi aktarabilmek için mektubu uzunca alıntılanmak zorundayım.

³⁴ A. g. e., s. 167.

³⁵ A. g. e., s. 167.

olabileceğini öğrendiğimizde, saf bir zaman görüşüne ihtiyaç duyarız.³⁶ İrrasyonel sayıların aritmetik notasyonunun gelişmesiyle birlikte sonsuz sürekli kesirler biçiminde ifade edilebileceği, böylece geometrik şekiller aracılığıyla ifade edilmekten uzaklaşılması, tezimizin ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bahsedeceğimiz Platon'un *Theaitetos* diyalogunda yer alan temel tartışma hatlarından birini oluşturur.

Kant'ın aktarımına göre Rehberg 1 ve 2 arasındaki orta oran meselesini ele alarak esasında anlama yetisinin aritmetikte keşfettiği kavramların imgelem yetimize uygunluğunu nasıl sağlayacağımız bilmeceğini ortaya koymuştur. Ona göre bu sorun sayılarla tam olarak ifade edilemeyen bu irrasyonel niceliklerin “geometrik olarak inşa edilebilme” olanaklılığından kaynaklanmaktadır. Kant irrasyoneller meselesinin çözümünü kendi görü/sezgi anlayışının temelini oluşturan “sezgicilik” açısından sorun yaratan sonsuz sürekli kesirlerin “kötü sonsuzluğu”ndan kurtarıp, daha rahat hareket ettiği geometrik inşa alanına taşımakta bulur.³⁷ $\sqrt{2}$ hakkında önerdiği çözüm, herhangi bir tamsayı için kendisi tamsayı olamayan böyle bir karekök bulunduğu, bu sayıya mümkün olduğunca yaklaşılmaya çalışma kuralı değildir. Anlama yetisi için asıl sorun, bu karekök kavramının “geometrik olarak” inşa edilebilir olmasıdır. Bu durumda yalnızca “düşünülemez” olması değil, buna rağmen “upuygun biçimde görselleştirilebilir” olmasıdır. Anlama yetisi bunun temelini görememektedir. Üstelik anlama yetisi böyle bir aritmetik nesnenin olanağını varsayacak durumda bile değildir,

³⁶ A. g. e., s. 167-168.

³⁷ Anakronik olarak, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde sonlu ve sonsuz arasındaki diyalektiği ele alırken kullandığı bu ifadeye göre gerçek sonsuzluk (*das wahrhafte Unendlichkeit-true infinity*) “gerçektir/doğrudur, çünkü sonsuzu sonlu olarak ele alan bitimsiz dizi veya sonsuz ilerleme olan kötü sonsuzun (*das schlechte Unendliche-bad infinite*) neden olduğu sorunlara yol açmaz. Bitimsiz dizi en iyi biçimde matematiksel sonsuzla temsil edilir. Rocio Zambrana, “Hegel's Logic of Finitude”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 45, Issue 2, 2012, s. 213. Schelling'i ve Hegel'i eşmerkezli olmayan iç içe iki dairenin arasında kalan, sayıyla belirlenemeyen alana dikkat çeken ünlü örneğiyle etkileyen Spinoza, doğası gereği sonsuz olan ile nedeni gereği sonsuz olanı birbirinden ayırır (12. Mektup). Spinoza, *Mektuplar*, çev. E. Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 105. İlki edimsel sonsuzdur (*infinitum actu*) ve bunu imgeleme ait sayı, zaman ve ölçü ile karıştıranlar tarafından reddedilir. Edimsel sonsuz bitimsiz bir dizi içinde potansiyel ve biçimsel olarak bulunan değil, kendini fazlasıyla gösteren, sonlunun içinde fiilen mevcut olan sonsuzdur. Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. I. Ergüden, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 159.

zira böyle bir nicelik kavramı sayı görüşünde uygun biçimde temsil edilememektedir.³⁸ Özetle, matematiksel nesnelere ontolojik statülerine dair yukarıda aktarılan düşünce ve yaklaşım farklılıkları bir yana bırakıldığında, klasik metinlerde içerilen temel problemler üzerine çalışmanın, çok farklı felsefi yaklaşımlara sahip düşünürleri güncel gelişmelerin de eşliğinde, gerçekliğe ve onun bilgisine dair devamlı yeni kavrayışlar oluşturmaya yönelttiği söylenebilir.³⁹

Farklı ekollerin varlığını ve tarihselliğini göz ardı edip tüm felsefenin daima aynı değişmez sorulara yanıt aradığını savlayan bir *philosophia perennis*⁴⁰ savunmasına girişmeden, fakat ilerlemeci bir yoruma da sivrulmadan, düşünce tarihinde “Pirus zaferi” durumlarından söz edilebilir. Örneğin, dünyayı evrenin merkezinde kabul eden Ptolemaiosçu kozmolojinin gökyüzünün olgusal olarak ifade edebilmek uğruna gitgide artan sayıda taşıyıcı çember (*deferent*) ve dış çember (*epicycle*) bürokrasisine mahkum olması bu zafer görünümlü mağlubiyetlerden biridir. Bununla birlikte ilk bakışta yenilgi gibi görünen galibiyetler de vardır.⁴¹ Kepler yasalarının keşfi buna örnek sayılabilir. Johann Kepler *Timaios*'taki “Platoncu cisimler” modelinden esinlenen bir astronomi anlayışı geliştirmeye çalışmış, bu projesi başarısızlığa uğrasa da modern kozmolojide kendi adıyla anılan bilimsel yasaları insanlığa kazandırmıştır:

“Bu fikre göre evren adeta kendisinin görünmez iskeletini oluşturan -üçgen, kare, beşgen vs. gibi- bazı simetrik şekiller etrafında inşa edilmişti.

³⁸ Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, s. 168-69.

³⁹ Tezimizin üçüncü bölümündeki dairenin kareleştirilmesi tartışması ile ilgili olarak: Oskar Becker'e göre Richard Dedekind'in “Dedekind kesimi” ilkesini Heraklealı Bryson'un kareleştirme yöntemi öngörmüştür. Dedekind bunu reddetmiştir. Aktaran A. Wasserstein, “Some Early Greek Attempts to Square the Circle”, *Phronesis*, 4, 1959, s. 98.

⁴⁰ Felsefenin sürekliliğini, başlangıcından bu yana filozofların ortaya koydukları fikirlerin kalıcılığını vurgulayan Latince deyiş. *Felsefe Sözlüğü*, haz. Abdülkâki Güçlü, Erkan Uzun vd., Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s. 1136. Heidegger şöyle der: “Her gerçek filozof aynı birkaç sorunun tam ortasında yepyeni ve tek başına durur. Öyle durur ki, sorgulama işine bizzat kendisi el atmayı becerememişse, ona ne bir tanrı ne de bir şeytan yardım edebilir”. Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. S. Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2010, s. 28.

⁴¹ Pythagoras teoremi sayı ontolojilerini kanıtlayacakken irrasyonelliğin keşfedilmesini de buraya dâhil edebiliriz: “Bu teorem sayı felsefelerinin zafer niteliğinde bir doğrulanışıydı. Ne var ki zaferleri kısa sürdü, zira önermenin genelliği *irrasyonel niceliklerin* varlığını ortaya çıkarmıştı”. Tobias Dantzig, *Sayı: Bilimin Dili*, s. 276.

Ayrıntılara girmeden önce bu fikrin tamamen yanlış olduğunu açıklamamız yerinde olacaktır; yine de bu fikir sonuçta Kepler Yasalarının yolunu açmış, tekerlekler üzerine kurulu antik evrenin yıkımına ve modern kozmolojinin doğumuna neden olmuştur”.⁴²

Koestler’e göre Kepler (Euklides’in kanıtladığı) üç boyutlu uzayda çizilebilecek, Platoncu düzgün katı cisimlerin yalnızca beş taneyle sınırlı olmasına mistik bir anlam vererek, bunları yaşadığı dönemde bilinen altı gezegenin (Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter ve Satürn) arasına sırayla yerleştirmeyi denemiştir. Richard S. Westfall’a göre Rönesans Yeni-Platonculuğundan etkilenmiş, içinde yaşadığımız evrenin geometrik ilkelere göre düzenlenmiş olduğuna inanan Kepler’in amacı, Tanrı’nın niçin Güneş’in merkezde olduğu altı gezegenli bir evren yarattığını kanıtlamaktı. Tanrı’nın seçimi yalnızca beş düzgün katı cisimle sınırlanmıştı. Beş katı cisim, o zamana dek keşfedilmiş altı gezegenin her birinin yarıçaplarıyla orantılı kürelerin aralarında kalan bölgeleri tanımlamaktadır.⁴³ Platoncu cisimlere dair gerçekte bağlantılı olmayan (gerek gezegenlerin yörüngelerinin oranlarını doğru vermediği için gerekse gezegen sayısının altıdan fazla olduğu ortaya çıktığı için) saplantı Kepler’e ömrü boyunca eşlik etmiş, fakat hakikate ulaşmada ketleyici olmaktan ziyade, Kepler’in yasalarını keşfetmesinde teşvik vazifesi görmüş, hatta Newton’un kütleçekim yasasını keşfetmesine kadar giden yolu hazırlamıştır.⁴⁴ Esinlenmenin yalnızca bilimsel düşünce alanında değil, sanatta da etkili olduğu söylenebilir. Picasso’nun ilk “kübist” tablosu tümüyle silindir, koni ve dairelerden meydana gelmiştir. Henri Matisse, George Braque’in yaptığı bir manzara resmi hakkında alaycı biçimde “baştan başa küçük küçük küplerden oluştuğunu” söyleyerek, istemeden de olsa Kübizmin isim babası olmuştur.

⁴² Arthur Koestler, *Uyurgezerler*, s. 229.

⁴³ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İ. H. Duru, TÜBİTAK Yay., Ankara, 2008, s. 2; James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, çev. B. Ö. Sarioğlu, Sabancı Üniv. Yay., İstanbul, 2010, s. 99-100.

⁴⁴ Arthur Koestler, *Uyurgezerler*, s. 233.

Kübist akımın diğer temsilcileri de doğayı tıpkı *Timaios*'taki gibi köşeli şekillerden; piramit, küp ve sekizyüzlülere oluşmuş gibi algılıyorlardı.⁴⁵

Düşünce tarihinde devralınan kültürel mirasın anlaşılmadığı, hatta bağlamın gözden yitirilmesinden dolayı düşünsel birikimin tümünden değersiz görüldüğü dönemlerin insanlığa musallat olduğu söylenebilir. Buna bir örnek, MÖ VI. yüzyılda yaşadığı söylenen Epimenides'in adıyla anılan paradoksun başına gelendir. Paradoks şöyledir: "Giritli Epimenides der ki bütün Giritliler yalancıdır." Soru, bu önermenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğudur. Giritlilerin yalancı olduğu doğruysa, Epimenides de bir Giritli olduğu için yalan söylüyordur ve bu önerme yanlıştır. Ancak Epimenides kendisi dâhil tüm Giritlilerin yalancı olduğunu en başında zaten söylemişti, o halde gerçeği söylediğinden önermesi doğrudur. Bir önermenin mantıksal olarak hem kendisi hem de karşıtı doğru olamayacağından (çelişmezlik), ya doğru ya da yanlış olması gerektiğinden (üçüncü halin olanaksızlığı), bir paradoks ortaya çıkar.⁴⁶ Hıristiyanlığın kurucularından Aziz Pavlus⁴⁷ ise (MS I. yüzyıl) *Yeni Ahit*'teki "Titus'a Mektup" (1:12) bölümünden görüleceği gibi, paradokstaki inceliği fark edemediğinden bunu düz anlamıyla almış, üstelik Giritlileri ahlaksız kâfirler olarak suçlamasında yurttaşları Epimenides'i tanık olarak göstermiştir: "Kendilerinden biri, öz peygamberlerinden biri

⁴⁵ A. g. e., s. 76-77.

⁴⁶ Koestler, Aristoteles sonrası astronomların Güneş'in diğer gezegenlerle ilişkisine dair çelişkili düşüncelerin biraradalığına dikkat çeker. Güneş-merkezli düşünmelerine rağmen kimi nedenlerle bunu inkar etmişlerdir. Koestler'e göre aynı soruya aynı anda hem evet hem de hayır yanıtını vermek, hem onaylamak hem reddetmek, bilmek ve bilmemek "bilinçdışına" özgü bir durumdur. A. g. e., s. 72. Kant'ın görüşlerini benimseyen sezgiciliğe (*intuitionism*) göre sayılar zihnin ürünleridir ve zihin kendi yarattığı ürünleri ilkece baştan sona bilebilmelidir. Bununla birlikte sezgicilik bir yandan Fermat'ın son teoremi veya Goldbach sanısında olduğu gibi ne doğruluğu ne de yanlışlığı ispat edilemeyen matematiksel önermelerin varlığını da kabul ettiğinden, bir mantık ilkesi olarak üçüncü hâlin olanaksızlığını (*tertium non datur*) reddeder. Sezgiciler üçüncü olasılığı; ne doğru ne de yanlış olan anlamlı önermelerin varlığını kabul eder. Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, İmge Yay., Ankara, 2017, s. 125-126 (Fermat'ın son teoremi 1995 yılında Andrew Wiles tarafından kanıtlanmıştır). Derrida'ya göre *khōra* ne logos ne mitos olan *tertium quid*'dir; üçüncü şeydir. Jacques Derrida, *Khōra*, çev. D. Eryar, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 77.

⁴⁷ Simon Critchley'e göre bu yaygın bir çarpıtmadır, zira Aziz Pavlus "Hıristiyan" ve "Hıristiyanlık" tabirlerini kullanmamıştır. Daha sonra Aziz Petrus'la birlikte öyle anılsa da, hiçbir zaman örgütlü bir dinin kurucusu olma niyeti taşımamıştır. *İmansızların İmanı*, çev. E. Ünal, Metis Yay., İstanbul, 2013, s. 170-71.

şöyle demiştir: ‘Giritliler hep yalancı, azgın canavarlar, tembel oburlardır.’” Bu anekdot antik metinlere önyargıyla yaklaşılmasının nasıl vahim sonuçlara varacağıının en güzel kanıtlarından biri olarak görülebilir.⁴⁸ Paradoksların kendine gönderme yapan dögüsel yapısının (“bu cümle yanlışır” örneğinde olduğu gibi) matematiksel mantık açısından önemi epey sonra, denilebilir ki ancak yirminci yüzyılda Gottlob Frege ve Bertrand Russell’in çalışmalarıyla yeniden gündeme gelecek, bilgi üreten pek çok disiplini etkileyecektir.

Karatani’ye göre Pythagorasçılar açısından ikinci dereceden “ $x^2 = 2$ ” denklemini biçimsel olarak varolamazdı. Tersine, rasyonel (*rational*-tam sayıların oranı) olarak ifade edilebilirdi: $x = \frac{z}{x}$. Fakat burada x , x ’i bilmenin önkoşuludur. Bu durumda Pythagorasçılar öz-göndergesel bir paradoksla karşı karşıya kalmışlar, irrasyonelliği yasaklayarak aslında öz-göndergeselliği yasaklamışlardır. Descartes-sonrası matematik $\sqrt{2}$ biçiminde yazıp bunu sayı olarak kabul etmiş, paradoksu ortadan kaldırmış, böylece sayı kapsamını genişletmiştir.⁴⁹

Sokrates’in sofistlerle mücadelesinde “Epimenides paradoksu”nun⁵⁰ bir değişkesini araç olarak kullandığı söylenebilir. Sofistlerin tartışma yöntemine genel hatlarıyla baktığımızda, istisnasız her konuda birbirine karşıt iki görüş olduğu görülebilir. Bunlardan hangisinin doğru kabul edilip savunulacağı duruma ve kişiye göre değişebilir. Bir sofist için *logos*’un alanı bir konudaki iki karşıt düşünce arasındaki gerilimle, topolojik olarak her probleme ilişkin ileri sürölmüş iki tezin karşıtlığıyla

⁴⁸ Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, s. 136.

⁴⁹ Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, çev. B. Yıldırım, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 95.

⁵⁰ Esasen bunun, “yalancı paradoksu” olarak bilinen “Eubulides paradoksu”nun bir türü olduğu söylenir: Biri “yalan söylüyorum” der. Eğer dediği doğruysa yanlış, yanlışsa doğrudur; ifade hem doğru hem yanlış olduğundan, saçmadır. *Mantık Terimleri Sözlüğü*, haz. Teo Grünberg ve diğ., ODTÜ Yay., Ankara, 2003, s. 144. Ayrıca, Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, YKY, İstanbul, 2015, s. 112.

sınırlıdır.⁵¹ Diogenes Laertios'a göre “her konuda birbirine karşıt iki söylem bulunduğunu” ilk olarak sofist Protagoras öne sürmüştür.⁵² MÖ V. yüzyılın sonlarında derlenmiş, anonim bir sofist çalışma kitabı olan *Dissoi Logoi*'de (I.1) bir tartışma konusunda olayın birbirine karşıt her iki yönden nasıl savunulabileceği söylenir: “Felsefeyle ilgilenen Yunanlar iyi ve kötü üzerine iki sav öne sürerler. Bunlardan kimileri iyinin bir şey, kötünün başka bir şey olduğunu iddia etseler de, diğerleri iyi ve kötünün aynı şey olduğunu iddia ederler. İkinci grup, aynı zamanda aynı şeyin bazı insanlar için iyi olabilirken, diğerleri için kötü olabileceğini ya da aynı kişi için belirli zamanda iyi ve başka bir zamanda kötü olabileceğini savunur”.⁵³ Başka bir örneğe göre (IV.1) sofistlere yanlış ve doğru hakkında iki tür ifade kullanır. Birinde yanlış söz ile doğru sözün farklı olduğu söylenirken, diğerinde aynı olduğu söylenir.⁵⁴ Güvenç Şar'a göre sofistlerin amacı “doğruya ulaşmak” veya “doğrunun tarafında olmak” değil, herhangi bir tartışmada kazanan taraf olmaktır. Sofistin amacı daima kazanmak olduğu için, gerektiğinde daha önce savunduğu düşünceye tümüyle karşıt görüşü de savunabilir.⁵⁵ Buna karşın Epimenides paradoksu, daha da genelleştirirsek bir paradoksun dönüşlü yapısı sofistlerin tartışma tekniklerinin dayandığı öncüllere oldukça aykırı bir durum arz eder. Bir paradoksun ikiye ayrılıp doğru veya yanlış doğruluk değeri üzerinden savunulması mümkün değildir. Bu sayede sofistin mantıksal-retorik tekniğini kullanmadığı, kendi mevcudiyetinin işlevsiz kaldığı bir *logos* türünün mevcut olduğu kanıtlanır. Ayrıca Sokrates *Theaitetos*'ta (171a-b) Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür” sözünün bir paradoksa yol açtığını gösterir. Buradaki akıl yürütmeye göre Protagoras bütün insanların sanılarının (*doksa*) doğru olduğunu kabul etmesi durumunda kendi sanısı hakkındaki karşıt görüşün doğruluğunu, yani Protagoras'ın

⁵¹ Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. A. Beyaz, Pinhan Yay., İstanbul, 2012, s. 191.

⁵² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 440 (IX. Kitap, 51. Pasaj).

⁵³ Aktaran Thomas Martin, *Eski Yunan*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 245-246. *Sofistlerin Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi*, çev. G. Şar, Dergâh Yay., İstanbul, 2017, s. 35.

⁵⁴ *Sofistlerin Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi*, s. 91.

⁵⁵ Güvenç Şar, *Sofist Düşüncenin Arka Planı*, Dergâh Yay., İstanbul, 2017, s. 144.

yanıldığını iddia edenlerin haklılığını da kabul etmek zorundadır. O halde kendi sanısının yanlış olduğunu kabul etmiş olacaktır. Bu durumda insanın her şeyin ölçüsü olduğu sanısı yanlış olacaktır, o zaman kendi görüşünün yanlışlığı hakkındaki sanı da doğru olmayacaktır.⁵⁶

Buradan hareketle, sofistlerle mücadelesinde Sokrates'in şu paradoksu onları çelişkiye düşürmek için kalkış noktası olarak kullandığı söylenebilir: “Bildiğim bir şey varsa, o da bir şey bilmediğimdir” (*Sokrates'in Savunması*, 21d).⁵⁷ Sokrates'in sofistlerle tartışmalarının tümü, karşısına aldığı muhatabının bildiğini öne sürdüğü konulardaki her yargısını çürüten, Sokratesçi ironi olarak adlandırılan zeminde yer alacaktır. Buradan itibaren Sokrates, Epimenides'in mirasını devralıp geliştirmiştir. Bir şey bilip bilmediği konusunda karar verilemez bir durum yaratarak, sofistçe düşünme tarzıyla kendi diyalektiği arasındaki ayrımı netleştirir. Menon, Sokrates'in tartıştığı muhatabını bir çıkmaza sokmasını, dokunduğu canlıyı felç edip uyuşturan torpil balığının etkisine benzetir:

“Daha seni tanımadan, senin her zaman birtakım çıkmazlar bulduğunu, başkalarını da bu çıkmazlara sürüklediğini duymuştum. Şimdi bunu daha iyi anlıyorum. Bilmem beni nasıl bir sihirle büyüdedin ki ben de çıkmazlara saplandım. Bırak seninle bir şaka edeyim; sen görünüşünle, her şeyinle şu uyuşturucu yassı balıklara benziyorsun. Bu balık kendisine yaklaşanı ve dokunanı hemen uyuşturur. Gerçekten bedenim de ruhum da o kadar uyuytu ki sana cevap veremiyorum” (*Menon*, 80a).⁵⁸

Derrida da tezimizin esas konusunu oluşturan *khōra* kavramının (ileride daha ayrıntılı ele alacağımız üzere) *mythos* ve *logos* arasındaki benzeş kutupsallığı aştığı, metaforik anlam ile gerçek anlam arasındaki kutupsallığın ötesine düştüğü, diyalektik

⁵⁶ Platon, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 488-489 (Macit Gökberk çevirisi).

⁵⁷ Bu ifade aslında Sokrates'in kendi ifadesi değil, onun şu sözlerinin değiştirilip, paradoks formuna sokulup deyimleştirilmiş halidir: “Bu adamdan daha bilgeyim. Doğrusu ikimizin de güzel, iyi bir şey bildiği yok belki; ama o hiçbir şey bilmezken bildiğini sanıyor, oysa ben bilmiyorsam, bildiğimi de sanmıyorum”. A. g. e., s. 15 (Teoman Aktürel çevirisi).

⁵⁸ A. g. e., s. 160 (Adnan Cemgil çevirisi).

olsun veya olmasın, genel olarak kutupsallık düzenini tehdit ettiğini söyler. Bu terim, zıtlıklara yol açarak tersyüz olma ihtimaline hiçbir şekilde mahal vermemeyi imler.⁵⁹

Paradoks kavramının konuyla ilgili başka bir anlamı da not edilmelidir: Werner Jaeger, Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasında kâhin Teiresias'ın şu sözlerini alıntılar: "Tanrıların gözünde bilge değiliz. Atalarımızın hayat boyu benimsediğimiz geleneğini hiçbir eleştiri deviremeyecek". Jaeger'e göre "ataların geleneği" ile kastedilen *patriai paradoksai*, aynı cümlede "(akılsal) eleştiri" olarak çevrilen *logos*'un tam zıddıdır. "[H]içbir eleştiri deviremeyecek" kısmındaki "devirmek" fiili Yunanca *kataballein*'dir. Düz anlamı "güreşte rakibine üstün gelip onu devirmek" olan *kataballein*, burada metafor olarak kullanılmıştır.⁶⁰ Gelenek, yani paradokslar ne yapılırsa yapılsın alt edilemeyecektir. Derrida'nın *khōra*'ya ilişkin sözlerinin gerek Epimenides'in, gerek Zenon'un, gerekse Sokrates'inki olsun, paradoksun (*para-doksa*: sanıların ötesi/dışı) genel durumu için de aynen geçerli olduğu ve soruşturmayı ilerletmek adına önemli bir ipucu sağladığı söylenebilir.

⁵⁹ Jacques Derrida, *Khōra*, s. 19-20.

⁶⁰ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. G. Ayas, İthaki Yay., İstanbul, 2012, s. 250.

1.B. Başlangıç Sorunu ve *Khōra*

Timaios'a dair bir incelemeye nereden başlamak gerektiği sorusu önemlidir. Karşımızda üç tane başlangıç problemi mevcuttur. Bunlardan ilki, (48c'deki "ilk ilkelerden" bahsedilmeyeceği söylenen kısmı parantez içine alarak) *Timaios*'ta İyonya geleneğine ait olan *arkhe* düşüncesine dâhil bir önerinin olup olmadığı, eğer varsa bunun ne olduğudur.⁶¹ İkinci olarak, bu metni incelemek için en uygun başlama noktası klasik *arkhe* problemi midir, yoksa daha uygun başka bir yer var mıdır? Üçüncüsü, metin olarak *Timaios*'un kendisinden sonraki felsefeyi belirleyen bir başlangıç niteliğinin olup olmadığıdır. Bu son soruya derhal olumlu yanıt verilebilir.⁶² *Timaios*'un kendisi de hâlihazırda araştırmaya en uygun başlangıç sorunuyla ilgilenmektedir:

"Her konuya onun doğal başlangıç noktasından başlamak önemlidir. Bir kopya ile onun aslını ele alalım: Sözler, ifade ettikleri nesnelere benzeyeceklerdir; yani değişmeyen, sağlam, kendini akla gösteren şeylerle ilgili sözler de tıpkı onlar gibi değişmez ve güvenilir olacaktır (bu sözler de tıpkı o şeyler gibi çürütülemez ve yıkılmaz olacaktır). Kopyalar hakkındaki sözler ise onlar asıllarının benzerleri olduklarından, olasıdan daha fazlası olmayacaklar; sadece birinci cins sözlere göre karşılıklarını bulabilirler. Varlık [*ousia*] oluşa [*genesis*] göre neyse, hakikat de [*aletheia*] ikna etmeye [*pistis*] göre odur" (*Timaios*, 29b-c).⁶³

⁶¹ Heidegger *Theaitetos* 155d'de, filozofa ait bir *pathos* olan hayret etmenin (*to thaumazein*) felsefenin başlangıcı olarak görüldüğünü söyler. Heidegger'e göre *arkhe* burada *arkhein* (yönetmek) fiili ile birlikte düşünülmelidir: Bu, bir şeyin nereden başladığını belirtir. Ancak bu "nereden" asla geride bırakılmaz, aksine *arkhein*'in dile getirdiği şeye, egemen olana dönüşür. Hayret felsefeyi taşır ve ona başından sonuna egemendir. Aktaran Filiz Cluzeau, "Platon'un Ruh Kuramında *Pathos*", *Cedrus: Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi*, Cilt 1, 2013, s. 65-66; Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev. A. Irgat, Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 49.

⁶² John Sallis'in *Timaios*'ta gerek başlangıç gerekse *khōra* sorununa adanmış ünlü bir eseri vardır: *Chorology* (1999, Indiana University Press). Kitabın girişindeki epigraf şudur: "Eğer uygun biçimde başlayacaksak..." (54a). En uygun başlangıç sorununu irdeleyen Alman idealizminin temsilcisi F. W. Schelling'in de *Timaios* ve *Philebos*'a hasrettiği, Kantçı bakış açısıyla yazılmış bir gençlik incelemesi mevcuttur (1794). *Timaios*'un "gerçek" açılış cümlesi olan "Bir, iki, üç..." bile, metinleri teolojik ve mistik içerimleriyle yorumlama eğilimindeki Yeni-Platoncu Proklos için diyaloga sadece retorik bir giriş değil, ilahi düzenin üçlü yapısını ima eden, üstü kapalı bir temsilci işlevi görür. Akt. Stephen Gersh, "Proclus' *Commentary on The Timaeus*", *Reading Plato, Tracing Plato* içinde, Ashgate, GB, 2005. Bir (*hen*), Sınırsız (*apeiron*) ve Sınır'dan (*peras*) oluşan üçlemenin Proklos için önemine dair, G. W. F. Hegel, *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. II: Greek Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 342 vd. Aristoteles de Pythagorasçılar için üçün önemine *Gökyüzü Üzerine*'de (268a10) dikkat çeker: "Pythagorasçılar dediği gibi, bütün evren ve içindeki her şey üç sayısıyla özetlenir; çünkü son, orta ve başlangıç bütünü sayısını verir ve onların sayısı da üçtür." Aktaran W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça, Kabalcı, İstanbul, 2011, s. 203. Kısacası, *Timaios*'un daha ilk cümlesinin bile yorum ve anlam yükü, bu örnekten görülebilir.

⁶³ Plato, *Timaeus and Critias*, çev. R. Waterfield, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 17-18.

Buradan yola çıkarak, bir metnin incelenmeye başlanmasında tercihlerden biri, içerdiği karşıt öğelerin sınıflandırılması ve hiyerarşik biçimde konumlandırılmasıdır. Buna örnek olarak Fichte'nin öznel idealizminin, Schelling'in doğa felsefesinin, Hegel'in mutlak idealizminin *Timaios*'taki şu temel iki soruya birlikte uyumlu bir yanıt vermek amacıyla kurgulanmış, kapsamlı sistemler olduklarını söyleyebiliriz: "Hiç oluşagelmediği halde her zaman var olan nedir? Hep oluşageldiği halde hiç var olmayan nedir?" (*Timaios*, 28a). Bununla birlikte *Timaios*'ta başlamaya en uygun yerin, yazıldığı günden bu yana –Platon'un kendisi de dâhil– pek çok yorumcuyu uğraştıran başlıca tema olan *khōra* olduğu söylenebilir: "Alıcı (*the receptacle*) muhtemelen *Timaios*'taki en zor ve felsefi bakımdan en meydan okuyucu kavramdır".⁶⁴ Bu başlangıç, yukarıda bahsedilen üç soruyu da yanıtlar niteliktedir. Bu kavramla birlikte idealar kuramını ve iki farklı evren sınıflandırmasını şaşkıncu bir biçimde Platon'un yine kendi eliyle sarsıntıya uğrattığı söylenebilir: "Aslında son zamanlarında Platon klasik, orta diyaloglar diye adlandırılan diyaloglarında geçtiği haliyle katı ideler kuramını geniş ölçüde gözden geçirmişti."⁶⁵ Bugün bile yaygın bir eğilim olarak Platon felsefesinden söz edilirken, geometrik şekillerin dışındaki nesne ve kavramlara uygulandığında oldukça büyük karışıklıklara yol açan "pay alma" (*metheksis*) ilkesiyle birbirine bağlanan iki dünyanın varlığına vurgu yapılır: Değişmeyen özler ile değişime ve yok oluşa maruz kalan tekillerin iki ayrı dünyası. Platon'da kendisinden sonraki pek çok düşünürü etkileyen esas sorun, gerçek varlığa sahip mükemmel özler olan ideaların niçin daha bozulmuş olan, oluşa ve geçiciliğe boyun eğen tekil örnekler üretmek zorunda olduklarıdır. Örneğin Aristoteles, Platon düşüncesindeki bu temel soruna dikkat çekip teleolojik bir eklentiyle birlikte sistemini Platon'unkine tümüyle karşıt biçimde kurmuştur: Aristoteles'e göre varolan her şey daima daha iyi, daha mükemmel

⁶⁴ Andrew Gregory, "Introduction", *Timaeus and Critias* içinde, s. xlix.

⁶⁵ Theodor W. Adorno, *Metafizik-Kavram ve Sorunlar*, çev. İ. Serin, İthaki Yay., İstanbul, 2017, s. 37.

bir duruma gelmeyi arzular (*Nikomakhos'a Etik*, 1094a).⁶⁶ Ona göre oluşun ve hareketin Platonculukta açıklanamayan *causa essendi*'si ancak böyle meşrulaştırılabilir, baş aşağı duran bir sistem ancak bu sayede ayakları üstüne oturtulabilir: “Sonra niçin her zaman oluş olacaktır ve oluşun fail nedeni nedir, bunu kimse söylememektedir” (*Metafizik*, 1075b18). Aristoteles için varolanların idealardan farklılaşarak ne yitirdikleri değil, oluşa gelmekle ne kazandıkları üzerine olgusal çeşitliliği dikkate alan, olumlu bir tarzda düşünmek elzemdir: “Her şeyden öte sorulması gereken, ister ezeli-ebedi, ister oluş ve yok oluşa tabi olsunlar, duyulur şeylere ideaların ne kattıklarıdır, zira idealar bunların ne hareket, ne de değişmelerinin nedenidir” (*Metafizik*, 1079b10). Hareket (*kinesis*), Platon'un kimi imgesel ifadeler dışında açıklamadan bıraktığı önemli sorunlardan biridir: “Harekete gelince, eğer Büyük olan ve Küçük olan, hareket iseler, İdeaların da hareket edecekleri açıktır. Eğer onlar hareket değilseler, hareket nereden gelmiştir? Böylece tüm doğa incelemesi ortadan kalkmıştır” (*Metafizik*, 992a5).

Esasen *khōra* kavramı söz konusu olduğunda, kısmen de olsa Platon'da hareket konusunun ele alındığı söylenebilir. Yaygın biçimde Herakleitos'a atfedilen “her şey akar” (*panta rhei*) ifadesinin (Simplikios'la beraber) asıl kaynağı Platon'dur:⁶⁷ *Kratylos* diyalogunda (402a) bu deyim “her şey değişir/hareket eder, hiçbir şey aynı kalmaz” biçiminde ifade edilirken, Herakleitos'un evrendeki sürekli değişimi ifade etmek için kullandığı nehir örneğiyle ilişkili olarak kullandığı metaforik “akmak” (*rhein*) fiili yerine Platon'un tercih ettiği fiil, “hareket etmek, değişmek, farklılaşmak” anlamlarına gelen *khorein*'dir (*panta khorei kai ouden menei*).⁶⁸ Buradan yola çıkarak Platon'un *khōra*'yı hareketin, değişimin, farklılaşmanın, bir araya toplanmış şeylerin hem

⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Kebikeç Yay., Ankara, 2005, s. 9.

⁶⁷ https://de.wikipedia.org/wiki/Panta_rhei. Almancası: “Alles bewegt sich fort und nicht bleibt”. Burada da “sich bewegen” fiiliyle vurgulanan hareket etmek, kımıldamak, etki etmektir. İngilizce çevirisinde de fiil (*everything changes, nothing remains still...*) hareket etmek, değişmek, yer değiştirmek (*khōros, change place*) anlamında kullanılmıştır. <https://en.wikipedia.org/wiki/Heraclitus>

⁶⁸ Herman Diels (haz.), *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Erste Band*, Berlin Weidmannsche Buchhandlung, 1903, s. 63. Diels-Kranz gösterimi: Heraclitus, fragment 12A7 (archive.org); ayrıca Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 22.

kendilerinden farklılaşmalarının hem de birbirleri arasındaki ayırımın kaynağı, bunların nedeni (*aitia*) olarak düşündüğü söylenebilir: Zira idealar değişmez; ebedi, zaman-dışı ve hareketsizdir.

Hareketin niteliği konusunda Platon ile Aristoteles arasındaki asıl uyuşmazlık, dinamik yasaları on yedinci yüzyıldan itibaren matematiksel olarak açıklanabildiğinde ortaya çıkar. Alexander Koyré'nin vurguladığı gibi bu vargı, yani harekete ilişkin türsel farklılığı gözeten niteliksel açıklama modelinin terk edilip her hareketin (düzgün doğrusal, serbest düşme, eğik atış, eğik düzlem vs. fark etmeksizin) ölçülebilir, hepsinde ortak bir matematiksel yapıya sahip olduğunun bilimsel olarak kabul edilmesi, son kertede Aristotelesçiliğe karşı Platonculuğun zaferi olarak görülebilir:

“Matematik için üstün bir yer istiyor, üstelik, ona fizikte gerçek bir değer, önemli bir yer veriyorsanız, Platoncusunuz. Buna karşılık, matematikte soyut bir bilim görüyor, ona gerçek varlığı inceleyenlerden –fizik ile metafizikten- çok daha az değer veriyorsanız; özellikle, fiziğin deneyden başka bir temeli gereksinmediğini, doğrudan doğruya algı üzerine kurulması gerektiğini, matematiğinse sıradan bir yardımcının ikincil ve ek rolüyle yetinmesi gerektiğini savunuyorsanız, Aristotelesçisiniz.”⁶⁹

Timaios'ta kozmosun varlığına ilişkin olarak Platon'un devamlı tereddütlü ifadelerle sunduğu gerekçe, dünya dışında bir varlık olan Tanrı ve onun zorunlu olarak iyi olmasıdır: Tanrı iyidir ve iyilikte herhangi bir kıskançlık olamaz; tanrısal iyilik kendisini sürekli yaymaya ve her şeyi kendisine benzetmeye çalışır (*Timaios*, 29e).⁷⁰ Adorno'ya göre Platon'un sekülerleştirilmiş bir teoloji⁷¹ olarak değerlendirilmesi

⁶⁹ Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, s. 177. “Doğal hareket kavramı Galileo'nun düşüncelerinde yer tutmayı sürdürüyor olsa bile kendisinin de önceleri paylaştığı doğal ve şiddetli hareket ayırımından artık vazgeçmiş bulunuyordu. Bütün hareketler hareket olarak özdeşti”. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 22.

⁷⁰ Aktaran R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 91.

⁷¹ Adorno'nun teolojinin sekülerleşmesinden kastettiği, her biri farklı bir niteliğe sahip olan Yunan tanrılarının Platoncu felsefede iyi, güzel vs. kavramlara dönüştürülmeleridir. Adorno, *Metafizik-Kavram ve Sorunlar*, s. 39- 40. Ayrıca *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde mitsel demonların çokanlamlılığının tinselleştirilip ontolojik özlerin saf biçime dönüştürüldüğünü, Platon'un ideaları sayesinde Olimpos

gereken idealar kuramında merkezi bir yer işgal etmese de, “metafizik” olarak adlandırılan düşünme tarzının doğduğu yer burasıdır: Deneysel bir dünyanın varlığının artık daha fazla göz ardı edilemeyip düşünsel olarak ciddiye alınmaya başlandığı tarihsel bir uğrakta duyulur dünyanın, varlığı *a priori* kabul edilen idealar alemiyle ilişkisinin düşünsel açıdan sorgulandığı felsefi zemindir.⁷² Luc Brisson da Platon’un doğa felsefesi ile metafizik anlayışı arasındaki ilişkiyi incelediği bir makalesinde, idealar varsayımının onun metafiziği kurmadaki merkezi konumuna değinir: Platon doğanın kendisiyle ilgilenen, bugün “Sokrates-öncesi” diye adlandırdığımız düşünürlerin dayattığı bir göreve bağlı kalarak duyulur dünyayı incelemek zorunda kalmış, selefleri Anaksagoras, Parmenides ve Elealı Zenon’un ulaştığı sonuçları yetersiz bulmuş, bu hayal kırıklığı onu sonradan “metafizik” başlığıyla adlandırılacak araştırmaları başlatmaya yöneltmiştir. Bunun sonucunda görünür doğanın ötesine yönelmiş, idealar ve ruh (*psykhe*) varsayımını öne sürmüştür. Fakat bunları kurgularken

tanrıların felsefi logosla kuşatıldığına dikkat çeker. M. Horkheimer-T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner-E. Ö. Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010, s. 22. Çağdaşları Ernst Bloch, Yeni-Platonculuğun gerek Yunanların gerekse Doğu’nun dini tasavvurlarını ve alegorilerini felsefi kavramlara dönüştürdüğünü ifade eder. *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. T. Bora, İletişim, İstanbul, 2017, s. 27. Hegel’in felsefe tarihi derslerindeki bir dipnotta, Nemesis, Dike ve Anagke’nin tragedyalarda bile ölçü ve doğru düzen ilkeleri haline geldikleri, hatta Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inde Nemesis’in (kibirli davranışların ilahi biçimde cezalandırılması) mitolojik anlamını tümüyle yitirdiği notu düşülür. *Lectures on The History of Philosophy 1825-26, Vol. II: Greek Philosophy*, s. 208. Stoacı filozof Lucius Anneus Cornutus daha önce tanrılara atfedilen “uzun ömürlü” (*makrobion*) niteliğinin *Timaios*’tan sonra filozofların tanrı anlayışlarında “görünür tanrılar” konumunu elde eden yıldızlara aktarıldığını söyler; Aktaran Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 66. Yunanca tanrı sözcüğü (*theos*) Platon’a göre başta muhtemelen sürekli hareket eden güneş, ay ve yıldızlardan kaynaklı, koşmak, hareket etmek (*thein*) fiilinden gelir (*Kratylos*, 397d). Kojeve’ye göre insanlar yıldızların kendileri üzerinde etkide bulunduğunu ama kendilerinin yıldızlar üzerinde hiçbir etkileri olmadığını düşündükleri müddetçe yıldızları tanrısallaştırmışlardır. Ne zaman Newton her fiziksel kuvvetin aynı kuvvette bir karşı-tepki ürettiğini öğretmiş, yıldızlar ve tüm doğa kutsallığını yitirmiştir. Alexandre Kojeve, *Otorite Kavramı*, çev. M. Erşen, Bağlam Yay., İstanbul, 2007, s. 18. Platon’un sofistlerle mücadelesi bu düzlemde okunabilir: Zizek’e göre sofistler *mythos* ile *logos*, mitik evren ile felsefi akılsallık arasındaki karşıtlığı bulandıran oyunbaz dolayımıcılardır ve felsefe için tehittir. Bu kişiler sözcüklerle şeyler arasındaki birliği durmadan parçalayıp dil ile doğruluk arasındaki boşluğu vurgularken, Platon da açıkları bu boşluğu kapama, sözcüklere yeniden bir hakikat temeli sağlama, “rasyonalitenin yeni koşullarında” mitolojik birliğe geri dönme görevini üstlenmiştir. Slavoj Zizek, *Hiçten Az*, çev. E. Ünal, Encore, İstanbul, 2015, s. 77. Mitik açıklamalardan rasyonel düşünmeye doğru gelişen bu sekülerleşme kırılmasını Hoplit reformuna ve bu reformun hem faili hem de ürünü olan kent-devletin (*polis*) ortaya çıkışına bağlayan toplumsal-politik açıklamalar için Marcel Detienne, *Arkaik Yunan’da Hakikatin Efendileri*, s. 164-65; eşit siyasal hakkın hoplitlerin yanı sıra yoksul bireylere dek genişletilmesinde “Hoplit devrimi” açıklamasını yetersiz gören, ancak daha makul başka bir açıklamanın da henüz olmadığını dürüstçe itiraf eden Thomas R. Martin, *Eski Yunan*, s. 118-19. Hoplitler, Yunan kent-devletlerinin yurttaşlarından oluşan zırhlı piyade sınıfıydı.

⁷² Adorno, *Metafizik-Kavram ve Sorunlar*, s. 39.

amacı nihayetinde yine doğayı açıklamaktır.⁷³ Rönesans sanatının İtalya'daki ünlü ismi Rafaello'nun *Scuola di Atene* freskinde, elinde *Timaios*'u tutup gökyüzünü işaret ederken resmedilen Platon'un yanında yeryüzünü işaret ederken resmedilmiş, hocasının “var-değil” (*me on*)⁷⁴ dediği algılanabilir/değişebilir dünyanın gerçekliğinin savunucusu Aristoteles, pay alma ilişkisini mantıksal sonucuna taşıyarak Platoncu sistemin kendisine yöneltir: “O halde bundan, mutlak birlik olan Bir hariç, bütün varlıkların (hatta sayıların da uzamsal büyüklüklerden daha katıksız [*unmitigated*-benim notum] biçimde) Kötü'den pay aldıkları, Kötü'nün İyi'nin etkinliğinin *khōra*'sı (yeri) olduğu; onun İyi'nin yıkıcılığından pay alacağı, hatta ona yöneleceği sonucu çıkacaktır” (*Metafizik*, 1091a35-1092a5).⁷⁵

A. E. Taylor'a göre Platon'un idealar doktrini, bilhassa *Devlet* ve *Phaidon* olmak üzere erken diyaloglarında formların (*eide*) duyularımızın algıladığı şeylerin “içinde”, “onlarda mevcut olduğunu” öne sürer. Bu şeyler idealardan pay almaktadır (*methekein*). Bununla birlikte *Parmenides*'in yazıldığı dönemde doktrin katılığını yitirmeye başlamıştır. Formlar artık kendilerinden pay alan şeylerde “içkin” değildir; duyulur olanlar formların birer kopyası olarak kabul edilirler.⁷⁶ Taylor'a göre;

“*Timaios*'un yazıldığı zamanda şeylerin formlardan “pay aldıklarını” (*metheksis*) hiç duymuyoruz. Bize formların, şeylerin “taklit ettikleri” (*mimetai*) “motifler” veya “modeller” (*paradeigmata*) oldukları söyleniyor... [O] halde Platon bize şeylerin *onlarda* yer almayan, onların “dışında” ve onları aşan formların “kopyaları” olduklarını öğretti. *Parmenides* bu anlayışın radikal biçimde değişiminin yazılı bir kayıdır ve

⁷³ Luc Brisson, “Plato's Natural Philosophy and Metaphysics”, s. 212.

⁷⁴ Adorno, *Metafizik-Kavram ve Sorunlar*, s. 35-36, ayrıca s. 91.

⁷⁵ Burada Umberto Eco'ya başvurulabilir: “Kendi özel boşluğunda kaldığın sürece, Bir'le uyum içinde olduğunu düşünebilirsin, ama bir kez kili eline alınca –elektronik de olsa- bir Demiurgos olmuşsun artık; bir dünya kurmaya kalkışan kişi, daha başından yanlışlığa, kötülüğe bulaşmıştır.” *Foucault Sarkacı*, çev. Ş. Karadeniz, Can Yay., İstanbul, 2002, s. 61. Iris Murdoch aynı şeyi düşünür: “Felsefe yapmak için duyulan en güçlü güdü, belki de, sanat yapmak için duyulan en güçlü güdüyle aynıdır; yani Demiurgos olma ve insanın kaosu kendi kusursuz planına uygun olarak yeniden düzenleme arzusu”. *Ateş ve Güneş*, s. 90.

⁷⁶ A. E. Taylor'dan aktaran Leslie Jaye Kavanaugh, *The Architectonic of Philosophy: Plato, Aristotle, Leibniz*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007, s. 31.

Sofist'ten *Philebus* ile *Timaios*'a dek geç diyalogların tümünde “İdealar kuramı”nın bu “geç” biçimiyle karşılaşıyoruz. Aristoteles’in sıkça yaptığı gibi, formların duyulur şeylerden “ayrı” veya “ayrılabilir” (*khōris*, *khōrista*) olduklarını söyleyerek Platon’u kusurlu bulduğunda da aklındaki bu “geç kuramı” (987b11). Hatta *Timaios* “geç dönem idealar doktrininin” tüm yönleriyle açıklandığı tek diyalogdur” (çeviri bana ait).⁷⁷

Platon ilk defa *Devlet* diyalogunda (*Politeia*-509d) ayrıntılı bir biçimde kurguladığı bu dikotominin⁷⁸ yol açtığı sorunların farkında olarak,⁷⁹ geç dönemine ait⁸⁰ bu diyalogda üçüncü bir cins tanımlamaya koyulur (*Timaios*, 48e, 52a): Birinci cins

⁷⁷ Taylor’dan aktaran Kavanaugh, a. g. e., s. 31.

⁷⁸ Akademik literatürde “bölünmüş çizgi analogisi” olarak adlandırılır. Platon, *Devlet*, 6. Kitap, 509d ve devamı.

⁷⁹ “O zaman bu ikisi bize yeter görüldüğünden, üçüncü bir tür ayırmamıştık. Ancak şimdi tartışmanın bizden zor ve karanlık bir türü (*khalepon kai amudron eidos*) aydınlatmayı denememizi talep ettiği görülüyor” (*Timaios*, 49a). Keimpe Algra da *khōra*’nın Platon’un diğer diyaloglarındaki pay alma anlayışıyla ilgili ortaya çıkan zorlukları çözmek için üretildiğini öne sürer. *Concepts of Space in Greek Thought*, s. 76n9. Ayrıca “Platon öncelikle duyulur ve düşünüldür dünya arasındaki ilişkinin ana hatlarını belirlemekle ilgiliydi ve bunu yaparak *pay alma*yla ilgili bilindik zorlukları deneyimliyordu”, a. g. e., s. 118. R. E. Allen da idea ile tikelin aynı isimle adlandırılması anlamına gelen yüklem (*predication*) sorunu ve pay alma söz konusu olduğunda, ilerleyen kısımlarda bahsedeceğimiz bir soruna vurgu yapar: Örneğin güzelden pay alan nesnelere güzelken, güzel ideasının kendisi güzel midir, adaletin kendisi adil midir, eşitlik ideası kendisini nasıl ölçüt alabilir? Platon diyalogları idealardan bir yandan da kendisini de niteleyen evrenseller olarak bahsetme eğilimindedir. Her idea kendi sınıfının kusursuz bir üyesidir ve olduğu şeye aynı derecede sahiptir; özne ve yüklem mükemmel bir biçimde birleşir (s. 43). Ancak “Russell paradoksu” daha sonra bunun olanaksızlığını ispat edecektir ki, o da *Principia Mathematica*’yı anarak, matematiksel mantığın geldiği bu son aşamadan tümüyle haberdar olduğunu gösterir (s. 50-51, 4. dipnot). “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues”, *Studies in Plato’s Metaphysics* içinde, Ed. R. E. Allen, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1967. Aristoteles Platonculukta sorunlu bulup eleştirdiği bu durumu şöyle özetler: “Çünkü her şeye aynı adı taşıyan ve ayrı varlığı olan bir gerçeklik tekabül etmektedir” (*Metafizik*, 1079a). Farklı durumlar arasında sürekli ayırım yapmak Aristotelesçiliğin karakteristiğidir. Daha sonra skolastik düşüncüyü bu kaygı belirleyecektir: *Distinguo* (Erwin Panofsky erken ve yüksek Skolastiği (12-13. yy.) özetleyen en önemli ilke olarak açıklığa kavuşturmayı (*manifestatio*) işaret etse de, esasen antik bilim ve felsefe “kitaplarının” bu dönemde konuya ve iç tutarlılığa göre numaralandırılmış bölümlere ayrıldıklarına vurgu yapmasından yola çıkarak, farklı sözcüklerle aynı etkinliği *işaret ettiğimiz* (elbette Frege’nin *Bedeutung* [gönderge] ve *Sinn* [anlam/duyum] arasında yaptığı ayırmadan yararlanarak) söylenebilir. *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, çev. E. Akyürek, Kabalcı, İstanbul, 2014, s. 26-28). William James de ünlü “ağaç çevresindeki sincap” örneği üzerinden pragmatik felsefesinin skolastik yönteme sadakatini şöyle açıklar: “Skolastiklerin ‘ne zaman çelişkili bir durumla karşılaşırsanız bir ayırma gidin’ şeklindeki deyişini dikkate alıp hemen şu tür bir ayırma gittim...” *Pragmatizm*, çev. T. Karakaş, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 59-60.

⁸⁰ *Timaios*’un Platon diyaloglarına dair kronolojik sınıflandırmalarda “tam” olarak nereye dâhil edileceği, *leksikolojik* bir karbon testi mümkün olmadığı için Platon otoriteleri açısından tartışmalı bir konu olduğundan, genel geçer kabulü benimseyip “geç” döneme ait olduğunu kaydetmekle yetiniyorum. Filolojik ihtilafa bir örnek olarak, G. E. L. Owen’ın *Timaios* ve *Kritias*’ın *Devlet* diyalogu grubunun “zirve yapıtları” olduğuna ve *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sofist* ve *Devlet Adamı*’ndan oluşan “eleştirel diyaloglar”ından önce yer almaları gerektiğine dair “tartışmalı” önerisine karşı çıkan bir makale için; “Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, H. F. Cherniss, *Studies in Plato’s Metaphysics* içinde, Ed. R. E. Allen, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1967, 339-378. Cherniss, *Timaios* ve *Philebos*’un *Yasalar*’dan önceki son metinler olduğundan ve *Sofist* ile *Devlet Adamı*’nın bunlarla aynı kronolojik gruba ait olduklarından emin olduğumuzu söyler. *The Riddle of The Early Academy*, Russell&Russell, New York, 1962, s. 4.

olan kavranabilir idealar (*kosmos noetos*) ve bunların kopyaları olan, değişime uğrayan fiziksel, tekil şeyler, yani ikinci cinsin (*kosmos aisthetos*) yanı sıra üçüncü bir cins olan *khōra*'dan bahseder. Varlık (*on*), yer (*khōra*) ve oluş (*genesis*), göğün (*Uranos*) oluşagelmesinden bile daha önce varolan üç şeydir (*Timaios*, 52d). Platon *khōra*'yı tanımlamaktan ziyade betimleyen çeşitli metaforlar kullanır: Anne (*Timaios*, 50d, 51a, 51b), sütanne (*tithene*, 49a, 52d, 88d), taşıyıcı (*hupodekhe*, 49a, 51a) her şeyin taşıyıcısı (*pandekhes*, 51a), toplanma yeri (*dekhomenon*, 52d). *Khōra*, tüm tekileri içinde barındıran ama kendisi bir tekil olarak kabul edilmeyen yerin adıdır. Sorulması gereken *khōra*'nın, yani yaygın kavramlaştırmayla yerin (*place*) veyahut uzamın/uzayın (*space*) neliğidir.⁸¹ *Khōra*'nın üçüncü bir cins (*triton genos*) olarak bu ontolojik örgütlenmedeki kendine özgü konumu nedir? Değişime açık olmamasıyla tekil şeylerden ayrılıyorsa kendisi bir idea mıdır? Eğer idea değilse *khōra*'nın bir ideası var mıdır? Platon'un buna cevabı, *khōra*'nın kendisi idea olmasa da her şeyi içeren, görünmez ve niteliksiz bu şeyin kavranabilir olanlardan, yani idealardan oldukça anlaşılmaz bir biçimde pay aldığı ve kavranmasının oldukça zor olduğudur (51b). İdealar salt akıl nesnelere, akıldan tümüyle farklılaşmayan duyu verilerinin geçerliliğinden destek alan doğru sanılar ise tekiler hakkında elde edebileceğimiz en istikrarlı bilgi türüken (*Timaios*, 51e), oluşa mahkûm şeylere belirli bir konum kazandıran *khōra*, duyu verilerinden destek almayan

⁸¹ Elbette *khōra*'yı atomcu filozofların savladığı -Aristoteles'in de *Fizik*'te sürekli "varolduğuna" ilişkin öne sürülen argümanları çürütmeye çalıştığı- boşluk kavramıyla (*kenon-void*) karıştırmamak gerektiğini not etmeliyim. Platon'un atomcuların görüşleriyle kendisinininki arasındaki farkı vurgulayıp bir yandan boşluk fikrinden sakınırken, öte yandan baştaki varlık-temelli düşüncesiyle tutarlılığı korumak adına bu üçüncü cinsi devreye soktuğu da söylenebilir. Burada ilginç bir etimolojik bağlantıya dikkat çekilmeli: Olof Gigon'a göre Hesiodos'un *Theogonia*'sında her şeyin kendisinden çıktığı Kaos (*khaos*) hiç de zannedildiği gibi düzensizlik ve karmaşa anlamına gelmiyordu. Kaos "boşluk" anlamına gelir ve "esnemek, açılmak, yarılmak, ağzı açık kalmak" anlamındaki *khainō*, *khaskō* fiilinden türetilmiştir. *Khōra*'nın da aynı kökten geldiği açıktır. Karmaşa, karışıklık anlamı ilk defa MS I. yüzyılda Latin literatüründe ortaya çıkar. Aktaran Cornelius Castoriadis, *Figures of the Thinkable*, 2005, s. 386-87. <http://www.notbored.org/FTP.K.pdf> (Erişim tarihi: 08.06.2018) ve Jacques Derrida, *Khōra*, s. 88. Werner Jaeger'e göre Aristoteles *Fizik*'te (208b25) Kaos'tan boş yer (*kenon topos*) olarak, Hesiodos ise Yer ile Gök arasında uzanan alan olduğundan bahseder. Her şeyin çılgınca birbirine karıştığı şey anlamı oldukça yanlıştır ve bu yanlışıktan kaynaklanan Kaos-Kozmos ayrımı modern bir kurgudur. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 26-27. Derrida da metanın fetiş niteliğinden, Marx'ın göçmenliğinden ve düşüncesinin musallat olan hayaletsiz varlığından bahsederken onun "yerle gök arasında" olduğunu vurgular. Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümerterkin, Ayrintı Yay., İstanbul, 2007, s. 264.

bir “piç/melez düşünme” aracılığıyla (*logismo notho*) anlaşılabilir (*Timaios*, 52b). O halde *khōra*’yı algılanabilir değil, idealarla benzer biçimde “düşünülür” olarak ele almaktan başka çare olmadığı söylenebilir. Daha fazla ilerlemeden, biraz geriye gidip Platon’un bahsettiği “melez düşünme” ile Elea’lı Parmenides’in varlık ve varolmayan ikiliğine bağlı öğretisini karşılaştırmak yararlı olabilir. Parmenides varlığın var olduğunu, varolmayanın ise olmadığını belirtirken, başka bir olasılığın olduğu ve insanları yanılttığı yönünde ikazda bulunur:

“Zorunlu hem söylemek hem de düşünmek varolanın olageldiğini;
zorunludur zira olması, *hiç* ise yoktur.

Bunlardır aklında bulundurmanı buyurduğum.

Seni üzerinde tuttuğum asıl irdeleme yolu budur,
ancak bu yolun ötesinde, bir de dolandıkları yol var
hiçbir şey bilmeyen fanilerin, iki başlılar; iktidarsızlık zira yönetir
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.

Dilsizler, körler hem de şaşkınlık, kafası karışık gürûh,
onlar ki hazır olmakla var olmamayı aynı addederler,
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşüdür yolu.”⁸²

Arpad Szabó’ya göre Platon’daki bilgi (*episteme*), bilgisizlik (*agnosia*) ve sanı/inanç (*doksa*) ayrımının kökeni Elea düşüncesine dayanır. Platon sanılara ilişkin görüşlerini, bunları “üçüncü” bir araştırma yolu olarak gören Parmenides’ten almıştır. Szabó’ya göre Platon sanıları varolanlarla (idealar) varolmayanlar (oluşa dâhil şeyler) arasında yer alan şeylerle ilişkilendirir. Buna göre Platon bu üçüncü yordamı bilgi ile bilgisizliğin arasına yerleştirir; zira sanı bilgiden daha karanlık, fakat bilgisizlikten daha parlaktır.⁸³ Elbette bu yorum idealar ile matematiksel nesnelere arasındaki ayrımı bulanıklaştırıp sanıları Platon’un melez düşünme biçimiyle yakınlaştırıyor gibi görünmektedir.

⁸² Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2015, s. 25.

⁸³ Arpad Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, çev. A. M. Ungar, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1978, s. 309-310.

Yukarıda “düşünülür olarak *khōra*” yorumuna dair burada Aristoteles’e başvurabiliriz. *Metafizik*’te maddeyi “algılanabilir madde” (*hyle aisthete*) ve “düşünülür madde” (*hyle noete*) olmak üzere ikiye ayırır ve algılanabilir olan yer değiştirmeye, niteliksel değişmeye, oluş ve yok oluşa konu olan madde iken, düşünülür maddenin bu niteliklerle ilişkili olmadığını, hepten duyulur olarak ele alınmaması koşuluyla matematiğin nesnelere bulduklarını öne sürer (*Metafizik*, 1036a10). Düşünülür madde ile matematiksel nesnelere arasında el çabukluğuyla kurulan bu özdeşlik, matematiksel nesnelere neliğine ilişkin halen devam eden bir tartışmayı çözme niyetindeki bir hamleden ziyade, Aristoteles’in Platoncu felsefenin üzerine kurulduğu idealist zemini, maddeyi de kapsayan kendi düşüncesi içerisinde sindirme çabası olarak okunabilir. George Claghorn, Aristoteles’in felsefe anlayışının (en azından bir dönem) maddeci olduğu savını öne sürerken, F. J. Nuyens’in Aristotelesçi psikoloji kuramının gelişimine dair yaptığı tarihsel sınıflandırmadan destek almaktadır. Ona göre Aristoteles başlangıçta Platoncu ruh-beden ayrımına bağlı olduğundan düalisttir, ardından daha biyolojik temelli bir ruh anlayışını benimsemiş, son olarak ruhu beden *entelekheia*’sı olarak düşünüp *nous*’un yok edilemez olduğu fikrine ulaşmıştır.⁸⁴

“O halde yaşamdan pay alan her doğal cisim bir varlık olsa gerek-maddeyle biçimin birleşimi anlamında bir varlık. Ama burada *belli* bir cisim, yani yaşama sahip bir cisim söz konusu olduğuna göre, cisim ruh olamaz; nitekim cisim bir taşıyıcı gereği var değildir, daha ziyade cismin kendisi zaten taşıyıcı ve madde olarak vardır. O halde zorunlu olarak ruh, yaşama gücüne sahip bir doğal cismin biçimi (*eidōs*) anlamında bir varlıktır. Varlık ise bir yetkinliktir (*entelekheia*). O halde ruh böyle bir cismin yetkinliğidir (412a15-20)”⁸⁵

⁸⁴ Akt. George S. Claghorn, *Aristotle’s Criticism of Plato’s ‘Timaeus’*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954, s. 3. W. K. C. Guthrie *nous* konusunda Claghorn’la aynı fikirdedir: “Aristoteles ölümsüzlük konusunda ketumdur, yine de görünen o ki, ölümden sonra bireyin olmasa da *nous*’un varlığını sürdürdüğüne inanmıştır: *Nous* bizim Tanrısallıkla bağlantımız ve bir keresinde bizzat ifade ettiği gibi, ‘dışarıdan gelen’ tek parçamızdır”. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 30. Bilindiği üzere *Phaidon*, ruhun ölümsüzlüğü meselesini en ayrıntılı biçimde ele alan Platon diyalogudur.

⁸⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 87-89.

Koestler, Aristoteles'in meraklı bir biyolog olarak Platon'un değişime, oluş ve bozuluşa yönelik tiksintisini paylaşmadığını, cansızlarındaki dâhil doğadaki bütün hareketlerin amaçlı, hedeflerine yönelmiş olduklarını savunan bir düşünce geliştirdiğini ifade eder.⁸⁶ Bu karşıtlık İyonyalılara ve Pythagoras'a dek geri götürülebilir: Alfred Weber'e göre İyonya metafiziği fizikten ortaya çıkmış, Pythagoras metafiziği ise matematik üzerine inşa edilmiştir. Fizyologları ilgilendiren olgu, madde ve onun sürekli hareketidir. Pythagorasçılar ise maddi olanın arkasındaki maddi-olmayanla, evrene hâkim olan düzenle, karşıtlar arasındaki uyumla, her şeyin temelinde olduğuna inandıkları sayı sorunlarıyla, kısacası matematiksel ilişkilerle ilgilenirler.⁸⁷ Aristoteles'in yakın durduğu İyonya ekolü, vurguyu evreni oluşturan maddi ilkeye (*arkhe*) yapması anlamında materyalistti. Platon'un adının birlikte anıldığı Pythagoras ekolü ise biçim (*eidos*), oran (*logos*) ve şekil (*skhema*) üzerinden matematiksel ilişkileri öne çıkardığından, idealistti.⁸⁸ Guthrie'ye göre ise Yunan düşüncesi, felsefe ve sanat dâhil, her şeyde *logos*'un ve *ratio*'nun zaferini temsil eder. Bu sözcükler bulanık ve biçimsiz olanın karşıtı olarak "belirli" ve "ölçülebilir" anlamına gelmenin yanı sıra, şeylerin hem kendilerinin sahip olduğu hem de bütünle ilişkilerinde ortaya çıkan orantılar anlamına geliyordu ve bariz biçimde matematiksel nitelikteydi.⁸⁹

⁸⁶ Koestler, *Uyurgezerler*, s. 59. "Akıl yaptığını bir şey için yaptığı gibi doğa da öyle yapar ve bu niçin onun amacıdır" (415b15). Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 107.

⁸⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 25.

⁸⁸ Koestler, *Uyurgezerler*, s. 25. Pythagoras da *arkhe* kavramını kullanır ama onun için bu sayıdır, maddi bir ilke değildir.

⁸⁹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 216.

2. GELENEKSEL *KHŌRA* OKUMALARI: ZELLER, PROKLOS, HEGEL

Khōra'yı üçüncü cins olarak Platoncu sisteme yapılmış basit bir eklenti, dilsel bir oyun olarak görme tavrı yanlış yönlendiricidir. Felsefenin günümüzde kendini yeniden yapılandığı koşulları dikkate alıp meseleyi sorunsallaştırdığımızda yapılması gereken, ona tıpkı bir “semptom” gibi yaklaşp, Platon’un düşüncesinin geç döneminde gerçekliği kuramsallaştırmada böyle bir eklentiye niçin ihtiyaç duyduğu olmalıdır. Burada Althusser’in “semptomal okuma” kavramı ödünç alınmaktadır.⁹⁰ Bu metin okuma yöntemi, görünür olan kavramların ve bunların bağlantılarının ötesinde, metnin sıkı dokunmuşluğunda (*text/textile/texture*) görünmez kalanı kavramsallaştırmaya çalışır. Yöntemin amacı, bir namevcudiyete işaret edildiğinde onun geriye dönük olarak sistemin dönüşümünü nasıl etkilediğini, hangi problemi görmezden geldiğini, incelenen metnin nerelerde bilinçli veya farkında olmadan suskun kaldığını bulgulamaktır: “Demek ki bir sorunsalı genellikle kitabı açarak okuyamayız, içine gömüldüğü ama işlemekte olduğu ideolojinin derinliklerinden onun sökülüp alınması gerekir ve çoğu zaman da bu ideolojiye, önermelerine ve duyurularına rağmen bunu yapmak gerekir”.⁹¹

Örneğin Marx, *Kapital*'le birlikte Adam Smith'in ismiyle anılagelen klasik iktisadın dışarıda bıraktığından ziyade aslında tam da içinde barındırdığı, fakat görünmez kıldığı kırılma noktasını açığa çıkartmıştır: Burjuva siyasal iktisadının emeği soyutlaştıran söyleminin suskun kaldığı noktalara odaklanarak bastırılmış olan asıl içeriği, yani işçilerin emek-gücünü fabrikada üretimde geçirdiği çalışma süresiyle ölçerek, onların ürettiği artı-değerle burjuvazinin kapitalini nasıl arttırdığını, bundan böyle “proletarya” olarak adlandırılacak bu sınıfın emek-gücüne el koyulduğunu gün yüzüne çıkarmıştır. Ayrıca Marx, *Timaios*'tan siyasal-iktisadi kuramı için *Demiurgos*'u

⁹⁰ Louis Althusser, “Kapital”den Marx’ın Felsefesine”, *Kapital’i Okumak* içinde, çev. I. Ergüden, Kabalcı, İstanbul, 2007, s. 21-108.

⁹¹ Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. I. Ergüden, İthaki, İstanbul, 2002, s. 89.

ödünç almıştır. Platon'da evrenin mimarı-işçi *Demiurgos*, Hegel'de düşünce, Marx'ta ise işçi sınıfında somutlaşan “insanın üretici maddi etkinliği” biçimini almıştır:

“Benim diyalektik yöntemim temelinde Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiurgosudur. Bendeysen, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir”.⁹²

Bu bölümde amacım *khōra*'nın “geleneksel” olarak adlandırmayı yeğlediğim, görüşler ve idealar arasında kalan bir aracı/orta konum biçimindeki yorumlanışını Eduard Zeller, Proklos ve Hegel'in yaklaşımları ekseninde ayrıntılandırmak olacak.

⁹² Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi Cilt: 1*, çev. M. Selik-N. Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 28-29.

2.A. Eduard Zeller ve Evren Ruhü

Semptomal yaklaşımı *khōra*'nın diyalogda ortaya çıkışına uyarladığımızda ortaya çıkan manzara, idealar ile duyulur şeyler arasında pay alma ilişkisi olduğu kabulünün yetersiz kaldığı gerçeğidir. Eduard Zeller'e göre Platonculuğun başından itibaren karşı karşıya kaldığı zorluk, ideaların oluşturduğu transandantal-noumenal (yani *nous*'la bağlantılı biçimde, ancak akılla kavranabilir) bir dünya ile duyumsal nesnelere fenomenal dünyası arasında açılan uçurumu kapatmakta köklenmektedir.⁹³ İdeaların her biri tektir, ama onlardan pay alan tekil varlıklar belirsiz sayıdadır. Ayrıca idea kendinde tam ve eksiksiz bir varoluşa sahiptir, fakat şeyler varlık ile yokluk arasında salınır haldedir. Benzer biçimde, şeylere ilişkin sanılar da bilgi ile bilgisizlik arasındaki belirsiz konumu işgal eder. Görünür varlıklar düzleminin bu belirsiz ve kusurlu durumunun kaynağı, tekillerin kısmen idealardan kısmen de ideaların dışında kalan bir şeyden oluşmalarıdır. Zeller'e göre kendisi idea olmayan bu ikinci dereceden belirleyici ilke, Platon'un kendi felsefe anlayışında yer vermediği, ilk kez Aristoteles kullandığı için Platon'a atfedilmesi hatalı olacak "madde"dir (*hyle*).⁹⁴ Platon'un *khōra* olarak adlandırdığı bu üçüncü düzlemden, biçimsiz (*amorphon*), görünmez (*aoraton*), her şeyi içine kabul eden (*pandekhes*), olmuş olanın annesi ve sığınağı (*meter kai hupodekhe*), besleyicisi (*tithene*), içine dâhil olan her şeyin biçimini alan "şekil verilebilir malzeme" (*ekmageion*) olmak üzere, çok farklı yüklemeler eşliğinde bahsedilir.⁹⁵ Platon bunu zanaatkârın da üzerinde çalıştığı ve şekillendirdiği malzemeye benzerlik içinde kullanır; zira evrene şekil veren Demiurgos da bir nevi zanaatkârdır: Gözlerini ebedi ilkeler (*paradeigmata*) olan idealardan ayırmadan, elindeki malzemenin izin verdiği koşullar uyarınca bu ideal düzlemin bir kopyası olan *kozmosu* inşa etmiştir.

⁹³ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 218.

⁹⁴ A. g. e., s. 219.

⁹⁵ A. g. e., s. 219.

Maurizio Ferraris'e göre imgelem yetisi olan *phantasia* ve bununla ilişkili olarak *ekmageion* burada kilit önemdedir. Platon *Timaios*'ta *phantasia*'yı en parlak ve yansıtıcı organ olan karaciğere yerleştirir. İmgelemi yansımaya ilişkilendirerek bunu bilgi anlayışının merkezine yerleştirir, çünkü karaciğerin kendisi de *tabula rasa*'nın bir imgesidir.⁹⁶ Platon, imgelem yetisine hiyerarşik olarak aklın altında yer vermesine benzer biçimde kafanın aşağısında yer alan karaciğeri şöyle betimler: “Zekadan fişkıran düşüncelerin kudreti, ışınlar alan, gözle görünür imgeler meydana getiren bir aynaya vurur gibi onun üzerine vursun diye karaciğeri kalın, kaypak, parlak, aynı zamanda da tatlı ve acı olarak yarattılar” (*Timaios*, 71a).⁹⁷ Ferraris'e göre Platon *Timaios*'ta idealar ile yaratılmış şeyler arasında yer alan, gökyüzünden yeryüzüne, düşünceden maddeye geçişi olanaklı kılan, Kant'ın kategorilerle fenomenler arasındaki “aklın şematizmi”nde arayacağı üçüncü türü araştırmaktadır. Üçüncü türün araştırılması felsefenin en önde gelen uğraşlarından biridir.⁹⁸ Derrida da Kant'ın saf aklın tektoniğini kurarken aşkın imgelemi ortaya koyarak, algılanabilir ile düşünülebilir olanın arasına imgesel olanın kavramsal terimlerini yerleştirdiğini, böylelikle Schopenhauer'den Max Stirner'e ve Nietzsche'ye dek uzanacak bir düşünme geleneğinin başlatıcısı olduğunu öne sürer.⁹⁹

Timaios'ta üçüncü tür annedir. Platon onu *ekmageion* diye adlandırır. Ferraris'e göre bu kavram özel bir ilgiyi hak eder. *Theaitetos* 191c'de, empirizmde olduğu gibi, izlenimlerin üzerine kaydedildiği bir tür balmumudur (*ekmageion*): “Gördüğümüz, işittiğimiz veya düşündüğümüz bir şeyi sonradan anımsamak istiyorsak, onu algıların ve düşüncelerin altında tutarak, tıpkı mühür yüzükleriyle bıraktığımız izler gibi, üzerine damgasını basıyoruz. Oraya damgaladığımız şeyi üzerinde görüntüsü kaldığı sürece anımsıyor ve biliyoruz. Silinenleri ya da damgası basılamayanları ise unutuyor veya hiç

⁹⁶ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, çev. F. Genç, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s. 26.

⁹⁷ Platon, *Timaios*, (E. Güney-L. Ay çevirisi), s. 80-81.

⁹⁸ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, s. 26. Kavramın kökeni olan Yunanca *skhema* sözcüğü “biçim, şekil” anlamına gelir. <https://en.wiktionary.org/wiki/schema>.

⁹⁹ Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, s. 217-218 (not 14).

bilmiyoruz” (191d).¹⁰⁰ Kavram, *Yasalar*’da (801d) bu defa bir model veya örnek, bir yasanın uygulanmasına yön veren pratik şema için kullanılmaktadır:

“Ozan adil, güzel ve iyi konusunda devlet yasalarının belirlediğinden başka hiçbir eser vermeyecektir, eserlerini bu iş için atanmış yargıçlara ve yasa bekçilerine gösterip onların onayını almadan önce hiçbir özel kişiye göstermesine izin verilmeyecektir; müzik yasalarını çıkarmak üzere seçtiğimiz kişileri ve eğitim görevlisini atanmış sayabiliriz. Pekâlâ, bir kez daha soruyorum, bu üçüncü örnek (*ekmageion*) de yasa ve taslak olarak saptansın mı?”¹⁰¹

Ferraris’e göre bir şeyin hem izlenimlerin üzerine kaydedildiği hem onları silen yer, hem de bir model olması, aynı anda baba, anne ve oğul olması şaşırtıcıdır. Bir şeyin böyle çoğul niteliğe sahip olması, atomculardan Freud’a dek *tabula rasa*’nın merkezde olduğu meseleyle Platon’u yüzleştirir: kağıt veya balmumu metaforlarıyla karşılanan imgelemin, duyum ile akıl arasında yer alan bu yetinin hem bir arşiv sistemi, hem de her daim saflığını koruyan bir düşünce sistemi olduğu gerçeği.¹⁰² Platon onu “hepatik” (karaciğere ilişkin) yansımayla özdeş kılarak, baştan itibaren *phantasia*’nın akıldaki merkezi rolünü düzenler: İmgelem hem duyusal izlenimleri idealleştirerek onu yansıtan, hem de duyuları bellekte tutmayı sağlayan yetidir.¹⁰³

¹⁰⁰ Platon *Theaitetos*, s. 102-103.

¹⁰¹ Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür, Pharmakon Yay., Ankara, 2019, s. 238.

¹⁰² Freud “Mistik Yazı Tahtası” (1924) yazısında psişik aygıtın hafıza mekanizması ile o dönem popüler bir “mistik yazı tahtası” (*mystic writing-pad*, *Wunderblock*) arasında benzerlik kurar: Bu görüşe göre algılamaları alan ama onların kalıcı izlerini alıkoymayan bir algı-bilinç (*Pcpt.-Cs.*) sistemine sahibiz. Böylece sistem her yeni algıda boş bir kağıt gibi davranabilmektedir. Bununla birlikte bu algılamaların uyarılarının (*excitations*) kalıcı izleri algı sisteminin altında yer alan belleksele sistemlerde korunur (*mnemonic systems*). Sigmund Freud, *On Metaphyschology: The Theory of Psychoanalysis*, çev. James Strachey, Penguin Books, Harmondsworth, 1984, s. 430. Bu, bugün pek revaçta olan *palimpsest* kavramını da çağrıştırmaktadır. Aristoteles de aklın (*nous*) durumunu, üzerinde hiçbir şeyin son halinin (*entelekheia*) yazılı olmadığı bir yazı tahtasına (*grammateion*) benzetir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 191 (429b30). Derrida *Timaios*’a dikkat çeker: Mısırlı rahip, Solon’a hep çocuk kalacaklarını söyler, çünkü bir sel felaketinde Helenlerin her şeyi silinmektedir. Mısırlılarda ise en eski çağlardan beri olmuş her şey yazılıdır (*panta gegrammena-23a*). Derrida, *Khōra*, s. 58-59; *Platon’un Eczanesi*, çev. Z. Direk, Pinhan Yay., İstanbul, 2014, s. 53.

¹⁰³ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, s. 26.

Zeller'e göre Demiurgos'un Platon'un kendi ifadesiyle bu olası öyküde (*eikos mythos-Timaios*, 29d2) kendine yer bulması, onun Yunan düşüncesine aykırı *ex nihilo* yaratma fikrini kabul ettiği yönünde değil, Yunan mitolojisinde örneğini görebileceğimiz, kaotik bir ilk durumun düzenli ve örgütlenmiş bir *kozmos* haline getirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Demiurgos'un temel amacı bir evren ruhunun (*psykhe kosmou, anima mundi*) yaratılmasıdır; zira Platon için ruh dışarıdan herhangi bir hareket ettiriciye gerek duymayan, kendisi her hareketin başlangıç nedeni ve yaşamın temel ilkesidir.¹⁰⁴ Filiz Cluzeau'ya göre her şeyin doğasında hareketin olması (*kinesis*) ve evrende sonsuz sayıda etki eden (*ta poiounta*) ve etkilenen olması (*ta paskhonta*) (*Theaitetos*, 159a), Platon'un yeni bir varlık tanımı ortaya koymasına yol açar: varolan (*to on*), kendisinde az da olsa etkileme (*poiein*) ve etkilenme (*pathein*) olanağı/gücü (*dynamis*) bulunandır (*Sofist*, 248c). Yine Cluzeau'ya göre *Sofist*'te (248d-e) Elealı Yabancı'nın öne sürdüğü tanıma göre, bilmenin (*to gignōskein*) *poiein*, yani etkileme olması, "bilinmenin" (*to gignōskesthai*) ise zorunlu olarak *paskhein*, yani etkilenme olmasından yola çıkarak, tekil tözün (*ousia*) bile bilinebildiği ölçüde harekete (*kineisthai*) maruz kalacağı söylenir.¹⁰⁵ Maddi olsun veya olmasın, tüm varolanları ortak bir tanım altında buluşturmaya sağlayan *dynamis*, evrenin bütün hareketini mümkün kılan güçtür ve bu güç ruhta gizli halde yer alır. Bundan dolayı insan, hayvan veya bitki ayırt etmeksizin tüm canlıları içine alan *kozmos*, kendine canlılık (*zōe*) vererek hareket etmesini sağlayan bir ruha (*psykhe*) sahiptir. Hayvanlarda ve bitkilerde bulunmazken, kozmosta olduğu gibi insan ruhunda da hareketleri düzenleyen bir kozmik akıl, yani *nous* vardır (*Timaios* 30a-b, 36e-37a, 69c).¹⁰⁶ Bu evren ruhunun kendisi görünmezdir, düşünceye ve ölümsüz ideaların uyumuna katılır. İdealarla yitimli varolanlar dünyası

¹⁰⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 220. "Tanrısal", "ölümsüz", "düşünülür", "tekbiçimli", "çözülmez", "hep kendisiyle bir ve aynı kalır olan'a en çok benzeyen ruhtur; 'insani', 'ölümlü', 'çokbiçimli', 'düşünülür olmayan', 'çözülür', 'kendisiyle asla aynı kalmayan'a en çok benzeyense bedendir". Platon, *Phaidon*, s. 125 (80b).

¹⁰⁵ Filiz Cluzeau, "Platon'un Ruh Kuramında *Pathos*", s. 69.

¹⁰⁶ Aktaran Cluzeau, a. g. e., s. 69.

arasında bir orta konumu işgal eder, bu iki farklı düzlemi birbirine bağlar ve kendi sahip olduğu hareketiyle evreni hareket ettirir.¹⁰⁷ Tüm düzenliliğin, uyumun, sayı ve ölçü ilişkilerinin kaynağı odur, zaten görünür (*horaton*) dünyanın *kozmos* olarak adlandırılmasını sağlayan şey de onun “form ve sayıdan” oluşmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸

Evren ruhundan bahsederken Zeller’in kullandığı “orta konum” ifadesini daha sonra farklı bağlamlarda ele alacağız. Bununla birlikte *khōra*’yı benzer biçimde ele alan Proklos’un ve Hegel’in yorumlarından bahsetmek burada zorunlu görünmektedir. Nitekim Zeller Hegelci ekolün bir takipçisi olarak bilindiğinden, Hegel ise Proklos’un Platon yorumlarından oldukça etkilendiğinden dolayı bu etkilenme zincirini takip etmek, konuyu daha detaylı incelemek adına yararlı olacaktır.

¹⁰⁷ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 220.

¹⁰⁸ A. g. e. s. 220-21. Platon, *Timaios*, 53b (Yunancası: *eidesite kai arithmois*).

2.B. *Corpus Proclianum*: Proklos'ta Bir ve *Khōra*

Proklos, Platon'un kurduğu Akademia'nın Atinalı Plutarkhos ve Syrianus'la birlikte son temsilcilerinden ve Platon diyaloglarının en önemli yorumcularından biri olarak bilinir. Platon felsefesinin yorumlanmasında Ortaçağ ve Rönesans düşüncesini etkilemiş bir otorite olmasının yan sıra özgün bir felsefe sistemi de geliştirmiş olan Proklos, Yeni-Platonculuğun Plotinos'la birlikte en önemli temsilcilerindendir. “*Timaios* Üzerine Yorum” (*Commentary on The Timaeus*) olarak bilinen eserinin, diyalogun yalnızca 44d'ye kadar yorumlarını içeren beş cildi günümüze dek ulaşabilmiştir.¹⁰⁹ Bu nedenle doğrudan *khōra*'dan bahsedilen bölümlerin yorumu eksik olsa da, yorumların elimizdeki kısımlarında da yer yer bu meseleyi ele almıştır. Bununla birlikte önemli bir ipucu olarak yine onun *Parmenides* yorumunun 141e-142a arasını ele alan son bölümü anılabilir.

Tüm üretkenliğinin, kavramlar arasında çok zengin ve karmaşık ilişkiler kurmasının ötesinde Proklos'un özgünlüğü, Yeni-Platonculukta madde (*hyle*) olarak ele alınan *khōra* ile Yeni-Platoncu hiyerarşik metafizik sistemin en üstünde yer alan Bir (*Hen*) arasında ilişki kurmasıdır. Ahmet Arslan'a göre Plotinos-öncesi Yunan felsefesinin temel sorunlarından biri, madde adı verilen bir şeyin varolup olmadığı, varsa hangi niteliklere sahip olduğuydu. Bu konuyla ilgili ilk ciddi sorgulama Platon'un *khōra* kavramıyla başlamış, daha sonra Aristoteles onu bir tür dayanak (*hypokeimenon*), oluş ve bozuluşun değişmeyen tözü, belirli ve edimsel olan Form'un karşısında belirsiz ve kuvve durumundaki ilke olarak görmüştür. Stoacı düşünürler de Aristoteles'i izleyerek maddeyi etkin ve akıl sahibi *logos*'un üzerinde çalışıp biçim verdiği edilgen malzeme olarak tanımlamışlardır.¹¹⁰ Genel bir çerçeve oluşturmak için Yeni-Platoncu sistem şöyle özetlenebilir: Proklos, Plotinos'la benzer biçimde “hipostazlar” olarak

¹⁰⁹ Marije Martijn, *Proclus on Nature*, s. 2.

¹¹⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Cilt 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 103.

adlandırılan üç temel gerçeklik düzlemi tanımlar: Bir (*Hen*), tanrısal Akıl (*Nous*) ve Ruh (*Psyche*). Proklos'un Bir'i, *mutatis mutandis* Platon'un "varolanların ötesinde" (*Devlet*, 509b, *epekeina tes ousias*) olduğunu belirttiği "İyi" (*agathon*) ile ilkece aynı konumdadır. Nitekim Proklos da kimi yorumlarında Bir ile İyi'yi özdeşleştirme yoluna gitmektedir. Proklos, Akıl'ı da üçe ayırarak sistemi daha ayrıntılı bir bölümlenmeye tabi tutar: **1)** Akılsal sezginin nesnesi, düşünülen Varlık (*to noeton*); **2)** düşünen varlık (*to noeron*); ve **3)** ikisinin arasında aracı olarak yer alan "hem düşünülen hem de düşünen varlık" (*noeton-noeron*): "Her 'Akıl' (*nous*) ya hareketsizdir ve bu nedenle hareketten üstün olduğundan, 'düşünülür'dür (*to noeton*); ya hareket halindedir ve bu yüzden 'akılsal'dır (*to noeron*); ya da her ikisi birdendir ve aynı anda hem 'düşünülür' (*to noeton*) hem de 'akılsal'dır (*to noeron*). Birincisi Phanes'tir, ikincisi, yani hem hareketsiz hem de hareket halinde olan, Ouranos'tur, üçüncüsü, yani yalnızca hareket halinde olan ise Kronos'tur".¹¹¹

Aklın üçlü biçimde sınıflandırılmasına karşılık gelen üçlü ontolojik gerçeklik düzlemi Varlık, Yaşam ve Akıl'dır. Böylece Proklos Bir'in kendisi hipostazlaşmadan Bir'den her şeyin nasıl türediğine dair kendi "taşma" (*emanation*) kuramını geliştirir. Hegel'den etkilenen Eduard Zeller'e göre gerçekliğe sürekli üçlü yapıların uygulanmasının Proklos'un sisteminde özel bir yeri vardır.¹¹² Proklos şöyle der:

"Kronos'un babası Ouranos bir yandan kendisi üzerine düşünen, öte yandan da en baştaki düşünülür (*to noeton*) olanlarla birleşen, onlarda sabit bir şekilde mukim olan ve düşünülür (*to noeton*) olanla birlikte kalmak suretiyle bütün 'akılsal' (*to noeron*) düzeni bir arada tutan Akıl'dır (*nous*). Tıpkı Kronos birbirinden ayırdığı gibi, Ouranos da bir arada tutarak bu suretle bir Babadır. 'Bir arada tutan' (*synokhikos*) nedenler birbirinden ayıran nedenlere ve 'düşünülür-akılsal' (*to noeton-to noeron*) nedenler de yalnızca akılsal (*to noeron*) nedenlere öncülük yapar. Bundan hareketle, Ouranos da evrenin biricik birliğine göre birleştirici olarak,

¹¹¹ Proklos, *Adlandırmanın Ontoteolojisi*, çev. E. Gören, Dergâh Yay., İstanbul, 2016, s. 161

¹¹² <https://plato.stanford.edu/entries/proclus/#MetThe> (Erişim tarihi: 05.05.2019)

Titanca dizileri ve –bunun öncesinde tanrıların diğer düzenlerini oluşturur. Kendi bünyesinde bulundurduğu bazıları yalnızca onun kendisinde kalır, bazılarıysa –onları tezahür ettikten sonra gizlediği söylenir- hem kalırlar hem de ondan çıkarlar; bütün bunlardan sonra babadan ayrılarak evrene doğru ilerler. İki farklı şekilde *monad*’ları, *monad*’larla ve *hebdomad*’larla eşit sayıda üçlüleri yönlendirir”.¹¹³

Proklos’un *khōra*’yı nasıl kavradığının anlaşılmasında, *Parmenides* diyalogunda Bir ile Varlık arasındaki ilişkinin mahiyetinin ele alındığı 141e-142a bölümü oldukça önemlidir:

“O halde Bir, hiçbir biçimde varlıktan pay almıyor.’
‘Pay almadığı görülüyor.’
‘Öyleyse Bir, hiçbir şekilde var olamaz.’
‘Öyle görünüyor.’
‘O halde Bir, var olabilecek bir şey değil; çünkü ancak varlıktan pay alırsa var olan bir şey olur. Görüldüğü gibi bu temellendirmeye bakılırsa, Bir ne birdir ne de vardır.’
‘Korkarım öyle.’
‘Olmayan böyle bir şeye ait bir şey olabilir mi ya da kendine özgü bir şey bulunabilir mi?’
‘Nasıl olsun?’
‘Öyleyse buna ilişkin bir ad, bir söz, bir bilgi, bir duyum, bir kanı yoktur.’
‘Öyle görünüyor.’”¹¹⁴

Proklos’a göre Bir’le olumsuzcu tarzda değil, yalnızca olumsuz tarzda ilişki kurulabilir. Bir, eğer bu olumsuzlama ikiye ayrılırsa, “dile getirilemez” ve “bilinemez” olarak tanımlanabilir. Bir, iki yönden dile getirilemez ve üç türde bilinemez: Bir, hem ad olarak hem de tanım olarak dile getirilemez. Nitekim dile getirme iki türdür: Ad ve tanımlama (*Beschreibung*). Ad ilktir, tanım daima ondan sonra gelir. Ad, adlandırdığı şeyin yalınlığına benzemeye çalışır, tanım ise bunu çokluk ve çeşitlilik açısından dener. Ad tekil şeyi işaret eder ve onu özne (*subiectum*, *Subjekt*) olarak bir araya getirir.

¹¹³ Proklos, *Adlandırmanın Ontoteolojisi*, s. 163.

¹¹⁴ Platon, *Parmenides*, çev. S. Babür, İmge Yay., Ankara, 2001, s. 59.

Tanım ise bir şeyin özünü ifade eder ve onun çokluğu üzerine düşünür.¹¹⁵ Hem ad hem de tanım şeyle başlar. Buna karşın düşünme nesnesinin Bir ile birleşmiş sırları “tanrıdan beslenmiş suskunluk” (*gottgenährtes Schweigen, deothremmoni detinentur silentio*) içinde örtülü kalır. Bu sırlar, yeri hem suskunluğun hem de Düşünme, Bilme ve Varlık üçlüsünün üstünde olan Bir’in dile getirilemezliğini ve bilinemezliğini taklit etmeye çabalar.¹¹⁶

Bilinebilir olan bir şey ya duyusaldır (*sensibile, der Sinne*), ya tasarımıdır/imgedir/sanıdır (*opinabile, der Vorstellung*) ya da bilmenin konusudur (*scibile, des Wissens*). Her bilgi türü ya akıldışıdır/eşölçülemezdir (*irrationalis*) ya da akla/ölçüye bağlıdır (*secundum rationem*) ve iki yolu vardır: ya bir nedene bağlıdır (*secundum causam*) ya da nedensizdir (*sine causa*). Bizde üç tür bilgi vardır: duyusal (*sensitiva*), sanısal-tasarımsal (*opinativa*) ve bilimsel (*scientionalis*). Bu durumda bizim için tümüyle bilinemez bir şey ne bilinebilir, ne tasarlanabilir ne de algılanabilir. Bir hakkında düşünmek için bizdeki bu bilgi türlerini de terk etmek zorundayızdır, fakat bu da Bir hakkında olumlayıcı yargılarda bulunmaktan vazgeçmek anlamına gelecektir. Bir hakkında yalnızca olumsuzlayıcı yargılarda bulunabiliriz. Proklos, Bir hakkında şu soruları sorar: Tüm varolanların ötesindeki bir şey nasıl algılanabilir ki? Bir anlamda varolan, başka bir anlamda varolmayan bir şey nasıl tasarlanabilir? Nedeni olmayan bir şey nasıl bilinebilir?¹¹⁷

Proklos bu durumda ortaya bir çelişkinin çıktığını söyler: Eğer Bir tümüyle adlandırılmaz ise, neden ona “Bir” diyoruz? Proklos burada Platon’un *anamnesis* kuramını çağırıştırır ve ondan destek alır biçimde Bir’in kendisini değil, onunla ilgili

¹¹⁵ “Bazı şeylerin ve bazı sayıların ikiye bölünmesi mümkündür; böyle sayıların adı “çift”tir, tanımı da “iki eşit parçaya bölünebilen sayı”dır. Platon, *Yasalar*, s. 343 (895e).

¹¹⁶ Diadochos Proklos, *Platon’un Parmenides Diyalogununun Yorumu (141e-142a)*, çev. O. Özügül, Pencere Yay., İstanbul, 2006, s. 41.

¹¹⁷ A. g. e., s. 41-43.

bizde kavram olarak bulunanı (*was als Begriff ist*) adlandırdığımızı söyler. Ona göre bütün varolanlar doğaları gereği ilk Nedeni (*primitissima causa, erste Ursprung*) sever. İster tinsel veya ruhsal, ister canlı veya cansız varolan, isterse maddesi (*Stoff*) olsun, her şey kendince ona ulaşmaya çabalar. Bu nedenle Bir sevgisi bilme ile belirlenmez. Aksi takdirde bilmekten pay almayan şeyler Bir'e ulaşma çabasına girmeyebilirlerdi. Proklos'a göre ruh da dâhil olmak üzere her şey Bir'e ulaşmak için doğal bir eğilime sahiptir.¹¹⁸

Bir şey çokluk olarak adlandırılrsa bile bu çokluk bir tür Birlik'e sahip olmasaydı, varolamazdı. Her çokluk sınırlı kalacağı için, sınırsız olamaz. Her çokluk daima bir sayıdır ve sayı olarak belirlenmiş bir şeydir. Nitekim üçlük veya dörtlük de daima belirlenmiş bir Birlik'tir (*Einheit*). Her şey Birlik'ten pay aldığı için Bir, en saygıdeğer olan kabul edilir. Bir'in her şeyle birlikte olduğunu ve "tıpkı *khōra* gibi" (*benim notum*) "her şeyi içerdiğini" bildiğimiz için ona "her şeyin Kökeni" (*den Ursprung von allem*) deriz. Bu nedenle o her şey tarafından sevilir. Bir kavramına sahip olmamız, Bir'in görüş veya bilgi nesnesi olmasından değil, Bir'i özsel olarak içermemizden kaynaklanır. Bir, kavramsal değildir; öze ilişkin bir etkinlik ve Bir'i istemedir. Bir'in isteme olması, tüm varolanların onu istemesiyle onaylanır. Bu nedenle Aristoteles'in her şeyin iyiye doğru çabaladığı fikrinde olduğu gibi, Bir ve İyi'nin aynı şey olduğu ortaya çıkar; çünkü her ikisi de her şeyin arzu nesnesidir.¹¹⁹ Proklos İlkolan'a bir ad verilmesi gerektiğinde buna en uygun olanların "Bir" ve "İyi" olduğunu söyler, zira bu ikisinin tüm varolanlara sirayet etmiş olduğu görülebilir. Bununla birlikte o, tüm bu adlandırmaların ötesinde kalır. Aynı durum, yani tüm adlandırmaların ötesinde kalma meselesi "her şeyin sonuncusu"yla (*letzen aller Dinge*), yani madde, mekân, *khōra* olarak adlandırılanla da ilgilidir; zira o da aslında bir adla belirlenemez.

¹¹⁸ A. g. e., s. 51.

¹¹⁹ A. g. e., s. 51-53.

Buna karşın tıpkı Bir'in kendisinden sonra gelenlere göre adlandırılması gibi, *khōra* da kendisinden önce gelenlere göre üstlenici-taşıyıcı (*dexamene, Aufnehmende*), besleyici (*tithene*) ya da madde (*materia, Stoff*), altta duran (*das Darunterliegende*) biçiminde adlandırılmıştır.¹²⁰ Adlandırılmaz ve tanımlanamaz olmak, dolayısıyla bilinemez, algılanamaz ve tasarlanamaz olmak, Bir/İyi ile Platoncu *khōra*'nın; en üstte ve en altta duranın paylaştığı, onları belirsiz bir tarzda birbirine bağlayan ortak niteliktir diyebiliriz.

Derrida Yeni-Platoncu geleneğe ait olan (Nicolaus Cusanus'un ünlü *coincidentia oppositorum* deyiimi ile ifade ettiği) “zıtların buluşması” temasına, Yunan felsefesi ile İbrani düşünce geleneği arasında temelden bir ayrım yapmaya çalışan Emmanuel Levinas'ın felsefesini eleştirdiği “Şiddet ve Metafizik” makalesinde James Joyce'dan yaptığı bir alıntıyla dikkat çeker: “yahudiyunan yunanyahudidir: aşırı uçlar buluşur” (*jewgreek is greekjew: extremes meet*).¹²¹

İki aşırı ucun bir aradalığı teması, esasen yine Platon kökenlidir. Platon *Şölen*'de (*Symposium*-180d) sevgiyi (*Eros*) incelerken onun her zaman bir arzu olduğunu söyler ve bunu “İki Afrodit” örneğiyle açıklar (Erwin Panofsky'e göre Yeni-Platoncular bunu “İkiz Venüs” olarak adlandırmayı yeğlemiştir):

“Herkes bilir ki, Sevgi Aphrodite'den ayrılmaz. Aphrodite tek olsaydı, Sevgi de tek olurdu, ama madem iki Aphrodite var, Sevginin de iki olması gerek. Gerçekten de bu tanrının ikiliği nasıl inkar edilebilir? Biri, en eskisi göksel dediğimiz Aphrodite ana karnından doğmuş değil, Göğün kızıdır. Daha sonra gelen bir başkası var ki, Zeus'la Dione'nin kızıdır, ona orta malı Aphrodite diyoruz. İster istemez onlara bağlı iki türlü sevgi olacak, birine orta malı, diğerine göksel diyeceğiz...[O]nlarda sevgi tanrıların daha genç olanına, doğuştan hem erkeklik hem dişilik payı olanına bağlıdır.

¹²⁰ A. g. e., s. 59.

¹²¹ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, *Cogito-Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken* içinde, Sayı 47-48, YKY, İstanbul, 2006, s. 150.

Göksel Aphrodite'nin yolundan gidense hiç dişilik karışmamış, sadece erkeklığı olan bir tanrıya bağlanmış olur (onun için yalnız delikanlıları sever) sonra daha eski olan bu tanrı taşkınlığa da düşmez” (*Şölen*, 180d-181c).¹²²

Erwin Panofsky'e göre sevgi (*amor*) kavramı Rönesans Yeni-Platonculuğunun önemli temsilcilerinden Marcilio Ficino'nun da felsefe sisteminin temelini oluşturur. Tanrı, sevgi aracılığıyla özünü dünyaya yayar. Sevgi aynı zamanda Tanrı'nın yarattığı şeyleri onun sayesinde yeniden birliğe yönelttiği itici güçtür. Ficino'ya göre sevgi, Tanrı'yı dünyaya ve dünyayı Tanrı'ya bağlayan tinsel döngüyü (*circuitus spiritualis*) sağlayan akışın diğer adıdır. Seven kişi bu döngünün içine yerleşir.¹²³

Panofsky'nin de aktardığı gibi iki Afrodit vardır: göksel Afrodit (*Aphrodite Ourania*) ve herkesin ortak malı Afrodit (*Aphrodite Pandemos*). Göksel Afrodit (*Venus Coelestis*) Uranüs'ün kızıdır ve annesi yoktur. Bu, onun maddi olmayan aleme ait olduğunu işaret eder, zira anne (*mater*) sözcüğü Latincedeki isimlendirmeyeyle madde (*materia*) ile ilişkilidir. Göksel Afrodit'in yeri ay-üstü alemde, Kozmik Akıl alemindedir (*Nous*), onun güzelliği tanrısallığın ihtişamıdır. Bu nedenle insan zihni ile Tanrı arasında aracılık yapan *caritas* (sevgi-*agape*) ile kıyaslanabilir. Diğer “halkçı” Afrodit (*Venus Vulgaris*) ise Zeus ve Dione'nin kızıdır. Kozmik Akıl ile ay-altı alem arasında yer alır, bu nedenle temsil ettiği güzellik maddi dünyadan ayrı olmayıp, asıl güzelliğin maddi dünyada cinsellik ve duyuşal hazlar biçimindeki hipostazlaşmasıdır. Göksel Afrodit saf *intelligentia* iken, yersel Afrodit her şeyi türeten güçtür (*vis generandi*). Tıpkı Lucretius'un *Venus genetrix*'inde (anne) olduğu gibi varolan her şeye hayat ve biçim verir. Kavranabilir/bilinebilir güzelliği algımıza ve hayal gücümüze

¹²² Platon, *Şölen*, çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958, s. 29-30.

¹²³ Erwin Panofsky, *İkonoloji Araştırmaları*, çev. O. Düz, Pinhan Yay., İstanbul, 2018, s. 229.

uygun biçimde somutlaştırır.¹²⁴ Bizim açımızdan önemli olan, gerek karşıtların gerekse hiyerarşik bakımdan birbirine en uzak olanların bir biçimde ortaklaşabilmesidir. *Timaios*'taki *khōra*, *Parmenides*'teki “Bir” ve *Şölen*'deki besleyici-birleştirici güç olan “sevgi” arasındaki ortaklıklara ve benzerliklere bu açıdan dikkat edilmesi gerekir.

Sembolik imgelem anlayışını savunan Gilbert Durand, sembollerin görünür ile görünmez arasındaki aracı konumuna gönderme yapar. Sembolizmin amacı gerçekliğin algılanır bütün biçimleri altındaki bilinçdışı, metafizik, doğaüstü ve gerçeküstü olana ulaşmaktır.¹²⁵ Ona göre her sembolizm *gnosis*'tir; diğer bir deyişle somut ve deneysel bilgi yoluyla aracılık yöntemidir; zira Eugenio Trias'a göre sembol (*symbolon*), etimolojik bakımdan bir bütünün aynı anda fırlatılan iki eş parçadan oluştuğu anlamına gelir (*sym-ballein*). Bu parçalardan birinin şimdiden elimizde olduğunu kabul ettiğimizde, bunun bir sembolün “sembolleştiren” kısmı olduğu söylenebilir. Buna karşın diğer parça başka-yerdedir. Elimizde olmayan diğer parça bir anlam bütünlüğü kurabilmek için ilk parçanın gönderme yaptığı kısmı oluşturur ve o olmadan ilk parçanın anlam ufku oluşamaz.¹²⁶ Durand'a göre tıpkı bir *gnosis* gibi sembol de toplumsal veya herhangi bir kiliseye bağlı (*ecclesial*) bir aracıya gerek duymayan, bireysel anlamda kurtarıcı bir bilgidir. Fakat bu sembolik bilgelik bir yönüyle deneysel ve somut olduğundan, kişisel aracılık için başvurduğu sembollere (örneğin peygamberler, Mesih, Kadın) ikinci dereceden bir konum verecektir. Bilhassa kadın, erkeğin tersine tıpkı sembol gibi ikili niteliğe sahiptir: Bir yanda anlamın yaratıcısıdır, diğer yandan bu anlamın toplanma yeridir.¹²⁷ Kadınlık kendi başına bir aracıdır, aynı zamanda etkin ve edilgindir. Tüm Batı mistisizminin Platoncu kaynaktan beslendiğini, kadının ise semboller sembolü olduğunu öne süren Durand, *Şölen*'deki Eros ile

¹²⁴ A. g. e., s. 230.

¹²⁵ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. A. Meral, İnsan Yay., İstanbul, 2017, s. 18.

¹²⁶ Eugenio Trias, “Dini Düşünmek”, *Din* içinde, çev. D. Kundakçı-M. E. Özcan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011, s. 98.

¹²⁷ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 44-45.

Timaios'taki *khōra*'nın Ortaçağ Platoncuları'nda *Madonna intelligenza* (yukarıda aktardığım, Aristoteles'te geometrik nesnelere ilişkili olarak kullanılan *hyle noete* ile benzerliğe dikkat çekmeliyim), Yahudi mistisizmde Şekinah, İslam tasavvufunda Hz. Fatma ile sembolleştirildiğini belirtir.¹²⁸

¹²⁸ A. g. e., s. 45.

2.C. Hegel'in *Timaios* Dersleri: Orta Konum

Hegel'in *Timaios* yorumunun Proklos'un yorumlama tarzından etkilendiği ve onu takip ettiği söylenebilir. Jean-Louis Vieillard-Baron'un aktardığına göre Hegelci anlayış, Platon'un tüm yapıtının Yunan felsefesinde kati surette olağandışı bir yer işgal ettiğini savunur. Hegel'e göre bir kavşak noktası olan Platon'un felsefesi, kendisinden önceki felsefelerde dağınık halde bulunan zihin belirlenimlerini (*Verstandesbestimmungen*) İdea'nın birliğinde birleştirerek Somut'a ulaşan bir felsefedir. Diyaloglarında Elealı filozofların, Herakleitos'un ve Pythagorasçıların fikirlerine yer vermesine, bunlar arasındaki uyuşmazlıkları daha yüksek bir düşünme aşamasına taşıyarak dönüştürmesine rağmen, Platon eklektik bir filozof değildir. Yeni-Platonculuk da böyle bir kavşak noktası olarak görülebilir ve insan zihninin kurguladığı büyük felsefeler arasında anılabilir. Nitekim Hegel'e göre insanlığın üç büyük düşünme tarzında üç düğüm noktası vardır: Bunlar Platon, Proklos ve Hegel'in bizzat kendisidir.¹²⁹ Hegel'e göre Proklos son antik filozoftur.¹³⁰

Hegel *Timaios*'taki "Tanrı hareketsiz olmaktan ziyade düzensiz bir hareket içindeki görünür veya maddi ögeyle karşı karşıya geldi" (30a) sözlerinden yola çıkarak, Platon'un Tanrı'nın kendisinden bağımsız bir şey olarak karşı karşıya geldiği maddeye yalnızca düzen verdiği hükmüne vardığını belirtir.¹³¹ Bununla birlikte, kendi felsefi anlayışına bağlı olarak bu ilişkileri dogmalar ya da Platon'un kendisinin felsefi öğretileri olarak almamız gerektiği yönünde bizi uyarır. Ona göre bu yalnızca maddenin doğasına dair tanımlamalara giriş vazifesi gören bir prelüttür. Hegel'in ünlü diyalektik yönteminin *Timaios*'a nasıl uygulandığını da böylece görebiliriz: Ona göre felsefede Tanrı'yla, varlıkla, uzam ve zamanla dolaysız bir tarzda başladığımızda, bu

¹²⁹ Jean-Louis Vieillard-Baron, "Einleitung", *Vorlesungen über Platon (1825-1826)* içinde, Ullstein Verlag, Frankfurt, 1979, s. 40.

¹³⁰ Aktaran Maurizio Ferraris, *İmgelem*, s. 44.

¹³¹ G. W. F. Hegel, *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. II: Greek Philosophy*, s. 208-09.

düşüncenin kendisi doğası gereği, ancak yalnızca başlangıçta dolaysızdır. Başlangıçta yer alan bu dolaysız nitelikler aynı zamanda içsel olarak belirlenmemiştir, o halde Tanrı henüz belirlenmemiştir, henüz düşünce açısından içeriksizdir, boştur.¹³²

Hegel, Platon'un "Tanrı düzene düzensizlikten daha üstün bir değer verdiği için, kaosa düzen getirmiştir" (30a) önermesini de eleştirir. Ona göre bu oldukça naif bir tavidir. Hegel kendi dönemindeki felsefi tavır uyarınca, ilkin Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanmasının talep edileceğini, görünür gerçekliğin varoluşunun da bu kadar peşin hükme bağlanamayacağını söyler. Buna rağmen Platon, diyalogunda hiçbir tartışmaya girmeden, doğrudan "Tanrı vardır" ve "madde vardır" tezlerini varsayar. Böyle bir genel planın devamında ancak, İdea'nın tanımlanmasına girişir.¹³³ Hegel buradan itibaren *Timaios* 31b-c'den destek alan ve araştırmamızın temel konusu olan üçüncü, orta terim kavramına dayanan kendi yorumunu geliştirecektir: "Dünya cisimsel, görünür ve elle tutulur olduğundan ve ateş olmadan görünür, topraktan veya katı olmadan hissedilebilir olmadığından dolayı, Tanrı en başından ateş ve toprağı iki uç (*extremes*) olarak belirledi. Fakat iki, üçüncü bir şey olmadan birleştirilemez; bunların birliği için onları bir arada tutan bir orta bağ gereklidir. Bağların en iyisi, bağlandığı şeyle kendisini en yüksek derecede bir haline getiren bağdır" (31b-c). Hegel'e göre bu, Platon'un en hoş açıklamalarından biridir.¹³⁴ *Timaios* 31b-32a'yı özetleyerek şöyle çevirir: "Bu, en güzel benzetme tarzını veya sabit geometrik ilişkiyi kullanıma sokar. Üç sayı, kütle veya kuvvetten ortada yer alanın üçüncüyle ilişkisi neyse, birincisiyle ilişkisi de odur; buna karşılık birincinin ortadakiyle ilişkisi üçüncünün ortadakiyle ilişkisi gibidir (a'nın b'yle ilişkisi neyse b'nin c'yle ilişkisinin o olması). O halde bu orta terim ilk ve son olduğundan ve tam tersine son ve ilk olan da orta terim olduğundan, bunların tümü bir olur". Hegel'e göre mutlak özdeşlik ötekinin dolayımında kurulmaktadır ki, bu,

¹³² A. g. e., s. 209.

¹³³ A. g. e., s. 209.

¹³⁴ A. g. e., s. 209.

mantıktan bildiğimiz tasımsal sonuçtur. Tasımda cisimleşen akıl yürütmede bir özne veya bir içerik, öteki aracılığıyla ve ötekinde kendisiyle birlikte kendisini birleştirmiş olarak temsil edilir. Bunun nedeni uçların özdeş olmasıdır: Her biri kendi kendisiyle ötekinde birleşir.¹³⁵

Bu aynı zamanda Tanrı'nın doğasıdır. Eğer Tanrı, Özne (*Subjekt*) haline geliyorsa, bunun anlamı Tanrı'nın Oğul'u, yani Evren'i yaratmasıdır; kendisini öteki olarak ortaya çıkan bu gerçeklikte gerçekleştirmesidir. Yine de böyle yaparak Tanrı kendisiyle özdeş kalır. Bu anlamda Tanrı ilk Tin ve mutlak tasımdır.¹³⁶

Hegel, Platon'un doğa felsefesinin ana belirlenimlerinin *Timaios*'ta bulunduğunu belirtir.¹³⁷ Bilindiği gibi Platon'un doğa anlayışı matematikten bağımsız düşünülemez. Çeşitli nesnelere arasında kurulan ilişkiler matematiksel dile tahvil edilmediğinde anlaşılır olmayacaklardır. Bunun en iyi örneklerinden biri, *Timaios*'ta ateş ve toprağın yanı sıra hava ve suyun da kozmosun inşasındaki rollerine bakarak anlaşılabilir. Hegel, Platon'un bahsettiği dört öğeyi şöyle bağlantılandırır: İki uç; katı olan toprak ile yaşamla dolu olan ateş vardır. Katı olan, bir dolayımlayıcıdan, bir aracıdan/ortamdan daha fazlasını gerektirir; zira yalnızca genişliği değil, derinliği de vardır. Böylece Tanrı toprakla ateşin arasına hava ve suyu yerleştirir. Tanrı bunu ikili ilişkiye göre yapar; yani havanın suyla ilişkisi neyse, ateşin havayla ilişkisi de aynıdır

¹³⁵ A. g. e. s. 209-10. Bu pasajda bahsedilen ilişkiyi $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$ şeklinde simgeleştirebiliriz. Hegel bunu Teslis üzerinden de örneklendirir: Bir uçta Baba-Tanrı, antitezi ya da dolayımlayıcı öge Oğul ve üçüncü olarak Kutsal Ruh. A. g. e. s. 211. Julia Kristeva'nın görüşlerini tartıştığımız kısımlarda görüleceği gibi bu sergilemede "bastırılan" dördüncü öge Anne, yani burada Hz. Meryem'dir. Latince ve modern Batı dillerinde *hyle*'nin çevirisi olan madde (*materia*), etimolojik olarak *mater*'den (anne) türetilmiştir. Platon'un besleyici anneye benzettiği *khōra* kavramının sürekli madde ile birlikte anılma nedeninin kökleri, Yunanca felsefe kavramlarının Latinceye çevrildiği dönemde aranabilir. Hegel de Platon'da Tanrı'nın kendisinden bağımsız, düzensiz hareket eden maddeye düzen vermekle sınırlanmasının felsefi bir dogma olarak görülmemesi, bunun "maddenin doğasını" (*wie die Materie ist*-Hegel, *Vorlesungen über Platon*, s. 101) tanımlamak için bir giriş olduğu yönünde bizi uyarma ihtiyacı hisseder. A. g. e., s. 209. Derrida toplanma yerinin değerinin Yunan kültüründe, tıpkı edilgen ve bâkir madde gibi dışı öğeye bağlandığını söyler. Derrida, *Khōra*, s. 27.

¹³⁶ Hegel, *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. II: Greek Philosophy*, s. 210.

¹³⁷ A. g. e., s. 207.

ve suyun toprakla ilişkisi neyse havanın suyla ilişkisi de öyledir. Burada doğanın temel sayısı olarak görülen “dört” ortaya çıkar, çünkü orta terim ikiye ayrılmıştır. Başka bir deyişle, antitez olarak ele alınan orta terim, ikiye katlanmış bir terimdir. Dört sayısı aynı zamanda düşüncede Bir olarak kavrananın doğada ayrımlaşmasının da nedenidir.¹³⁸

Jean-François Kervegan’a göre Hegel diyalektiği daima tez-antitez-sentez olacak biçimde bir üçleme olarak sunulduğundan, onda üçlü yapılandırmaya yönelik bir takıntı olduğu düşünülse de, her şeyin üzerine üçlü bir şema kurma “saçmalığını”, başta Schelling’ten etkilenmiş filozoflarda olmak üzere Hegel’in bizzat kendisi eleştirmiştir. Dahası, Hegel’de üçlülük fetişizmine açıkça karşı çıkan ifadeler vardır: Bu model, bilim kavramının ortaya çıkmasını sağlamış olsa da, “mutlak anlam” bilinmediğinde cansız bir şemaya indirgenme tehlikesini taşır. Hegel, Kant’ta tinden yoksun bir üçlülük şeması tespit etmiştir (Kant’ta anlama yetisi bir tablo gibi örgütlenmektedir); buna göre her yerde tez-antitez-sentez şemasını kabul eden Hegel değil, Kant’tır.¹³⁹ Kervegan’a göre Hegel bu buluşu nedeniyle selefi Kant’ı övse de, bu durum aslında bilme tarzının (*la manière du connaître*) yüzeysel, dışsal yanını oluşturmaktadır. Bizden Kant’ın spekülative yönteminin aşamalarını saptama amacına güvenmemiz talep ediliyorsa, bu yöntem pekâlâ “dörtlülük” veya “üçlülük” olarak da sunulabilir. Gerçekten de “kavram yöntemi” denilen, yanıltıcı biçimde “antitez” olarak nitelenen aracı uğrak (*la momént median*) kendisini ikiye böler. İlk olarak, baştaki konunun basit biçimde olumsuzlanmasıdır (örneğin “varlık vardır” önermesinin karşıtı olarak “varlık yoktur” ya da “var-olmayan vardır”). Ancak burası tam da yöntemin diyalektiğe dönüştüğü yerdir; bu basit olumsuzlama kendisini yeniden ikiye katlar (*se redouble*) ve bu kez kendisine karşı döner. Böylece “ilk ve biçimsel olumsuz”, “mutlak olumsuzluk”ta tamamlanır; ilk tezin ve antitezinin bitişikliğinden çok daha fazlası olan bir spekülative

¹³⁸ A. g. e., s. 211.

¹³⁹ Jean-François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İ. Yerguz, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011, s. 20.

sentez meydana getirir. Gerçekten de bu sentez, tezin ve antitezin birbirlerinden yalıtılmış uğrakları oldukları süreci adlandırdığı müddetçe hem dolaysızlık hem de dolaylıdır. Bilgi ritminin modeli bu üçlü şemadır, fakat eninde sonunda yalnızca bir model ve şemadır. Bu nedenle düşüncenin hareketini, onun süreçselliği de içeren karakterini katılaştırma riskini barındırır. *Mantık Bilimi*'nin sonundaki dörtlü modelin, hatta *Doğa Felsefesi*'nde kavramın beşliliğinin hatırlatılmasının nedeni budur.¹⁴⁰

Hegel'e göre fizikte pek çok "kutupsallıktan" bahsedilir. Hatta kutupsallık kavramı, fiziğin metafiziğinde muazzam bir ilerlemeyi imlemektedir. Bir kavram olarak kutupsallık, iki farklı terim arasındaki zorunlu ilişkinin belirlenmesinden başka bir şeyi ifade etmediğinden (zira birinin kendini koyması, aynı zamanda diğeri de kendisini koymasındır), esasen bir birlik oluşturur. Bu tarz bir kutupsallık kendisini yalnızca karşıtlıkla sınırlar. Birlik içerisinde karşıtlığın dışındaki bir geriye dönüşün kendini ortaya koyması daha ortaya çıkar ki, bu da karşıtlık aracılığıyla gerçekleşir. Kavram'ın zorunluluğunu kuran bu üçüncü terimdir. Üstelik bu zorunluluk kutupsallığın kendisinde bulunmamaktadır. Doğada ötekilik olarak alınsa da, (dört elementte veya dört renkte olduğu gibi) dörtlülük de (*tetrad*) zorunluluğun bütüncül biçimine aittir. Aynı biçimde beş parmak veya beş duyu örneğinde olduğu gibi beşlilik de (*pentad*) bulunabilir, fakat tinde zorunluluğun kökensel biçimi üçlülüktür (*triad*).¹⁴¹ Hegel'e göre Kavram'ın parçalarına ayrılmışlığının bütünlüğü, doğada dörtlülük olarak varolur: Bunlardan ilki evrensellik, ikinci terim ise doğada ikilik olarak ortaya çıkan farklılıktır; çünkü doğa içerisinde öteki, kendisi için, bir ötekilik olarak varolmak zorundadır. Sonuç olarak evrenselliğin ve tekilliğin öznel birliği, diğer üçüne karşıt olarak daha ileri

¹⁴⁰ A. g. e., s. 20-21.

¹⁴¹ G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature: Vol. 1*, çev. M. J. Petry, Humanities Press, Londra-New York, 1970, s. 210-211.

bir varoluşa sahip dördüncü terimi meydana getirir. Monad ve dyad tek başlarına bütün tekilliği kurar. Kavram'ın kendisinin bütünlüğü bu sayede beşliliğe ilerleyebilir.¹⁴²

Dört sayısının felsefe dışında hermetik gelenekte de bütünlüğün ve tamamlanmışlığın matematiksel simgesi olarak kullanılması, bu geleneğe epey vâkıf olan¹⁴³ Hegel'in yanı sıra psikanalist C. G. Jung tarafından da dile getirilir. Jung'un en bilindik psikolojik kavramlarından birisi olan arketip, Platoncu idea anlayışının yine Platoncu anımsama (*anamnesis*) varsayımını destekleyecek biçimde psikanalitik düşüncedeki izdüşümüdür: "Arketip, Platoncu *eidōs*'a dair açıklayıcı bir ifadedir."¹⁴⁴ Üstelik dört sayısına verilen önemin kökeni Pythagorasçılığa, ondan önce de Babil sayı mistisizmine dek geri gitmektedir. Wolfgang Pauli'ye göre Pythagorasçılık için nerede sayı varsa, orada ruh vardır ve ruh, Tanrı olan birliğin bir ifadesidir. Pythagorasçılar için matematik ve derinlemesine düşünme birbiriyle yakından bağlantılıdır, çünkü matematiksel bilgi ve felsefi bilgelik birbirinden ayrılamaz. Dörtlülüğe, yani 1, 2, 3 ve 4'ün toplamını simgeleyen *tetraktys*'e özel önem vermişler, onu geleneksel bir yemin olarak kullanmışlardır: "İlk kaynak ve ebedi doğanın kökeni olan *tetraktys*'i ruhumuza işleyen adına yemin ederim."¹⁴⁵ Annemarie Schimmel'e göre Jung, 1933'te Nazilerin iktidara gelmesinden itibaren karmaşa içindeki Almanya'nın yeniden bir düzen kazanması, dünyanın da yitirdiği dengeye kavuşması adına dördün düzenleyici işlevinin kullanılabileceğini düşünüyordu.¹⁴⁶ Dört ana yönüyle kadim ruhsal denge simgesi olan *mandala*, teslise dayalı dünya görüşünü aşmaya çabalayan düzenleyici ruhsal gücün ideal bir simgesidir. Hatta Katolik ilahiyatçı O. P. Victor White, "Freud'un cinsellik için

¹⁴² A. g. e., s. 211.

¹⁴³ Kervegan'a göre Hölderlin'e ithaf ettiği Eleusis şiirinde izleri görüleceği gibi, Hegel bir dönem masonlukla ilgilenmiştir, fakat "masonluk hiçbir biçimde özel bilgilere sahip değildir; dolayısıyla gizleyecek bir şeyi de yoktur". Jean-François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, s. 16.

¹⁴⁴ Jung'dan aktaran Wolfgang Pauli, *Writings on Physics and Philosophy*, çev. R. Schlapp, Springer Verlag, Berlin, 1994, s. 158.

¹⁴⁵ A. g. e., s. 141 ve W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 234.

¹⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 117.

yaptığının aynısını Jung dört sayısı için yapmıştır” diyerek Jung’un dört sayısına psikolojik bir işlev kazandırmasına vurgu yapmıştır.¹⁴⁷

Jung’a göre dörtlük bir bütünlük simgesidir ve bütünlük, bilinçdışının imgeler dünyasında önemli bir rol oynar. Üç sayısının düşünce tarihi açısından öneminden yukarıda bahsedilmişti. Jung’a göre dörtlük ile eksikliğin, tamamlanmamışlığın simgesi olan üçlük çoğunlukla birbirine karşıt biçimde konumlandırılır ve bu sorun ilk kez *Timaios*’un giriş cümlelerinde ifade edilmiştir.¹⁴⁸ “Bir, iki, üç... İyi de sevgili Timaios, dün konuk olup bugün ev sahibi olanların dördüncüsü nerede peki?”¹⁴⁹ Jung’a göre üçlük ve dörtlük arasında eril-dişil karşıtlığı da kurulabilir. Kadını simgeleyen dört¹⁵⁰, bütünsellik simgesiye erkeği simgeleyen üç henüz tamamlanmamış olmak anlamına gelir. Dörtlüğü bir kare gibi düşünüp bu kareyi bir köşegen yardımıyla ikiye böldüğümüzde, karşıt yönleri gösteren iki üçgen elde ederiz. Burada Jung, metaforik olarak, bir bütünselliğin iki eşit parçaya bölünmesiyle ortaya zıt yönde iki üçlüğün çıktığını söyler.¹⁵¹ Jung, simyada üçlüğün hep başka bir üçlük gerektirdiğine vurgu yapar. Bu durum yukarının aşağıyı, aydınlığın karanlığı, iyiliğin kötülüğü vs. gerektirdiği biçiminde de anlaşılabilir. Psikanalizin kavramsal dünyasında da bilinçdışı bütünlüğün böyle ortaya çıkması, yani bilinçdışı alanının terk edilip bilincin alanına girilmesi, dörtlüden birinin geride kalmasıdır. Nitekim o öge, bilinçdışının boşluk korkusu (*horror vacui*) tarafından alıkonulmuştur.¹⁵² Jung’a göre Sokrates’in açılıştaki *Timaios*’a sorduğu dördüncü, karanlık annenin, yani bilinçdışının alanında kalmıştır ve

¹⁴⁷ Aktaran Schimmel, a. g. e., s. 117.

¹⁴⁸ C. G. Jung, *Dört Arketip*, çev. Z. A. Yılmaz, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 102. Jung’a göre üç ve dört karşıtlığı simyada “Meryem aksiyomu” olarak adlandırılır: “Bir, iki olur; iki, üç olur; üçüncü, Bir’den yoksun dördüncüdür”.

¹⁴⁹ Aktaran Jung, a. g. e., s. 103. Jung’a göre açıklama getirilmeyen bu ifadeyi Platon’un o anki “muzipliğine” yoranlar vardır. A. g. y.

¹⁵⁰ David Farrell Krell, “Female Parts in *Timaeus*”, s. 421n19. Krell aynı yerde Jacob Klein’in *Philebos*’ta kayıp dördüncü ile ilgili çözümlerini sunar.

¹⁵¹ C. G. Jung, *Dört Arketip*, s. 103.

¹⁵² A. g. e., s. 103.

bir kurban verilmediği sürece hiçbir şeyin kendi etki alanının dışına çıkmasına izin vermeyen bu açgözlü bilinçdışı tarafından alıkonulacaktır.¹⁵³

Proklos da dört sayısına -on sayısıyla ilişki kurarak- özel bir önem vermektedir. Ona göre öğelerin dörtlülüğü tümüyle mükemmel, yaşayan Varlık'tan türediği, bu nedenle her şeyin “dörtlü bir tarzda” (*tetradikôs*) varolduğu gayet açıktır. İkili (*dyad*) ve üçlü (*triad*) aracılığıyla Bir'den türeyiş dörtte sonuçlanır. Bu, Pythagorasçıların *tetraktys*'ini çağrıştırmaktadır. Evren kendi türünde tek ve eşsiz olduğu için (*monad*), sonrasında onda görünür ve elle tutulur bir şeyin olması gerektiğini keşfederiz. Daha sonra bu iki şey arasında kayda değer bir ayırım olduğunu keşfettiğimizde, onları bir araya getirecek üçüncü bir şeye ihtiyaç duyarız. Ardından üçüncü terimin iki formdan/ideadan oluştuğunu (*duooides*) fark ederiz. Böylece dörtlüye ulaşıyoruz (1 + 2 + 3 + 4). Proklos'a göre Pythagorasçıların sayıya dair ilahileri bu sebeple “Bir'in bozulmamış uçurumundan çıkan, kutsal dörtlüye ulaşmalıdır” şeklindedir ve sonuçta bu da her şeyin anası olan Onlu'yu (*Decad*) doğurur.¹⁵⁴ Daha önce bahsettiğimiz gibi “her şeyin anası” ifadesinin Platon'un *khōra*'sıyla ortak paylaşılan bir metafor olması dikkat çekicidir.

Heidegger dört sayısını merkeze alarak Almanca *bauen* fiilinin etimolojisi üzerinden *Dasein*'in dünyadaki mevcudiyeti üzerine düşünür. Eski yüksek Almancada “inşa etmek” anlamında kullanılan sözcük, aynı zamanda “oturmak” (*buan*) anlamına gelmektedir: Kalmak, bir yerde oturmak, ikamet etmek. Heidegger'e göre sözcüğün asıl anlamı olan oturmak, bugün artık yitirilmiştir. Buna karşılık *Nachbar* (komşu), *Nachgebur*, *Nachgebauer* (yakında oturan) gibi sözcüklerde bunun örtük izleri hâlâ

¹⁵³ A. g. e., s. 104. Jung'a göre bilinçdışının insanın ulaşabileceği bütünlüğe asla dâhil edilemeyecek öğesinin temsilcisi *anima*'dır (s. 109). Bunun Dünya ruhu (*anima mundi*) ile benzerliğine dikkat çekmeliyim.

¹⁵⁴ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus Vol 3 Book 3 Part 1: Proclus on The World Body*, çev. Dirk Baltzly, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 103-104.

görülebilmek. Bu anlam silindiği için, inşa etmek artık sadece araç olma anlamına indirgenmiş, oturmak ile inşa etmek arasındaki kökensel ilişki koparılmıştır. İnşa etmek hâlihazırda kendinde ikamet etmektir. İnşa ederken aynı zamanda orada çalışır, oturur, seyahat eder ve konaklarız. *Bauen* sözcüğü, kökensel anlamına baktığımızda oturmanın özünün nereye uzandığını da işaret eder: “bauen”, “bhu”, “buan”, “beo”, Almanca yardımcı fiil *bin* sözcüğünün deyişkeleridir. *Ich bin* (varım), *du bist* (varsın), *bis* (emir kipi) gibi yapılar şu anlama gelir: Oturuyorum, oturuyorsun... İnsan olmak, bir ölümlü olarak yeryüzünde oturmaktır. *Bauen* bu anlamlarının yanı sıra “bakmak ve yetiştirmek”, “toprağı ve bağı işlemek” demektir (Latince *colere*, *cultura*, İngilizcede *cultivate*). Bu anlamıyla misal bir gemi veya bina yapmaktaki gibi baştan sona üretmek değil, doğada kendi kendine yetişen bir şeyi gözetmek, onun büyüyüp gelişmesine eşlik etmek, onu korumak demektir.¹⁵⁵

Heidegger insanın Dünya-içinde ikametini dörtlü bir matris aracılığıyla ifade eder: Yeryüzü, Gökyüzü, Ölümlüler ve Tanrısal olanlar. Yeryüzünde olmak zorunlu olarak göğün altında olmaktır. Bu ikisi birlikte “Tanrısal olanın önünde bulunma” ve “insanların birbirlerine ait olması”nı (bir araya gelme-*synagoge*) beraberinde getirir. Bu dörtlü, kökensel Birlik’e aittir. Yeryüzü hizmet eden taşıyıcıdır. Toprağın bahşetmesidir.¹⁵⁶ Kayalıklar, sular, bitkiler ve hayvanların zeminidir. Gökyüzü Güneş, Ay, yıldızlar, hava ve mevsim deyişimleridir. Tanrısal olanlar ise Tanrı’nın habercileridir.¹⁵⁷ Ölümlüler insanlardır. Heidegger’e göre ölmek, ölümü ölüm olarak ölebilmek demek olduğundan, yalnızca insan ölebilir. Bu dördün sadeliğine *Dörtlü*

¹⁵⁵ Martin Heidegger, “İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek”, çev. E. Yıldız vd., *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, Ekim 2004, s. 46; Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. G. Fried ve R. Polt, Yale University Press, New Haven, 2000, s. 75.

¹⁵⁶ Derrida *Eski Ahit*’teki toprağın Tanrı tarafından ödünç olarak verildiği, üzerinde yaşayanın malı olmadığı vurgusuna dikkat çeker. Bu buyruğa kulak verilmesi gerektiğini söyler. Jacques Derrida, *Marx’ın Hayaletleri*, s. 255.

¹⁵⁷ Heidegger burada Yunanların pagan inanışlarından yola çıkmış gibi görünüyor. Prodikos’a göre Yunanlar kadim zamanlarda güneş, ay, akarsular gibi insana faydalı her şeyin birer tanrı olduğu konusunda uzlaşır (nomisthenai). Ekmek Demeter, şarap Dionysos, su Poseidon ve ateş Hephaisstos’tu. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 238.

denir. Ölümlüler ikamet ettiklerinde bu Dörtlü içindedir. Oturmanın asli niteliği korumaktır. Ölümlüler Dörtlü'yü kendi özünde korudukları haliyle otururlar. Bu nedenle ikamet ederek koruma dört katlıdır.¹⁵⁸ Werner Jaeger'in aktardığına göre Ksenophon insana iyilik veya bela getiren güçler olarak tanrılar fikrinin insanın ruhuna nakşedilmiş, onda doğuştan bulunan bir psikolojik yapı olduğunu söyler. Bu yapıdan yola çıkarak akıl sahibi, yaratıcı bir tanrısal gücün varolduğu sonucuna varılır.¹⁵⁹ *Memorabilia*'nın (*Sokrates'ten Anılar*) birinci kitabının dördüncü bölümünde (7. ve 16. pasajlar) "içine yerleştirmek, ekmek, dikmek" sözcüğü (*emphuein, implanting*), insanın tanrılardan gelen nitelikleri bağlamında birkaç kez kullanılmaktadır. Jaeger'e göre yine Demiurgos'u ve onun sahip olduğu öngörünün (*pronoia*) yaratıcı etkinliğini çağrıştıracasına "vermek" (*didonai*), "sunmak, önüne koymak" (*prostithenai*: burada *Timaios*'taki süt anne-*tithene*'yle benzerlik önemlidir), "bir araya getirmek, kurmak" (*synarmottein*) sözcükleri de ayrıca kullanılmıştır.¹⁶⁰

Heidegger ikamet etmenin inşa etmekle olan ilişkisini, bir tür aracılığı çağrıştıran "köprü" örneği üzerinden kurar. Köprü, üzerine inşa edildiği akarsuyun kendi güzergâhında akmasına izin vererek iki kıyıyı birbirine bağlayan bir araçtır. Akarsuyu ve toprağı birbirine komşu eder. Yeryüzünü akarsu etrafındaki yöre olarak bir araya getirir. Köprü kendine özgü bir tarzda dörtlüyü bir araya toplar. Onun bir sembolü haline gelir. Köprü sembol olmanın yanı sıra aynı zamanda bir Şey'dir (*Ding*). Batı düşüncesine göre şey, kendisine dışarıdan eklenmiş algılanabilir nitelikleri haiz, bilinmeyen bir x olarak tasarlanır. Ancak bu düşünme tarzı başlangıçta şeyin bir araya toparlayıcı özüne ait olan her şeyi sonradan eklenmiş gibi düşünür. Köprü kendine özgü nitelikte bir şeydir, zira *Dörtlü*'yü öyle bir tarzda bir araya toplar ki, ona bir inşa alanı

¹⁵⁸ Martin Heidegger, "İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek", s. 47-48.

¹⁵⁹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 237.

¹⁶⁰ A. g. e., s. 250n26.

açar.¹⁶¹ Heidegger'e göre bu nitelikteki şeyler daima bir mekâna izin verir. Almanca *Raum, Rum* "ikamet etmek ve konaklamak için temizlenmiş ve açılmış mekân" anlamına gelir. Mekân, Yunanca *peras*'ta olduğu gibi bir sınır dâhilinde kalandır. Sınır bir şeyin sonu, bittiği yer demek değildir. Bir şeyin özünün başladığı yerdir. Bu nedenle *khorismos* (ayırım, fark) kavramı sınırdır. Bir mekân yer verilmiş, sınır içerisine alınmış olandır. Mekâna her defasında yeniden izin verilir ve dörtlü birleştirilir. Köprü tarzında varolan bir şey aracılığıyla, yani yer aracılığıyla bir araya toplanır. Mekânlar bu yüzden özlerini mekândan değil, yerlerinden alırlar.¹⁶²

Derrida'nın dört sayısı eksenindeki düşünce alıştırmaları, Hegelci diyalektiğin üçlü yapısını kırmak adına kullanışlı bir araç vazifesi görmektedir. Derrida için yapısöküm, diyalektiğin yapısını parçalayan dördüncü uğraktır: Tez, olumsuzlama (antitez), olumsuzlamanın olumsuzlanması (sentez) ve dördüncü olarak yapısöküm.¹⁶³ Derrida'nın anahtar kavramlarından biri olan saçılma (*dissemination*), diyalektiğin sonsuz anlam üretimine, hedefine ulaşmasına karşıt olarak sözü uzatma, asla hedefe varmama niteliklerini öne çıkararak diyalektik karşıtlığını imler.¹⁶⁴ *Dissemination* kitabından bir pasajda dördün her tür üçlü mimariye yaslanan düşünceyi nasıl bozduğunu ifade eder:

"Saçılma, onto-teolojinin üç'ünü belli bir yeniden yayma açısı üzerinde yerinden eder. Bir *versus* krizi: Bu işaretler artık ikili karşıtlığın iki'sine göre özetlenip "karara bağlanmadıkları" gibi, aşılarak spekülâtif diyalektiğin üçü haline de getirilemezler (örneğin "differance", "gramme", "iz", "delik/gedik" [*entane*], "sınırbozum", "pharmakon", "ek", "izdivaç", "işaret-kenar" ve daha birçokları; bu işaretlerin hareketi kendini her türlü yazıya taşıdığı ve bu yüzden de herhangi sonlu bir sınıflandırma içinde, aslında [sonlu olsun veya olmasın-ç.n.] herhangi bir sınıflandırma içinde kuşatılamayacağı için, üçlü ufku yıkarlar). Metinsel olarak yıkarlar: Bunlar (çokanlamlılığın değil)

¹⁶¹ Martin Heidegger, "İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek", s. 50-51.

¹⁶² A. g. e., s. 51.

¹⁶³ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. T. Birkan, Ayraç Yay., Ankara, 2008, s. 394.

¹⁶⁴ A. g. e., s. 392.

saçılmanın işaretleridir, çünkü kavram tarafından ya da bir gösterilen taşıyıcısı tarafından hiçbir *noktada* raptedilemezler. Ona şu ya da bu ölçüde bir dördüncü terim “ekler”ler.”¹⁶⁵

Derrida'nın dört vurgusundan devam ettiğimizde yeniden *Timaios*'a ulaşabiliriz. Derrida, Kant'ın ebedi barış ile kozmopolit yurttaşlık tasarısını temel alan “Konuksever(-er/-mez)lik” (*hostipitalité*) metninde kalkış noktası olarak kullandığı “konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz” savı hakkında fikirlerini serdederken, bu tümcenin birkaç anlamı (*acceptation*) olduğunu söyler. Metnin iki farklı yerinde “en az üç ve kuşkusuz dörtten fazla anlam”ı olduğuna özellikle vurgu yapar.¹⁶⁶ Burada “anlam” olarak Türkçeye çevrilen, Latince *accipere* ya da *acceptio*'dan gelen ve Fransızcada “bir sözcüğe verilen anlam” demek olan (yine Fransızcada “kabullenme” anlamına gelen *acceptation* ile sıkça karıştırıldığını söylediği) *acceptation* fiilinin de konukseverlik söylemine ait olduğunu belirten Derrida, Latince *acceptio*'un tıpkı kabullenme fiilinde olduğu gibi kabul etme edimi, ağırlama, kabul etme biçimi olduğunu söyler. Derrida'ya göre konukseverlik üzerine düşünmenin, “kabul etmek” sözcüğünün anlamları üzerine düşünmek olduğu açıktır. Yine Derrida'ya göre “kabul etmek” sözcüğü *Timaios* diyaloguna eklenmiş olan *khōra*, yani yer kavramının “kabul eden” (*endekhomai*, *endekhomenon*), “kabul etme yeri” (*dekhomenon*; Derrida'ya göre bu sözcük “kabullenilebilir, izin verilmiş, olanaklı” anlamlarına da gelebilir) anlamına

¹⁶⁵ Derrida'dan aktaran Megill, s. 392-93. Derrida'nın metinlerinde dört sayısıyla ilgili göndermelerin ayrıntıları için, a. g. e., s. 392-95.

¹⁶⁶ Jacques Derrida, “Konuksever(-er/-mez)lik” *Pera Peras Poros* içinde, haz. F. Keskin-Ö. Sözer, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2012, s. 14, s. 16. Burada konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz” tümcesinin en az üç anlamının olduğu fikri, Gorgias'ın bilinemezciğinin üçlü yapısına uygun düşebilir: Konukseverlik diye bir şey yoktur, olsa bile bilemeyiz, bunun bilgisine sahip olsak bile ötekine karşı konuksever olmak olanaksızdır. Buna rağmen bu durum konukseverliğe, Derridacı yapısöküm stratejisi uyarınca üstü çizili olarak (*sous rature*), *sanki* mevcutmuşçasına davranmaya engel değildir. Bu da dörtten fazla anlam olmasına yol açan eklentinin yol açtığı semantik koşuldur: “Ama bu çarpı işareti yine de ‘sadece negatif bir im’ değildir... [A]ltında aşkın bir imlenenin mevcudiyeti, okunabilir kalarak silinir. Bizzat im idesi, okunabilir kalarak, kendini göstererek, kendini yok eder.” Derrida, *Gramatoloji*, s. 38.

gelmesi tarzında bir *postscriptum*, dışsal ama yine de ihmal edilemez bir tür eklenti gibidir.¹⁶⁷

Hegel'e göre sayılar, Pythagoras'ın akılsal ilişkiler ile filosofemleri (*philosophemata*) onlarla temsil ettiği andan itibaren düşünce tarihinde oldukça itibarlı olmuşlardır. Tarihin daha yakın dönemlerinde fikirleri düzenlemek ve ifade edebilmek için sayısal ilişkiler, matematiksel formlar (örneğin üslü ifadeler) felsefede kullanılmıştır. Pedagojik bakımdan ise sayı, içsel sezginin en uygun nesnesi olarak kabul edilmiş, üstelik hesaplayıcı sayısal ilişkilerin işlemleri, kendisinin karakteristik ilişkilerinin yanı sıra Öz'ün de temel ilişkilerini görselleştiren tinin etkinliği olarak görülmüştür.¹⁶⁸ Kavramın filozofu olarak tanınan Hegel için sayının böyle yüksek bir değeri hak edip etmediği tartışma konusudur. Bekleneceği gibi bunu da onun kavramından yola çıkarak öğrenmek ister. Karatani'ye göre Hegel açısından Pythagoras'ın sayıyı asıl gerçeklik olarak öne sürmesi, idealar kuramına giden ilk adım olmanın yanı sıra sayının, duyuusal varlıklarla düşünce arasındaki orta noktada durmasıdır.¹⁶⁹ Sayı bir başlangıçtır, bununla birlikte en kötü başlangıç tarzıdır. Bu nedenle Pythagoras saf düşünce aşamasına erişememiştir, bu üst aşamaya tarihte ilk defa Platoncu idealarla ulaşılabilir. Ancak burada da gidiş yönü tersine dönmüştür; zira Platon da sayıyı gerçekliğe ulaşmada bir öncül olarak almak suretiyle idealar kuramını öne sürebilmiştir.¹⁷⁰ Bu bağımlılık ve felsefi olanın matematiksel olandan bağımsızlığını tesis edememiş olmak, bugün dahi Platonculuğun sorunlu kısmını

¹⁶⁷ Derrida, "Konuksev(-er/-mez)lik" *Pera Peras Poros*, s. 15. Derrida düşüncesinde özellikle canlı söze eklenen yazı bağlamında "ekleni" (*supplement*) kavramı önemlidir. Ona göre her metafizik kategori, her kökensel x (öz, varlık, özdeşlik vs.), x'ten-başka-olanın eklenmesine ihtiyaç duyar. Dahası x ve x'ten-başka-olanlar arasındaki ilişkilerin sonsuz zincirinin dışında kalmayan şey, x'in kendinde yeterli olduğu yanılmasına, "x'in kendisi" fikrine yol açar. Niall Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, 2004, s. 140.

• Felsefi tasım, felsefi önerme, aksiyom, teorem (en.oxforddictionaries.com/definition/philosopheme).

¹⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 s. 177-78.

¹⁶⁹ Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, s. 106.

¹⁷⁰ A. g. e., s. 106.

oluşturmaktadır. Dahası günümüzde “Platonculuk” ifadesi ideaları konu alan felsefi-metafizik boyutundan neredeyse tümüyle koparılmış, bu metafizik kavrayıştan geriye yalnızca sayılar ve kümeler gibi soyut matematiksel nesnelere tıpkı gezegenler veya elektronlar gibi insan zihninden bağımsız biçimde nesnel varoluşa sahip olduklarını, matematiksel doğrulukların “icat edilmeyip”, bilakis “keşfedildiklerini” ifade edecek biçimde anlaşılır hâle gelmiştir.¹⁷¹

Hegel filozofemleri (*philosophemata*) matematiksele göre (*mathemata*) daha üstün görür. Peki, bunun temel gerekçesi nedir? Hegel felsefesinin en iyi açıklamasının, *Tinin Fenomenolojisi*'nin (1807) Önsöz'ü olduğunu söyleyen Jean Hyppolite'e göre felsefenin asıl nesnesi edimsel gerçekliktir (*Wirklichkeit*). Öz ve görünüşün somut birliğini tasarımıyan Mantık kategorisidir. Yalnızca kendini temsil eden, kendi zorunluluğunu apayrı bir kavranabilirlik dâhilinde değil (örneğin aritmetiğin geometride kavranması, yani Descartes'ın icat ettiği analitik geometri aracılığıyla geometriyi aritmetikleştirilmesinde olduğu gibi değil¹⁷²), kendi hareket ve gelişiminde sınayan yeniden-temsildir, tasarımıdır. Ona göre kendisini anlayan ve insan dili olarak ifade eden bu edimsel gerçeklik, mutlak bilginin varlığına içkin olan kavram (*Begriff*) ya da anlamdır. Hyppolite'e göre Hegel'in nihai projesi dolaysızlığın dolayımıyla, edimsel gerçekliğin kavramla tam bileşimi, uzun ömürlü bir apaçıklığa, edimsel gerçekliğin asıl hareketi olan bir tanıtlamaya ulaştırıyan tam bileşimdir. Nitekim Hegel'in ifadesiyle dolayım, “kendisiyle-aynılığın (*Gleichheit mit sich selbst, self-similarity*) hareketinden başka bir şey değildir”.¹⁷³ Proklos'la aynı fikrî doğrultudaki Hegel'e göre

¹⁷¹ <https://plato.stanford.edu/entries/platonism-mathematics/> (Erişim tarihi: 05.01.2019)

¹⁷² “Descartes'ın noktaları sayıların koordinatları olarak tanımlamasıyla birlikte geometrideki nokta ve doğru parçası bir sayı meselesi haline geldi”. Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, s. 90.

¹⁷³ Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*, çev. İ. Yılmaz-C. Gürbüz, Bilgesu Yay., Ankara, 2013, s. 10. Felsefe anlayışları çok farklı olsa da, Hegel ve Wittgenstein'in matematiğe ilişkin düşüncelerinin benzerliği, matematiği genel olarak aynılık ve totoloji ekseninde görmeleri önemlidir: “6.22. Mantığın önermelerinde totolojilerle gösterilen dünyanın mantığını, matematik, eşitliklerle gösterir” (çeviri değiştirildi). Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 153. Hegel de matematiksel sembolizm son sınıra götürüldüğünde, önceden belirlenmiş

felsefe dışsal tanıtlamalarla uğraşmaz. Hareketsiz birimlerin (*inert unities*) bir aracısı vazifesi gören, dolayımın onlarda dışarıdan birleştirilmek ve ayrıştırılmak zorunda kaldığı dışsal tanıtlamalar matematiğe aittir. Felsefe bunlar yerine şu tarz tanıtlamalarla meşgul olur: Dolaysızlığın kendisini öz-dolayım olarak, hem kendiliğinden bir gelişme hem de benliğe bir dönüş olan öz-düşünüm (*reflection*) sayesinde asıl dolaysızlık olduğunu kanıtlayan bir dolayım olarak gösterdiği tanıtlamalarla. Felsefenin temel öğesi ya da asıl içeriği edimsel gerçektikten yoksun Soyut değildir. Daha ziyade kendisini ortaya koyan, kendinde yaşayan gerçektir. Kendi kavramında varolan varoluştur (*Dasein*).¹⁷⁴

Hegel *Timaios*'un mitik bir anlatıma sahip olmasını eleştirir. Ona göre mitoloji kendi başına çalışılabilir, fakat düşünen Tin (felsefe) ondaki tözsel içeriği, düşünceyi, filosofemi, onda dolaylı olarak içerileni tıpkı doğada aklın (*Vernunft*) aranmasında olduğu gibi araştırmalıdır. Diğer araştırma yöntemleri bu yöntemeye karşıdır. Felsefenin yöntemini tarihsellik-dışı bir tavır olarak kınayarak, ele alınan bir esere yalnızca tarihsel olarak yaklaşılması gerektiğini iddia ederler. Elbette bilinçli düşünme göz önüne alınırsa, antik düşünürlerin mitlerden önce filosofemlere sahip olmadıkları söylenebilir. Fakat bu olgudan yola çıkarak mitlerde böyle bir felsefi içeriğin olmadığı yönündeki bir itiraz saçmadır. Hegel'e göre tıpkı mitolojiler gibi halkların dinleri ve kúltleri de öyle yalın bir biçimde ortaya çıkabilir ki, düşünceler, genel belirlenimler, Hakikat; yani aklın içgüdüşü onların temelinde yer almasına rağmen, tıpkı gerçektir sanat eserleri gibi ilk bakışta yalın, saçma, hatta gülünç gelebilirler. Bu, şununla doğrudan bağlantılıdır: Duyusal gözlemede mitolojik olan gözden kaçırılır, çoğunlukla dışsal

kurallar yoluyla içeriğin manipüle edildiğini, sembolle hiçbir nesnenin eş-güdümlenmediğini, bunun kendini totoloji olarak sergileyen, içeriğinin sabitliğini daima anlama yetisinin kurduğu bir manipülasyon olduğunu söyler. Varsayımlardan hareketle kurulan kombinasyonlar kendilerinden çıkmış oldukları şeylere hiçbir şey eklemeyiz. Aktaran Hyppolite, a. g. e., s. 67.

¹⁷⁴ Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*, s. 10-11. Varoluş (*Dasein*) teriminin burada Heideggerci anlamda kullanılmadığı belirtilmelidir.

kalıntı ilineksel olarak araya karışır, çünkü duyusal bilmede kavramla tasarımı bir uyumsuzluk arz eder. İmgelem toprağı İdea'yı gerçek bir tarzda ifade etmeyi başaramaz.¹⁷⁵

Hyppolite'e göre Hegel *logoi*'yi, yani diyalektik söylemi *mathemata*'nın karşısında konumlandırır. Kant'ta olduğu gibi Hegel cephesinde de matematik (kendini artırsın ya da azaltsın, içindekilerin tümüyle aynı kaldığı “uzay” olarak kabul edildiği müddetçe) duyulur dünyayla, nicelik kategorisiyle, önemsiz farklılıkların senteziyle meşgul olur. Matematiğin böyle kavramlaştırılması, Hegel'in matematiksel tanıtlamayı şeyin kendisine dışsal bir işlem olarak, sanki yabancı bir yansıtmamış (özdüşünüm-*reflection*) gibi görmesine neden olur. Bu yansıtmaya, şeye dışarıdan eklediği yapılar aracılığıyla bizi kendisinin (aslında çıplak sonuçta yer almayan) niteliklerini görmeye zorlar. Bu sonuç doğru/gerçek ve zorunlu olarak görünür, fakat kendi oluşumunu (*genesis*) içermez. Matematiksel tanıtlama süreci nesnesinden ayrı bir bilgi sürecidir. Nesnenin kendisinin hareketi değildir. Şeyin kendisinde içsel olan diyalektiğin matematiksel tanıtlamaya karşıt olmasının nedeni budur. Hegel *mathemata*'ya karşı *logoi*'nin değerini yükseltip, *mathemata*'yı *logoi*'nin uğraklarından biri haline getirir. Bu uğrak, Varlık'ın mantığındaki nicelik kategorisidir.¹⁷⁶ Bunun Platon'da diyalektiğin gidimli akıl yürütmeden (*dianoia*) üstün olduğunu söylemesiyle oldukça benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Hegel'e göre sayı niceliğin mutlak belirlenimi, ögesi ise farksızlaşmış ayrımdır.¹⁷⁷ Bu nedenle aritmetik analitik bir bilimdir; yani ele aldığı konuda karşımıza çıkan tüm bağıntı ve ayrımlar aritmetiğin kendisinde bulunmaz, ona tümüyle dışarıdan

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18*, Suhrkamp, 1986, s. 103 ve *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. I: Introduction and Oriental Philosophy*, çev. R. F. Brown ve J. M. Stewart, Clarendon Press, Oxford, 2009, s. 83-84.

¹⁷⁶ Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*, s. 69-70.

¹⁷⁷ Hegel, *Science of Logic*, s. 178.

getirilirler. Bunun anlamı şudur: Aritmetiğin, bilgisi ilk başta gizlenmiş içsel ilişkiler barındıran hiçbir nesnesi yoktur; zira bu ilişkilerin doğrudan tasarımı verilmemiştir; yalnızca bilişsel yetinin çabasıyla ortaya çıkarılır. Bu açıdan aritmetik, kavramı ve zihinsel kavramsallaştırma görevini içermemekle kalmaz, üstüne üstlük kavramın tam zıddıdır.¹⁷⁸

Duyulur dünyanın üstüne yükselen ve kendi özünü tanıyan Tin, saf tasarımı için, özünün ifadesi için bir öge arar. Kendisini bu öge olarak kavramadan, serimlenişinin saf tinsel ifadesini kazanmadan önce Sayı'yı seçebilir, hatta düşüncenin belirli bir uğrağında bir öge olarak bu içsel, soyut dışsallığı zaten seçecektir. Bu nedenle çok erken zamanlardan, denebilir ki Pythagorasçılardan itibaren, düşünce tarihinde filozofemlerin ifadesi için sayının kullanıldığını görebiliriz. Sayı, hâlâ duyular tarafından engellenen Evrensel'in kusurlu kavranışının son aşamasını oluşturur. Hegel'e göre antik düşünürler sayıların duyularla düşünce arasındaki orta konumda durduğunun açıkça farkındaydı. Hatta Aristoteles, Platon'un özgün fikrine gönderme yaparak *Metafizik*'te (987b15) Platon'un felsefesinde duyusalın ve düşüncenin dışında duran “şeylerin matematiksel belirlenimlerinin” bu iki dünyanın “arasında” durduklarını söylemişti. Oysa Pythagorasçılar sayıların şeylerin ta kendileri olduklarını öne sürüyor, matematiksel nesnelere hiç de aracı gözüyle bakmıyorlardı (*Metafizik*, 987b25). Hegel sayıların görünmez, ebedi ve hareketsiz olma nitelikleriyle duyulur olanlardan, çokluk ve benzer olma nitelikleriyle de mutlak anlamda kendileriyle özdeş ve her biri Tek olan idealardan ayrıldıklarını söyler.¹⁷⁹

Hegel bu orta konumu işgal etme meselesinden Platon'un ruh anlayışı bağlamında *Timaios* yorumunda da bahsetmeyi sürdürür. Ruh, daima-kendiyle-aynı-

¹⁷⁸ A. g. e., s. 178.

¹⁷⁹ A. g. e., s. 178.

kalan bölünmez varlıkla, bölünebilen ve cismani varlığın Tanrı tarafından birlik olarak oluşturulmasıyla ortaya çıkan üçüncü şeydir.¹⁸⁰ O halde ruhun iki belirlenimi vardır: Bir yanı bölünemez, kendisiyle özdeş kalan bir, diğer yanı ise bölünebilir, cisimsel ötekidir.¹⁸¹ Bu ikisinden orta noktada birleşen, üçüncü türden bir varlık oluşur. Platon ruhun bölünebilen kısmını ayrıca “kendinde öteki”, yani başka bir şeyin ötekisi olmayan şey olarak tanımlar.¹⁸² Hegel’e göre “kendisiyle aynı” ve “öteki”, şimdiye dek sahip olduğumuz en soyut antitezlerdir. Zamanın içine yerleştirildiğinde, ebedi dünya bu ikisinin birleşimi olarak ikili bir mevcudiyete kavuşur: Kendisiyle aynı kalan ile başkalığın/ötekinin, diğer bir deyişle doğru yoldan sapanın bir birleşimi.¹⁸³

Bu ötekilik/değişebilirlik ilkesi, “ikinci” varlık düzleminde yer alan evrensel bir ilkedir.¹⁸⁴ Her şeyin içerisinde varlığını sürdürmesini destekleyen, her şeyin serbestçe varolmasını sağlayan, besleyici süt annedir (*trophos*). Kendine ait biçimi olmayan ama her biçimi almaya uygun durumdaki bu üçüncü cinsi Hegel “madde”, “edilgen madde” olarak adlandırır ve *görelî olarak* tözsel bir karakteri olduğunu belirtir (italik benim). Değişim dünyasında madde, evrensel bakımdan tözsel olandır. “Form” ise maddeden ayrı olarak ele alınır ve Platon’a göre “besleyici süt anne aracılığıyla” mevcudiyete kavuşur. Madde olarak *khōra*’nın içindeki formlar uzamsal-geometrik figürlerdir ve Platon bize bu çeşitli türdeki figürleri sırayla izah eder. Üçgen en temel olan, kurucu olandır (*foundation*). Platon artık Pythagorasçı tarzda bu üçgenlerin kökensel sayısal

¹⁸⁰ Hegel, *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. II: Greek Philosophy*, s. 212.

¹⁸¹ Bu ifade Aristoteles’in *Metafizik*’te (1081a14) Platon’a atfettiği şu sözlere benzer: “Sayı, Bir’den ve belirsiz ikiden meydana gelir” [Number is (formed) from the one (unit, monad) and the undetermined (indefinite, unbounded) dyad (*duality*)]. Ivor Bulmer-Thomas, “Plato’s Theory of Number”, *Classical Quarterly*, No. 33, 1983, s. 375. Sayı, barındırdığı bu belirsiz ikiden dolayı idealardan ayrılır. Son kertede Platon felsefesinin Pythagorasçılıktan ayrıldığı nokta burasıdır diyebiliriz.

¹⁸² Hegel, *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. II: Greek Philosophy*, s. 213.

¹⁸³ A. g. e., s. 214-15.

¹⁸⁴ *Nota bene*: *Timaios*’ta bundan bahsedilen kısım 48e-49a’dır. Hegel’in bu şerhine düşülen bir notta (115. dipnot) Hegel’in kopya-dünyaya karşıt olarak konumlanan “ikinci” dünyadan bahsederken kategorik bir yanlış yaptığını, Platon’un aslında böyle demediğini, *khōra*’yı kastederek bu kopya-dünyanın bileşkesi olan “üçüncü” bir *eidōs*’tan bahsettiği belirtilir: Diğer bir deyişle alıcı, besleyici süt anne (*receptacle, wet-nurse*), a. g. e., s. 215.

ilişkilere göre bir araya gelip duyuşal öğeleri oluşturduğunu söyler. Üçgenler ve aralarındaki sayısal ilişkiler temel olandır.¹⁸⁵ Elbette Hegel'in bu ayrıntılı yorumlarında Platon'da adı konulmuş bir madde (*hyle*) kuramının olmadığı olgusunu göz ardı ettiği not edilmelidir.

Eduard Zeller, Hegel'in madde olarak *khōra*'yı yerleştirdiğı bu aracı konumu Evren Ruhu'na uygun görür. Demiurgos'un ilk işi bir Evren Ruhu'nun yaratılmasıdır. Evren Ruhu'nun kendisi görünmezdir, düşünmeye ve ölümsüz ideaların uyumuna katılır (*Timaios*, 36a-37e). İdealarla maddi dünya arasında bir orta konumda yer alır, ikisini birbirine bağlayarak kendi hareketiyle evreni hareket ettirir. Organik dünyanın, sayı ve ölçü ilişkilerinin, tüm düzenliliğın kaynağı odur.¹⁸⁶ Tüm bu tartışma boyunca değişmeyen tema "aracı/orta konum" olmasına rağmen, bu konuma yerleştirilenler değişkenlik göstermiştir: madde, Evren ruhu, geometrik-matematiksel figürler evreni, *khōra*. Philip Merlan'a göre varlığın idealar (teolojik olanlar), matematikseller ve fizikseller olmak üzere üç varlık düzlemine (*ousiai*) ayrılması, Aristoteles tarafından "Platoncu" olarak tanımlanır. Yeni-Platoncu Posidonius *Timaios* yorumunda birebir aynı bölümlenmeyi yapar, hatta kendisine özgü bir denklik kurar. Bir yanda *Timaios*'tan yola çıkarak idealar-Evren ruhu-duyulurlar üçlemesini, diğer yanda Aristoteles'in idealar-matematikseller-fiziksel nesnelere üçlemesini yerleştirir ve bunların orta terimlerini eşleyerek Evren ruhu=matematikseller eşitliğini kurar.¹⁸⁷ Buradan hareketle tüm tartışmanın, matematiğın ve matematiksel bilginin insanlığın genel bilgi dünyası içindeki kendine özgü konumunda düğümlendiğı söylenebilir.

¹⁸⁵ A. g. e., s. 215.

¹⁸⁶ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 220.

¹⁸⁷ Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975, s. 221.

3. PLATON VE MATEMATİK

Adaletin kılıcı Sokrates'in kafasının üzerinde, tek bir saç teline bağlı olarak sallanıyor, bir can pamuk ipliğine bağlı; halk vakarlı ve dikkatli, ufuk karanlık ve bulutlu; sonra devletin yorumuyla kendi hayatını birbirine uydurma problemini çözmeye dalıp giden kocamış bir geometri ustası olarak Sokrates çıkıyor ortaya; elindeki problem en az bir çemberi kare yapmak kadar zor, çünkü Sokrates ve devlet kendilerini kesinlikle uyumsuz sayılar olarak gösteriyorlar.

Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*

Sokrates *khōra* değildir, fakat eğer *khōra* bir kimse veya bir şey olsaydı ona çok benzerdi.

Jacques Derrida, *Khōra*

Sokrates: Sen sofist ve devlet adamı ile filozofu sanki aynı değerdelermiş gibi görüyorsun. Halbuki aralarında hiçbir geometrik oranın ifade edemeyeceği bir mesafe var.

Platon, *Devlet Adamı*, 257b

Dönemin *polymath*'ları olan ve Antik Yunan toplumları tarafından çoğu zaman oldukça makbul karşılanmış, yöntemleri ve etkinlik bölgeleri farklılık göstermiş olsa da, “sofistler” ortak adı altında tanınan entelektüel toplulukla Platon'un giriştiği düşünsel mücadele iyi bilinir. Binlerce yıllık mesafenin önümüze çıkardığı tüm engellere rağmen elimizdeki parçalı ve sınırlı bilgilerle biraz daha yakından bakmayı başardığımızda bu bir biçimde kanıksanmış, keskinleştirilmiş ayrılık oldukça belirsizleşecektir: Örneğin Slavoj Zizek, Platon'un sofistlerden gidimli kanıtlama mantığını aldığını, fakat sofistlerin görececiliğinin aksine bunu kendisinin Hakikat'e bağlılığını doğrulamak için kullandığını öne sürer.¹⁸⁸ Alain Badiou de sofistlerin yılmaz savunucusu oldukları “görüşlerin eşdeğerliği” fikrinin Platon'la birlikte ortadan kalktığını, Platon'un hakikatin birliği ile evrenselliğini görüşlerin çokluğunun tam karşısında konumlandığını ifade eder. Birbirinden bağımsız gibi görünen kanaatler çoğulluğu felsefenin müdahalesiyle sistemli bütünler halinde bir araya getirilerek hakikat düzlemine taşınır ve gerek düşünsel gerekse toplumsal (politik-etik) zeminde ortak bir

¹⁸⁸ Slavoj Zizek, *Tarrying with The Negative*, Duke University Press, Durham, 2003, s. 4.

etki yaratmak uğruna yoğunlaştırılır.¹⁸⁹ Bu bölümde, sofist Antiphon'un geometride "tüketme yöntemi" olarak adlandırılan, özelde dairenin alanını ölçme niyetiyle kullandığı yöntemi Platon'un geliştirip felsefi sorgulama alanına taşıdığını, böylelikle geometriyi *Timaios*'ta nihai biçimini almış doğa felsefesini oluştururken nasıl model olarak kullandığını göstermeye çalışacağız. Bunun öncesinde, Harold Cherniss'in aktardığı şu tarihsel anekdotun bile matematiğin Platon açısından önemini tek başına kanıtladığı söylenebilir: Aristoteles'in öğrencisi Aristoklenos'un *Harmoni* (Harmonics) kitabının ikinci cildinde anlattığına göre, günün birinde Platon'un "iyi" (*agathon*) üzerine dersini dinlemeye gelenler, her biri kendi kişisel ilgisi/çıkarı uyarınca insan için iyi olduğunu düşündükleri zenginlik, sağlık, güç, mutluluk vs. üzerine bir şeyler duymayı beklerken Platon'un matematik, sayılar, geometri, astronomi ve sonunda iyiliğin birliğine yönelik açıklamalarıyla karşılaştıklarında hayal kırıklığına uğrayıp öfkeyle yakınmışlar. Aristoteles'e göre bu derin hayal kırıklığının asıl nedeni, sırf "iyi" kavramına aldanıp gelenler değil, baştan dersin neyi içereceğine dair kısa bir açıklama yapmayan Platon'dur. Aristoteles'e göre Platon öyle yapmış olsaydı, geriye yalnızca dersle gerçekten ilgilenenler kalacaktı.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Alain Badiou, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. M. Erşen, Monokl Yay., İstanbul, 2011, s. 41.

¹⁹⁰ Aktaran Harold Cherniss, *The Riddle of The Early Academy*, s. 1.

3.A. Antik Yunan Matematiği ve Tüketme Yöntemi

Tüketme yöntemi (*the method of exhaustion*) ilk kez MÖ V. yüzyılda, sofist Antiphon¹⁹¹ (MÖ 480-411) tarafından çemberin alanını yaklaşık olarak hesaplamak için kullanılmış yöntemdir. Bu yöntemle çemberin içine sırayla kare, sekizgen ve on altıgen; yani her seferinde sürekli kenar sayılarını iki kat artırarak, giderek çemberin iç alanını tüketerek, mevcut alanına her defasında biraz daha yaklaşan bir değer bulmaya çalışılır. Burada temel varsayım, kenar sayılarını artırarak sonunda alanı çemberin alanına “eşit” (*ison*) bir çokgene ulaşılabileceğidir. Bu ise daha sonrasında Avrupa’da on dokuzuncu yüzyıla dek sürecek, “dairenin kareleştirilmesi” (*squaring the circle, terbiü daire*) olarak bilinen saplantının Antik Yunan’daki kaynağını oluşturacaktır.¹⁹² Kronolojik anlamda daha geriye bakıldığında dairenin kareleştirilmesi probleminden ilk kez Antik Mısır’da matematiğin durumuyla ilgili çok değerli bilgilere ulaştığımız Rhind papirüsünde, “verilmiş bir çembere eşdeğer bir kare çizmek” ifadesiyle bahsedildiğini görürüz.¹⁹³ Problemin yanı sıra çözüm yönteminin de Mısır’dan alınıp alınmadığı, eldeki kaynaklar papirüs makyasında olduğundan tartışmaya açıktır. Buna karşın Yunanların geometriyi Mısırlı bilgelerin pragmatik niyetlerinin ötesine taşıdıkları, onu kendi başına incelemeye değer bulup teknik yönden geliştirdikleri fikri, bugün felsefe ve bilim tarihçileri tarafından genel anlamda kabul gören bir olgudur. Dahası geometri Yunanlarda amacını kendi içinde taşıyarak yalnızca kendisi uğruna incelenmiş bir bilim dalı olmanın ötesinde, kozmolojik ve ontolojik yapıları inşa ederken kurucu temel işlevi de

¹⁹¹ Aslında biri hatip (*orator*) ve Rhamnus’lu (*Antiphon of Rhamnus*), diğeri sofist (*Antiphon the Sophist*) olmak üzere, bilinen iki Antiphon var, fakat bunların aynı kişi mi, yoksa farklı kişiler mi oldukları konusunda tahminlerin ötesinde kesin bir bilgi mevcut değildir. Robin Waterfield, *The First Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 258. Ayrıca Antiphon’un öğrettikleri karşılığında ücret alması nedeniyle sofist olarak nitelenip nitelenmediği de tartışmalıdır; zira sofistliğin özgün anlamı ilk başta hiç de olumsuz değildi: MÖ VI. yüzyıldan MÖ V. yüzyıla dek bu nitelik ayırım yapılmaksızın hukukta, tıpta, müzikte vs. entelektüel veya teknik ustalık gösteren kişilere de atfediliyor, hatta Antik Yunan’ın yedi bilgisi *Sophistai* olarak adlandırılıyordu. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. A. Cevizci, Sentez Yay., Bursa, 2007, s. 12.

¹⁹² Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 219-220. Bu yöntem için “tüketme” terimini ilk kez 1647’de Gregoire de Saint-Vincent’in kullandığı belirtiliyor. https://en.wikipedia.org/wiki/Method_of_exhaustion. Yöntemden bahsederken kullanılan gündelik Yunanca karşılık “harcamak, masraf yapmak, tüketmek” anlamındaki *dapanao*’dur (δαπανω). Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 139.

¹⁹³ Marcel Boll, *Matematik Tarihi*, çev. B. Gözkan, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 78.

görmüştür. *Timaios*'ta en yetkin biçimde sergilenen Platoncu ontolojiyi ele aldığımızda, evrenin ve tüm varlığın esas olarak ikizkenar ve eşkenar üçgenlerden mürekkep, çokyüzlü geometrik şekillerle uyumlu olduğu kabul edilir. Platonculuk'la özdeşleşen idealar/formlar öğretisi, esasen bu kavramı, yani *eidōs*'u ilk kez kullananlar Pythagorasçılar olduğundan, bilhassa geç dönem Platon'un Pythagorasçılık'tan oldukça etkilendiği söylenebilir. Örneğin, her ne kadar Antik Mısır ile Yunanların ilişkisinden ve Mısırlıların yanında Yunanların en bilge olanının bile ruhen çocuk kaldığından bahsedilen (Mısır'ı) övücü pasajlar olsa da (22c), evrenin bir küreye en yakın şekil olarak kabul edilen onikiyüzlü (*dodecahedron*) yapıda olduğu (55c), gezegenlere atfedilen düzenli dairesel mükemmel hareketin aynı zamanda onların tanrısallığına da işaret ettiği gibi (40b, 47c), esas olarak matematikte temellerini bulan kozmolojik-astronomik yargıların bolca yer aldığı *Timaios* diyalogunun etkilendiği başlıca düşünsel kaynağın Pythagorasçılık olduğunu belirtmeliyiz.¹⁹⁴ Ayrıca Sokrates *Phaidon*'da (110b) Simmias ve Kebes'e "yukarıdan bakan birine ilk başta yeryüzünün farklı renklerde bölümlere ayrılmış on iki parçalı deri bir top gibi görüldüğü" bir öykü anlatır.¹⁹⁵ Burnet onikiyüzlünün kürenin bozulmuş hâli olduğuna dair gerek *Timaios* gerekse *Phaidon*'daki ifadelerden yola çıkarak, bu durumun Pythagorasçıların daha sonra Eudoksus (MÖ 390-337) tarafından yetkin biçimde geliştirilecek "tüketme yöntemi"nin en azından temel bilgilerine sahip olduklarına işaret ettiği yorumunu yapar.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Daha önce belirtildiği gibi, *Timaios*'ta Empedoklesçi dört öğenin her biriyle eşleştirilen, literatürde "Platoncu cisimler" (*Platonic solids*) olarak adlandırılan temel geometrik yapılar dörtyüzlü (*tetrahedron*-ateş), küp (*cube*-toprak), sekizyüzlü (*octahedron*-hava) ve yirmiyüzlü (*icosahedron*-su)'dür. Onikiyüzlü (*dodecahedron*), Antik Yunanlar için mükemmel şekil olan küreye benzer en yakın şekil olduğundan, kozmosun da yapısını simgeleyen Platonik cisimdir (55c). "Gezegenlerin hareketi ve kürelerin uyumu hakkındaki teori de eski Pythagorasçılığın hanesine kaydedilmelidir". Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 66. Platon'un yanılgılı bir biçimde, gökcisimlerinin dairesel-mükemmel-ebedi-tanrısal hareketlerine ilişkin kuramsal astronomi anlayışıyla ilgili olarak, Marcel Boll, *Matematik Tarihi*, s. 77. Parmenides için de evren her yönden aynı, "iyice yuvarlak bir küre yığına benzer". Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. S. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, s. 77.

¹⁹⁵ Aktaran John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, Londra, 1908, s. 342.

¹⁹⁶ A. g. e., s. 342.

Antiphon'dan sonra çağdaşı Heraklealı Bryson (MÖ y. 450?-390?), çemberin içine çizilen (*engraphein*) çokgenlerin yanı sıra dışını da kenarları teğet noktalarından çevreleyecek/sınırlayacak (*perigraphhein*) biçimde çokgenler koyarak Antiphon'un yöntemini geliştirdiği ve oldukça kritik şöyle bir varsayımda bulunduğu söylenir: "Dairenin içindeki çokgenden daha büyük ama dışındaki çokgenden daha küçük, dairenin alanına eşit olan, doğrusal (*rectilinear*) bir şekil vardır".¹⁹⁷ Wasserstein'a göre, Aristoteles *Sofistik Çürütmeler* (171b-172a) ile *İkinci Çözümlemeler*'de (75b) Bryson'un dairenin kareleştirilmesi önerisini "sofistçe" bularak sert biçimde eleştirmiştir.¹⁹⁸

"Bulduğu tanıtlanabilen bir yüklenen yüklendiğinin kendi olması bakımından bulunuyorsa, açık ki her şey ancak kendi ilkelerinden tanıtlanabilir; buna göre doğru, tanıtlanamaz ve doğrudan öncüllerden yapılan bir tanıtlama bile bilgi sağlayamaz. Böyle tanıtlamalar Bryson'un çemberi dörtgenleştirme uslamaması gibi olur. Nitekim böyle uslamalar tanıtlamalarını başka bir nesnede de bulunabilen ortak bir özelliğe (*a common middle term-b.n.*) göre yaparlar, onun için bu uslamalar eşcinsten olmayan nesnelere de uygulanır. Demek ki nesnenin kendi olması bakımından nesnede bulunanı değil de ilineksel olarak bulunanın bilgisini sağlarlar, yoksa tanıtlamaları başka bir cinsde uygulanamazdı".¹⁹⁹

Aristotelesçi anlayışta bir şeyin özü ancak kendisinden yola çıkarak bilinebilir, başka bir nesneye ait olan özellik yardımıyla incelediğimiz nesne hakkında doğru bilgi edinemeyiz; böyle bir ilişki olması durumunda onun ancak geçici-arızı niteliklerini

¹⁹⁷ Philoponus'tan aktaran, A. Wasserstein, "Some Early Greek Attempts to Square the Circle", s. 98. Diogenes Laertios, Bryson'un adını hiçbir şey yazmamış filozoflar arasında sayar. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 19.

¹⁹⁸ A. Wasserstein, "Some Early Greek Attempts to Square the Circle", s. 95.

¹⁹⁹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. A. Houshiary, YKY, İstanbul, 2015, s. 20-21. Spinoza da Tschirnhaus'a bir mektubunda (60. Mektup) birebir aynı itirazı kullanır: "Örneğin, bir çemberin özelliklerini soruşturmak için çembere ilişkin şu fikirden, yani bir çemberin sonsuz sayıda dörtgenden oluştuğu fikrinden hareketle çemberin bütün özelliklerine ulaşım ulaşamayacağımı... [s]oruyorum. Mahut fikir bunu içermediğinden ben de başka bir neden arıyorum ve çemberin bir noktası sabit, diğeri ise hareketli olan bir doğru parçasıyla çizilen yer olduğu fikrine yöneliyorum. İşte bu tanım etkin nedeni ifade ettiği için, buradan çemberin bütün özelliklerine vs. ulaşabileceğimi biliyorum". Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 301. *Etika*'nın ilk bölümünün beşinci tanımındaki töz ve kip ilişkisinde olduğu gibi, bir başkasında olan, bu nedenle ancak o başkası yoluyla kavranır (*quod in alio est, per quod etiam concipitur*). Spinoza, *Ethica*, çev. Ç. Dürüşken, Kambalçı Yay., İstanbul, 2011, s. 33.

bilebiliriz. Dörtgene ait bir özellik çemberin ne olduğunu değil, yalnızca dörtgen ile çemberin –eğer varsa– ortak özelliklerini verebilir; veyahut sofistlerin genel eğilimi uyarınca iki şey arasında bir benzerliğe rastladığımızda bu yeterli kabul edilirken, gerçek bilginin incelediğimiz şeyin yalnızca kendisinden yola çıkarak elde edilebileceği olasılığı tümüyle göz ardı edilir. Ayrıca Aristoteles *Fizik*'te (185a12-17) her şeyi açıklama zorunluluğu olmadığını, yalnızca kabul edilmiş ilk ilkelerden kaynaklandığı öne sürülen yanlış sonuçları göstermek gerektiğini belirtir. Örneğin, Aristoteles'e göre “dairenin kareleştirilmesi” (*tetragonismos*) varsayımını daireyi kirişle yay arasında kalan dilimlere (*tmematon, segments*) ayırma yöntemiyle çürütmek geometricinin işidir. Buna karşın bir geometrici, Antiphon'un varsayımını çürütmek zorunda değildir.²⁰⁰

Florian Cajori'ye göre Bryson çokgenler ve daire arasında alan bakımından bir çakışmayı garanti altına aldığı iddia etmemiş, fakat büyük bir hata yaparak, dışa ve içe çizilen çokgenlerin aritmetik ortalamasının tam olarak dairenin alanına eşit olacağını varsaymıştır.²⁰¹ Tahmin edileceği gibi, burada en büyük sorun “dairenin alanına eşit” varsayımından kaynaklanır. Feyerabend burada Aristoteles'in Bryson'a yönelttiği eleştiriyi alıntılar: “Zira büyük ya da küçük olmayan her şey eşit olan değildir, yalnızca

²⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, çev. S. Babür, YKY, İstanbul, 2014, s. 11; Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 184. *Tmematon* ile ilgili Heath'in dikkatimi çektiği vurgu, Saffet Babür çevirisinde kaybolmuş.

²⁰¹ Florian Cajori, *A History of Elementary Mathematics*, The MacMillan Company, Londra, 1930 s. 58. Esasen aynı “hatayı”, yani iç ve dış çokgenlerin alanlarının aritmetik ortalamasını almayı daha sonra Arşimet (MÖ 287-212) tekrarlamış, ancak kendisi aynı yöntemi verili çemberin çevresini, dolayısıyla π sayısının değerini *yaklaşık olarak* hesaplamak için kullanmıştır. Marcel Boll, *Matematik Tarihi*, s. 47 (Şekil 5). Tobias Dantzig ise Arşimet'in sonsuz küçükler analizinin kurucusu olduğunu öne sürer. Ona göre mesele bir tanımlama sorunudur: Bir çokgenin alanının hesaplanmasından kesin ifadelerle bahsedebiliriz, ancak bir eğrinin altında kalan bir alandan bahsederken, onun içine ve dışına çizilen çokgenlerle birlikte ancak alt ve üst “sınırlarından” bahsedebiliriz. Alanın kendisi *limit* ve *sonsuz işlem* olmadan tanımlanamaz. Sonlu adımda doğru ve eğriyi *eşleyemeyiz*; sonsuz kavramının işe koşulması gerekir. Arşimet bu yolla π sayısının $\frac{22}{7}$ ile $\frac{223}{71}$ arasında olduğunu göstermiştir. *Sayı-Bilimin Dili*, s. 110 ve 119-20. Thomas Heath'e göre çember, içine çizilmiş ve kenarlarının sınırsız sayıda arttırılması ilkece mümkün olan çokgenin *limitidir*. *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 222. A. Wasserstein ise daireye eşit-aracı çokgen önerisi ile Bryson'un aritmetik veya geometrik oranı kastettiğini söyleyen yorumcuların hepten yanlış yolda olmadıklarını; belki de Bryson'un bu ikisi dışında tümüyle farklı bir orantıyı kastettiğini söyler. Ona göre o dönemde (Eudoksus'un) oranlar teorisi eli kulağındadır. A. Wasserstein, “Some Early Greek Attempts to Square the Circle”, s. 99. Ona göre Bryson şimdi π dediğimiz bir tür oran; içe ve dışa çizilen çokgenler arasındaki bir orta terim olduğunu varsaymış olabilir. A. g. e., s. 100. Eudoksus öncesinde üç tür orantı biliniyordu: Aritmetik, geometrik ve harmonik. A. g. e., s. 99n4.

doğası gereği bu niteliklere sahip olanlar eşittir. O halde eşit, büyük ya da küçük olan değil; doğası gereği ya büyük ya da küçük olma niteliğine sahip olandır” (*Metafizik*, 1056a23). Aristoteles’e göre Bryson hem daireden hem de çokgenden soyutlayıp yalıtarak “alan” kavramına ortak bir orta terim muamelesi yapar, fakat bu “alan” kavramının karşılaştırmaya engel oluşturacak başka niteliklerle birlikte bulunup bulunmadığını sorgulamaz.²⁰² Afrodisiaslı Alexander (MS 2-3. yy.) Aristoteles’in eleştirisinin haklılığını teslim etmektedir: Aynı şeyden küçük veya büyük olan iki şeyin birbirine eşit olacağı varsayımı, geometrik büyüklüklerin yanı sıra sayılar, sıcaklık, renk vs. gibi çeşitli başka alanlara da uygulanabilir olmasının ötesinde, şu açıdan da açıkça hatalıdır: Örneğin 8 ve 9, 7’den büyük, 10’dan küçüktür, ama bunlar birbirine eşit değildir.²⁰³ Dahası, Aristoteles *Birinci Çözümler*’de (51b25) “eşitsiz olmak” (*to be not-equal, unequal, he anison*) ile “eşit olmamak” (*not to be equal, he ouk ison*) arasında bir ayrım yapar: İlki doğrudan bir şeyi belirtirken, ikinci durum hiçbir şey belirtmez. Bu nedenle doğru ayrım “her şeyin ya eşit ya da eşitsiz” olmasıdır; “her şey ya eşittir ya da eşit değildir” biçimindeki ayrım ise yanlış yönlendirici olacaktır.²⁰⁴

Sofistçe Çürütmeler’de (171b2-20) Aristoteles evetleme ve değilleme eyleminin bir şey öne sürenin değil, esasen bunları sorgulayan kişinin işi olduğunu söyler ve sorgulama (*peirastik*) ile *diyalektik* arasında bir ayrım yapar. Esasında sorgulama da bir diyalektik türüdür ve bilen kişiyi değil, biliyormuş gibi görüneni inceler. Buna göre bir konu hakkındaki ortak ilkeleri (*theonon ta koina*) araştıran kişi diyalektikçi, öyle yapmadığı halde öyleymiş gibi görünen sofisttir. Soruşturma (*peirastik*) yönteminin

²⁰² Paul K. Feyerabend, “Aristoteles’in Kontinyum ve Matematik Teorisi Üzerine Bazı Gözlemler”, *Akla Veda* içinde, çev. E. Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012, s. 261. “Some Observations on Aristotle’s Theory of Mathematics and of the Continuum”, *Contemporary Perspectives on The History of Philosophy. Midwest Studies in Philosophy, Vol. 8*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, s. 73. Makalenin iki yayımına da atıf yapmamın nedeni, bazı yerlerde farklılıklar içermeleridir.

²⁰³ Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 223.

²⁰⁴ Aristoteles, *Birinci Çözümler*, çev. A. Housiary, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1998, s. 139-41; Aristotle, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Loeb Classical Library, No. 325, çev. H.P. Crook ve Hugh Tredennick, 1962, s. 397 (Yunancası: *dioper ison men he anison ou pan, ison de he ouk ison pan*).

esasen en uygun diyalektik yöntem olduğu bir konu hakkındaki eristik ve sofistçe çıkarım, sonucu doğru bile olsa sırf görünüşte çıkarımdır (neden konusunda bizi yanlış sürükler). Buna ek olarak özgül bir konuya uygun inceleme yordamına ait olmayan, buna rağmen ilgili sanata (burada geometri) uygun olduğu zannedilen safsatalar da vardır. Aristoteles'e göre doğru bir sonuca ulaştıracak olanlar da dâhil olmak üzere yanlış çizimler *eristik* değildir, çünkü bu tür safsatalar ilgili tekniğe uygun düşmektedir. Örneğin Sakızlı Hipokrates'in yarım aylara (*lunules*) dayanan kareleştirme yöntemi (*tetragonismos*) bu türden yanlış çizimlere örnek olarak verilebilir. Buna karşın Bryson'un tüketme yoluyla daireyi kareleştirme tarzı "daire gerçekten kareleşmiş olsa da" konuya uygun düşmez. Bu nedenle sofistçedir (vurgu bana ait).²⁰⁵

Aristoteles'e göre sofist-eristikçi ile diyalektikçinin ilişkisi, yanlış geometrik şekil çizenle geometrici arasındaki ilişkiye benzer. Tıpkı eristikçi-sofistin diyalektikçiyle aynı ilkelerden yola çıkarak bir safsata üretmesi gibi, yanlış geometrik şekil çizen kişi de geometrici ile aynı ilkelerden hareketle benzer bir şey yapar. Buna karşın yanlış şekil çizenin yaptığı eristik değildir, çünkü geometri sanatına uygun olan ilkelerden ve sonuçlardan yola çıkarak yanlış bir şekil çizer. Aristoteles'e göre Sakızlı Hipokrates'in yarım aylar çizerek daireyi kareleştirme yöntemi "eristik" değildir, zira geometriye özgü ilkelerden yola çıkmakta ve geometri dışında bir alana taşınması söz konusu olmamaktadır. Ancak Bryson'un argümanları eristikdir, çünkü incelenen konuda neyin olanaklı olup neyin olanaksız olduğundan habersiz, bilgisiz kişilere karşı kullanılabilir ve her şeye uyarlanabilir durumdadır.²⁰⁶ Özetle, Aristoteles açısından (Bryson'un) tüketme yöntemi doğrudan dairenin alanıyla uğraşmadığı için (*Sofistçe*

²⁰⁵ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2019, s. 47; *The Complete Works of Aristotle, Bollingen Series LXXI, Vol 1 and 2*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 644-645.

²⁰⁶ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, s. 49; *The Complete Works of Aristotle*, s. 646 (172a1).

Çürütmeler, 171b17) hem yöntemsel bakımdan hatalı, hem de ele aldığı konuyu tümüyle gözden kaçırmış olduğundan, iki kere yanılmaktadır.²⁰⁷

Aristoteles, Bryson’u *Retorik*’te de (1405b9) farklı bir bağlamda eleştirmektedir. Sofist Bryson’a göre bozuk dil diye bir şey yoktur; zira belirli bir şeyi hangi sözcüklerle ifade ederseniz edin, anlam aynıdır. Aristoteles bunun yanlış olduğunu söyleyerek Bryson’a itiraz eder. Ona göre bir terim bir şeyi, herhangi bir başkasından çok daha düzgün tanımlayabilir, ona daha çok benzeyebilir. O şeyi daha yakına getirerek onu daha iyi görmemizi sağlayabilir. Ayrıca farklı iki sözcük bir şeyi iki farklı ışık altında gösterebilir. Bu nedenle bir terimin bir diğerinden daha güzel ya da daha çirkin olduğunu söylemek de mümkündür.²⁰⁸ Burada Aristoteles’in anlam (*Sinn*) ile gönderge (*Bedeutung*) arasında ayırım yapan Gottlob Frege’yle yakın bir konumu işgal ettiği, en azından her iki düşünürün de “aynı göndergeye” işaret ettiği söylenebilir. Reichenbach da Euklides geometrisinin fiziksel dünyamızın temelini oluşturan “doğal” geometri olmadığını belirtirken benzer bir akıl yürütmeye bulunur. Reichenbach, Euklides, Riemann veya Lobachevski’ninki gibi birbirinden farklı ölçüm sistemi ve geometriler kullanırken esasında farklı diller kullandığımızı, fakat işaret ettiğimiz şeyin aynı

²⁰⁷ Paul Feyerabend, “Aristoteles’in Kontinyum ve Matematik Teorisi Üzerine Bazı Gözlemler”, s. 261, “Some Observations on Aristotle’s Theory of Mathematics and of the Continuum”, s. 73. 2016 yılında Artvin’deki VI. Mantık Çalıştay’ında bir görüşmede Prof. Dr. Samet Bağçe (ODTÜ), Antik Yunan geometrisinin ”sadece cetvel-pergel” kuralı gereği, Bryson’un dairenin alanına eşit olduğunu iddia ettiği bu çokgeni sezgisel olarak varsaymanın ötesinde “göstermek” zorunda olduğu hususunda beni uyarmıştı. Antik Yunanca *theorein* (görmek, izlemek, gözlemlemek, temaşa etmek) fiilinden üretilen *theoria*, geometrinin en değerli bilim olduğu ve aritmetiğin bile geometrik kanıtlamaya tâbi olduğu o çağlarda günümüzdeki gibi anlaşılmıyordu: İkna olmaları için çokgeni inşa edilirken *gerçekten* görmeleri gerekiyordu. Platon *Timaios* 47a-b’de gözlerimizin bize büyük fayda sağladığını, onlar sayesinde sayıları icat ettiğimizi ve felsefe yaptığımızı söyler. *Phaidon*’da göz ve kulak dikkatimizi dağıtıp öğrenmeyi engellerken (99e), *Timaios*’ta bilginin en önemli araçları olarak yüceltilirler. *Devlet*’te (508b) güneşe en çok benzeyen organ olan göz, güneşin kozmosu aydınlatması gibi insanı aydınlatır. Filiz Cluzeau, “Platon’un Ruh Kuramında *Pathos*”, s. 77. Ek olarak *Timaios*’ta (47c) duyulur sanat olan müzik, tanrının tercihidir ve insana yararlıdır. Murdoch, *Ateş ve Güneş*, s. 75. “Halk Platonculuğu” olduğu söylenen Hıristiyanlık da göz mecazlarını kullanır: “Bedenin ışığı gözdür. Gözünüz sağlamsa tüm bedeniniz aydınlık olur”. Matta 6:22-23.

²⁰⁸ Aristoteles, *Retorik*, çev. M. H. Doğan, YKY, İstanbul, 2001, s. 170.

olduğunu (uzay) öne sürmüştür.²⁰⁹ Reichenbach'a göre uzay, biz insan gözlemcilerin inşa ettiği bir düzen biçimi değildir. Uzay, taşınan katı cisimlerle ışık ışınları arasında konumlanan düzen ilişkilerini biçimlendiren sistemdir. Bu yönüyle fiziksel ölçümlerimizin temelini oluşturan fiziksel dünyanın çok genel bir özelliğini ifade eder. Özne değil, matematik ve fizikteki modern gelişmelerle ulaştığımız nesnel bir gerçekliktir.²¹⁰

Yukarıda alıntılanan metinlerinde önemli eleştiriler getirmesine rağmen, Aristoteles *Birinci Çözümlemeler*'in sonunda (69a25), üstelik bilgiye yaklaşma tartışmasını içeren bir pasajda Bryson'un çemberin bir çokgene "eşit olacağı"nı, dolayısıyla dairenin kareleşebileceği varsayımını onaylıyor gibi görünür. Aristoteles'e göre "indirgeme" (*apagoge, reduction*) şu durumlarda ortaya çıkar: 1) birinci terimin orta terimde bulunduğu açık olup, orta terimin ise sonuncu terimde bulunduğu açık olmayıp, yine de orta terim sonuçtan daha mümkün olduğunda ya da daha az mümkün olmadığı; 2) son veya orta terimlerin arasında çok fazla aracı terim olmadığı. Nitekim Aristoteles'e göre tüm bu durumlarda bilgiye daha fazla yaklaşıldığı açıktır.²¹¹ Örneğin, A "öğretilebilen", B "bilgi" ve C "adalet" olsun. Bilginin öğretilebildiği açıktır, adaleti (*dikaioşyne*) erdem (*arete*) olarak kabul ettiğimizde, erdem bilgi olup olmadığı ise açık değildir. O halde erdem bilgi olduğu (BC), erdem öğretilebilir olduğundan (AC) daha az olanaklı olmadığı, diğer bir deyişle, daha olası olduğunda

²⁰⁹ Aktaran Semra Uçar, *Newton Fiziği ve Görelilik Fiziğinde Zaman ve Mekân Kavramlarının Reichenbach'ın Epistemolojisi Çerçevesinde Yorumlanması*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014, s. 38; Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, Bilgi Yay., Ankara, 2000, s. 103.

²¹⁰ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 108.

²¹¹ İndirgeme, yani daha olası bir öncülü daha az kabul edilir olanla değiştirme, C. S. Peirce'ün keşif mantığı için önerdiği terimle bugün "dışa-çıkarma" (*abduction*) olarak bilinir. Tümevarım ve tümdengelimle birlikte bilimde kullanılan üç akıl yürütme yönteminden biridir. Genel bir kuralın uygulanmadığı yeni bir durumla karşılaştığımızda, bu durumun karakteristik özelliklerini teşhis etmeye ve bu özellikler arasında ilişkiler bulmaya çalışırız. Durumu açıklayabilecek çeşitli hipotezler oluşturduktan sonra, deneyim karşısında bu hipotezlerden birini sınamak için seçeriz. Dışa-çıkarma kimi zaman tümevarımla karıştırılır, ancak Peirce tümevarımı "bir kuramın deneysel olarak sınanması" olarak tanımlar. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, haz. Nicholas Bunnin ve Jiyuan Yu, Blackwell Publishing, 2004, s. 1. Hegel'e göre indirgemeci (*apagogical*) kanıtlama, kanıtlandığı varsayılmanın doğrudan ve kanıtlanmadan öne sürülmesini içerir. Hegel, *Science of Logic*, s. 200.

“indirgeme” elde ederiz: Bilginin öğretilabilir olduğu (AB) bilgisine ek olarak daha önce olmayan bir terim almak suretiyle bilmeye daha çok yaklaşıyoruz. Aristoteles, örneğin erdemin bilgi olduğuna (BC) ilişkin aracı terimler az olduğunda da bilgiye yaklaştığımızı belirtir. Düşüncelerini sıklıkla örnekler yoluyla serdetmeyi tercih eden Aristoteles, buradaki diğer örneğini D “dörtgenleştirme”, E “düzgün doğrusal şekil”, Z “daire” üzerinden kurgulamıştır. Ona göre EZ’nin (dairenin düzgün doğrusal bir şekil olacağı) yalnızca bir orta terimi varsa bilmeye daha çok yaklaşıyoruz. Buradaki orta terim ise dairenin yarım aylar (*lunes*) aracılığıyla düzgün doğrusal bir şekle “eşit” olacağı biçimindedir.²¹² Aristoteles’in “eşit” yüklemine bu metninde yukarıda alıntıladığımız diğer eserlerinin hilafına olacak biçimde dile getirmesi oldukça dikkat çekicidir. Fakat Aristoteles metinleri arasındaki yaklaşım farklılıklarını bir süreliğine askıya alıp konuya odaklandığımızda, buradaki bilgiye yaklaşma meselesinden de yola çıkarak, Yunanların felsefi araştırma yöntemlerinin büyük ölçüde tüketme yöntemi üzerinde inşa edildiği, en azından bu tarihsel olgunun araştırmalarda göz ardı edilmemesi gerektiği söylenebilir.

John Burnet’e göre Parmenides’in monizmini benimseyen Elealı Zenon’un, paradoksları aracılığıyla hareket ve değişimin olmadığını ispatlama çabalarından da anlaşılacağı gibi, hedefine asla ulaşamayacak “belirsiz yaklaşma” meselesi, MÖ V. yüzyılın en temel problemlerinden biridir. Burnet burada benzetme örneğini matematikten seçerek, oluş (*genesis*) ve varlık (*ousia*) arasındaki ilişkinin π sayısının ondalık basamaklarındaki herhangi bir sayıya değer verilmesi ile tasarlanabileceğini belirtir: “*Genesis*’in *ousia*’yla ilişkisini, π ’nin ondalık basamaklarının herhangi birinin

²¹² Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 223; Aristotle, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, s. 519. Yarım aylara yapılan göndermenin (*Sofistik Çürütmeler*’de 171a13’de) İngilizce çeviride Sakızlı Hipokrates’in (Hippocrates of Chios) teoremine ait olduğu notu düşülmüş. *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, s. 518 (dipnot a). Sakızlı Hipokrates’in yarım aylar aracılığıyla daireyi kareleştirme yöntemine dair Afrodiasiaslı Alexander’ın aktarımları için, Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 185 vd.

belli bir değer alması biçiminde tasarlayabiliriz”.²¹³ Burnet’in ifadesi kabaca şöyle açıklanabilir: π sayısı sonsuza dek uzayıp gidecek, ancak her basamağın eninde sonunda kendisine ait belirli bir sayısal değeri, tekil bir varoluşu olacaktır. Platon’un kusurlu duyusal varlıklarla onların ilkörneklere (*paradeigmata*) ve aynı zamanda üst limitleri olan kusursuz formlar ayırımına dayanan felsefesi de gerçekte Pythagorasçılık kökenli bu düalist anlayıştan yola çıkarak oluşturulmuştur.²¹⁴ John M. Rist’e göre Platon düşüncesinde *episteme* ve *doksa* olmak üzere iki bilgi türü arasındaki farklılık, en temelde ilgilendikleri nesne türlerinin farklı olmasından kaynaklanır. İdealar değişmez ve ebedidirler; tekil varlıklar ise yok olabildikleri için zamana bağlı nitelendirmeler olmadan bunlardan bahsedilemez. *Philebos*’ta (59a) idealar ebedi varolanlar iken (*peritaonta aei*), tikeller “varolan, varolacak olan ve varolmuş olanlar”dır (*peride ta gegnomena kai genesomena kai gegonota*). İdealar zaman içerisinde aynı kalan değil, daha ziyade zamanın dışında kalan varlıklar olarak anlaşılmalıdır. Platon’un *Timaios*’ta (37d) zamanı “ebediliğin hareketli imgesi” olarak tanımlamasından anlaşılacağı gibi, *ousia* ile *genesis* arasında illaki bir karşıtlık kurulacaksa bu, zaman-dışı ve zamansal varoluş ikili karşıtlığı üzerinden kurulmalıdır.²¹⁵ Yine Rist’e göre bu ayırım üzerinden bakıldığında ideaların bilgisinin ebedi hakikatlerin bilgisi olmanın yanı sıra Platon’un matematiksel bilgiyi, yani sayılar arasındaki ilişkilerin soyut biçimleriyle ilgilenen

²¹³ John Burnet, *Greek Philosophy, Part 1: Thales to Plato*, MacMillan and Co. Ltd., 1928, s. 156. Önümüzdeki kuramsal bir soruna her seferinde daha fazla olguyu açıklayarak yaklaşma yöntemi, William James’in pragmatist felsefesinin de temel dayanaklarından biridir: “Yeni doğru daima bir araya giren, üstten eklenen türden bir geçiş olup, eski fikri minimum sarsıntı ve maksimum devamlılık gösterecek şekilde yeni olguyla bir araya getirir. Bu “maksimum ve minimum sorununu” çözmekteki başarısı oranında bir teoriyi doğru olarak kabul ederiz. Ancak bu sorunu çözmekteki başarı kesinlikle bir yaklaşıklık (*approximation*) meselesidir”. William James, *Pragmatizm*, s. 70. Elbette, bu ilginç benzerliğe dikkat çekmemden, Platon’un *Theaitetos*’ta pragmatik bir yöntem kullandığını iddia ettiğim sanılmamalıdır. Platon’da hakikat (*aletheia*) her hâlükârda bu tür bir kullanışlılıktan bağımsızdır. Konrad Gaiser’e göre matematiğin Platon için önemi onun pratik yararlılığında değil, düşünmeyi doğru bilgiye yönlendirmedeki becerisinde yatar. “Plato’s Synopsis of The Mathematical Sciences”, *The Other Plato* içinde, State University of New York Press, New York, 2012, s. 84. Pratik bilgi ve onun yararlılığı, Atinalılar için en üstte yer alan teorik bilgiden aşağı bir statüdeydi.

²¹⁴ John Burnet, *Greek Philosophy, Part 1: Thales to Plato*, s. 156. Burnet’in idealardan “üst limit” olarak söz etmesi, anakronik bir ifade olarak görülmelidir, zira sonsuz küçükler hesabının bulunmasından sonra ortaya koyulan “limit” kavrayışına başvurmaktadır. Platon ve çağdaşları çok şey bilseler de, hatta kareleştirme konusunda kuşkuluları olsa da, bu “modern” kavramı bilmiyorlardı.

²¹⁵ John M. Rist, “Platon’da Bilgi ve Değer”, *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt 1*, der. A. Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1989, s. 133-134.

felsefi aritmetik bilgisini neden ideaların bilgisine benzer olarak düşündüğü açıklık kazanır:²¹⁶ “Kesinliği, saflığı, hakikati ve bütünlük diyebileceğimiz şeyi ya ebediyen aynı durumda kalan nesnelere ya da bunlara mümkün olduğunca yaklaşabilen şeylerde buluruz. Diğerleri ikinci dereceden ve aşağı olarak adlandırılmalıdır” (*Philebos*, 59c).²¹⁷ Üçüncü cins, *Timaios* dışında da anılır. İdealara yaklaşabilen şeylerden yola çıkarak *Philebos*'ta (23c) *genesis eis ousian* (*becoming of being*, varlığın oluşması) olarak tanımlanan, birbirlerine sürekli karşıt biçimde konumlandırılan iki düzlemi birleştiren üçüncü bir yapının olduğu söylenebilir:

“Sokrates: Bu ele aldığımız başlangıç noktası konusunda dikkatli olalım.

Protarkhos: Ne tür bir başlangıç noktası?

Sokrates: Hadi şimdi evrende varolan her şeyi iki türe ayıralım, ya da eğer daha uygun görülürse, üç türe.

Protarkhos: Hangi ilkeye göre olduğunu açıklayabilir misin?

Sokrates: Daha önce söylenenlerin bazılarını yeniden ele alalım.

Protarkhos: Hangilerini?

Sokrates: Daha önce Tanrı'nın sınırlı ve sınırsız arasında bir ayırım yaptığını kabul etmiştik.

Protarkhos: Kesinlikle.

Sokrates: Bunları iki tür olarak kabul edelim ve bu ikisinin karışımını da üçüncü türümüz olarak görelim. Türler arasında yaptığım ayırımla ve bunları sayıyla sıraladığım (*enumerations-b.n.*) için bir budala gibi görünüyorum olmalıyım.”²¹⁸

Platon *Philebos*'da (27d) haz duygusuyla karışmış halde bulunan bilgelik yaşamının bu üçüncü cinsde en layık yaşam olduğunu belirtir. Üçüncü cins yalnızca sınırlı (*peras*) ile sınırsızın (*apeiron*) bir karışımı (*to meikton*) değil, sınır tarafından bağlanmış her türden sınırsızın bir karışımıdır (27d). Nitekim bir birlik görüntüsü

²¹⁶ A. g. e., s. 134.

²¹⁷ Plato, *Complete Works*, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, s. 448-449.

²¹⁸ Plato, *Complete Works*, s. 411. Buradaki budalalık, Sokrates'in yaptığı ayırımın kaynağının üçüncü türe ait olan ayırmanın ve saymanın alanı olan matematiğin terimlerini kullanıyor olması şeklinde yorumlanabilir. Sokrates “üç” türü belirlerken ve birbirlerinden ayırırken, yine üçüncü türe ait türsel kategorileri kullanmak gibi paradoksal bir durumla karşı karşıya kalır.

çizgeler de, sınırsızlar kümesi çokluk halindedir; farklı türde sınırsızlar vardır (26d). Proklos'a göre matematiksel nesnelere bölünemez ile bölünebilirin, sınırlı ile sınırsızın, Bir ve Çok'un bir tür karışımıdır.²¹⁹ Buradan destek alarak, idealara en yakın sınırsız olanın matematiksel nesnelere düzlemi, en uygun bilgelik türünün ise matematiksel bilgelik olduğu söylenebilir. Ayrıca Platon'un bu döneminde sanılara dayalı bilgiyi de tümüyle reddetmediği, sadece daha değersiz bir bilgi türü olarak düşündüğü savlanabilir.

Heidegger *Philebos*'ta bahsi geçen üçüncü cinsin *Timaios*'ta *khōra* olarak sunulduğunu *enklisis paremphantikos* ve *paremphantaino* kavramları bağlamında inceler. Heidegger'e göre *ptosis* ve *enklisis* düşme, eğilme, dik durmanın sabitliğinden ayrılma, böylelikle bundan sapma anlamına gelir. *Enklisis* bilhassa fiil çekimi için kullanılmaktadır. Heidegger dil incelemelerinde bu iki özel terimin neden kullanıldığını sorgular ve bunların dik durma (*upright stand*) kavramını önceden varsaydığına dikkat çeker.²²⁰ Ona göre dili soruşturmanın standart yöntemi hâlâ gramer incelemesinden geçmektedir. Gramer sözcüklere ve onların formlarına bakarak temel formlardan sapmalarını, onların çekimlerini tespit eder. Örneğin Yunancada ismin temel durumu tekil yalın haldir: “daire” (*ho kuklos*). Fiilin temel konumu ise birinci tekil şahsın şimdiki zaman kipidir: “söylüyorum” (*legō*). İsmine aksine fiilin mastar hâli (*infinitive mood*) onun özel bir fiil çekimidir (*enklisis*).²²¹ Örneğin *leksainto*, *legō* fiilinin “(örneğin, onların hain oldukları) söylenebilir” anlamına gelen başka bir çekimdir. Sözcüğün bu çekimli hâli pek çok şeyi aynı anda ifade eder: İlkiyle karşılaştırınca birinci tekil yerine üçüncü çoğul zamiri, etken çatı yerine edilgen çatıyı, şimdiki zaman

²¹⁹ Aktaran Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, s. 13.

²²⁰ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 67.

²²¹ *Enklisis* Türkçeye “enkliiz” (eğilti) diye geçmiştir. Birleşik sözcük oluşturan iki sözcüğün birinin veya tüm yapının ses veya anlam bakımından değişime uğrayarak yeni bir anlam kazanması olarak özetlenebilir: kahve+altı: kahvaltı, pazar+ertesı: pazartesi vs. Birol İpek, “Türkiye Türkçesinde Enkliz (Eğilti)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 57, 2016, s. 1539. Dilbilimde vurgusuz bir sözcüğün kendisinden önceki vurgulu bir sözcükle birleşmesidir. A. g. e., s. 1536.

yerine geniş zamanı, bildirme kipi yerine dilek kipini belirtir. Sözcüğün çekimli hâli, ek minvalindeki bu kendini sergilemelere olanak sağlar. Onların doğrudan anlaşılmasına izin verir. Bir şeyi ek olarak kendini sergilemeye zorlamak, onun ortaya çıkmasına ve görünüşe gelmesine izin vermek, esasında antik Yunancada “düz duran sözcüğün yana doğru eğilmesi” anlamına gelen *enklisis*'in bir işlevidir. Onun *enklisis paremphantikos* olarak adlandırılmasının nedeni budur. *Paremphantaino* esasen Yunanların sabit olan varolanlarla kökensel ilişkilerini ifade etmek için kullanılır.²²²

Heidegger'e göre Platon *paremphantaino* sözcüğünü önemli bir bağlamda (*Timaios*, 50e) kullanmıştır. Platon üç cinsi birbirinden ayırır: 1) *to gignomenon*, oluşa dâhil olanlar; 2) *to en hōi gignetai*, oluşun içerisinde meydana geldiği şey, oluşagelenin kendini içinde tesis ettiği, oluşagelme sonucunda oluşandan kendini ayrıca ortaya koyan ortam (*the medium*); 3) *to hōthen aphomoioumenon*, oluşagelmenin benzerlik ölçütlerini kendisinden aldığı kaynak, oluşun baştan model olarak üstlendiği her şey. Heidegger *paremphantaino*'yu anlamak için ikinci maddede bahsedilen şeye dikkat etmemiz gerektiğini söyler: Olanların içinde oluşageldiği şey günümüzde “uzay” olarak adlandırılmaktadır. Fakat antik Yunanların dağarcığında buna karşılık gelen hiçbir sözcük yoktu. Ona göre bu tesadüf değildir, zira Yunanlar yer kaplamayla ilgili olanları (*the spatial*) soyut uzanımdan (*extensio*) yola çıkarak değil, “ne yer ne de uzay olan, kaplanan/ilgilenilen ve orada duraduran tarafından işgal edilen” anlamına gelen *khōra* olarak *topos*'la uyum içinde deneyimliyorlardı. Yer daima bir şeyin kendisine aittir. Varolan olarak kabul edilen her şeyin kendine ait bir yeri (*topos*) vardır.²²³ Olanlar kendini bu yer-gibi uzayın içinde kurarlar ve görünüşe çıkarlar. Fakat bunun mümkün olabilmesi için “uzay”ın herhangi bir yerden alınabilecek tüm görünüş kiplerinden yoksun olması zorunludur. Eğer uzayın kendisi içerdiği görünüş kiplerinden biriyle

²²² Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 68-69.

²²³ A. g. e., s. 69.

benzer olsaydı, karşıt veya tümüyle farklı özleri kendisine konuk alırken onları kendi eklediği görünüşü de sergilemeye mecbur bırakacak, böylece modelin kötü bir edimselleşmesini üretecekti. Heidegger'e göre *Timaios*'un bu pasajına yapılan gönderme yalnızca *parempahinon* ile *on*, birlikte-görünüşe çıkma ile kalıcılık-olarak-Varlık arasındaki ilişkiyi aydınlatmayı değil, *khōra*'nın ve *topos*'un sonradan *extension* olarak tanımlanan “uzay”a (*Raum*) dönüşümünün (Varlık'ın *idea* olarak yorumu olan) Platoncu felsefenin kendisiyle birlikte hazırlandığını da sezdirmektedir. Heidegger *khōra*'nın şu anlama gelip gelemeyeceğini sorar: Kendini her tekil şeyden ayıran, başka bir şey uğruna kendini geri çeken, böylelikle ona izin veren, ona tümüyle yer açan.²²⁴ Derrida da Heidegger'in bu sözlerine gönderme yaparak, bu metnin içeriğinin bize sorması gereken sorular arasında en ciddi olanının, “bir şey için hazırlanma”nın (*vorberitet*) içerdiği kararlarla ilgili olması gerektiğine dikkat çeker.²²⁵

Değişmez formlara dair *eidos* terimi Platon'dan önce de kullanılıyordu ve büyük olasılıkla Pythagorasçılık kökenliydi.²²⁶ Platon aynı düşünce hattını takip ederek felsefesinin temel yapıtaşı olan *eidos-ideai* kavramını sıklıkla geometrik biçim ve figürlerden bahsetmek için kullanır.²²⁷ Burada temel sav, Platon'un ideaları tıpkı daireler gibi düşünerek, onu akıl yürütme süreci boyunca ele alınan konuyla ilgili ortaya koyulan her tanımlayıcı önerme aracılığıyla özünü ortaya koyacak asıl tanıma yaklaşarak tüketmek mümkün olmasa da, bu durumun sofistlerin öne sürdüğü gibi ideanın varlığını *tümüyle* inkar etmemizi gerektirmeyeceğidir. Orna Harari'ye göre

²²⁴ A. g. e., s. 70.

²²⁵ Derrida, *Khōra*, s. 87-88.

²²⁶ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 355-356.

²²⁷ Harold Cherniss, “Plato as Mathematician”, s. 400 (18. dipnot). Özetlersek, Platon'un matematiğe büyük katkıları olduğu iddiasına karşı çıkan Cherniss, *eidos*'un böyle kullanıldığını kabul etmekle birlikte, geometrik anlamının dışındaki kullanımlarının olduğunu da belirtir (Cherniss'in Platon'da kavramın geometri harici kullanımlarına gönderme yaptığı pasajlar için: *Lakhes* 191d, *Gorgias* 454e, 473e, *Devlet* 363e). Thomas Heath, Platon'un matematikte özgün çalışmalar yapmamış olmasına rağmen matematiğin her dalındaki konulara duyduğu heves ve sisteminde ona verdiği büyük önemin, yaşadığı dönemde ve sonrasında matematiğin gelişmesine büyük etkisi olduğunu söyler. Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 316.

Proklos, Euklides'in *Elementler*'ine ilişkin yorumlarında bir eşkenar üçgenin iki daire aracılığıyla akla uygun biçimde inşa edilebileceğini öne sürer. Proklos'un metafizik anlayışına göre daire kavranabilir gerçekliklerin imgesiyken, üçgen de ruhun imgesidir.²²⁸ Elbette Platon'un yaşadığı dönemde çokgenler yoluyla dairenin alanının tüketilemeyeceğini, dolayısıyla alanı dairenin alanına eşit bir çokgenin ortaya koyulamayacağını iki nedenle iyi bildiği, en azından bu yönde kuşkularının olacağı varsayılabilir.²²⁹ İlki şudur: Pythagorasçılığın amentüsünde "sınırlı" (*peras*) ve "sınırsız" (*apeiron*) başlıkları altında listelenmiş temel karşıtlıklardan birisi "doğru" ve "eğri"dir. Doğrulardan müteşekkil çokgenler aracılığıyla eğrinin en mükemmel örneği olan dairenin alanı tüketilemez; esasen bunlar ontolojik bakımdan birbirine tümüyle karşıt öğelerdir. İkinci nedeni ise, *Theaitetos*'un en tartışmalı, yorumcuları en çok uğraştıran bölümlerinden biri olan, geometrici Theodoros'un $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$, $\sqrt{7}$, $\sqrt{11}$ gibi tamkare olmayan kareköklerin genel bir tanımını vermek yerine hepsinin tek tek eşölçülemez olduklarını hesapladığı ve niçin birdenbire $\sqrt{17}$ 'de durduğunun açıklanmadan bırakıldığı kısımlardır (147d). Bölümün kapsamı içerisinde konuyu özetlemek gerekirse; Platon'un burada ele aldığı konu modern terminolojiyle "sonsuz sürekli kesirler ve onların yakınsaklıkları"dır (*continued fractions*). Örneğin $\sqrt{17}$ kesirli olarak $4 + \frac{1}{8 + \frac{1}{8 + \frac{1}{8 + \dots}}}$ biçiminde yazılabilir. $\sqrt{19}$ 'un bu türde bir sürekli kesir haline getirilmesi oldukça zor olduğundan, Theodoros'un bu sayıda kasıtlı olarak durduğu varsayılıyor.²³⁰

²²⁸ Aktaran Orna Harari, "Methexis and Geometrical Reasoning in Proclus' Commentary on Euclid's *Elements*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 30, 2006, s. 387.

²²⁹ Ahmet Arslan'ın *Metafizik* çevirisindeki (muhtemelen Jean Tricot'un Fransızca çevirisinden alınmış) bir dipnotta (Sosyal Yayınları, 2010, I. Kitap, 983a19, s. 86) Aristoteles'in zamanında çapın çemberin çevresi ile ölçülemezliğinin henüz bilinmediği varsayılır, bu sav da Arşimed'in yüzyıllar sonra bile aralarında bir oran bulmaya çalışmasına dayandırılır. Karenin kenarının köşegeni ile ölçülemezliği, yani düz çevirisiyle irrasyonelliği o dönem barizken, çemberde de böyle bir sorun olduğundan kuşku duyulmaması makul gelmiyor.

²³⁰ Daha ayrıntılı açıklama için, Ivor Bulmer-Thomas, "Plato's Theory of Number", s. 381-382.

Theaitetos'ta sayılar çokluğu ortak bir tanım altında sınıflandırılmaya çalışılır. Nitekim Sokrates de tartışma boyunca bilgi çoğulluğunun aynı tarzda tanımlanarak bire indirilip indirilemeyeceğini sorgulamaktadır. Sayılar bu diyalogda “kare” ve “dikdörtgen” sayılar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Kare sayılar, karekökleri tamsayı olan (örneğin $\sqrt{9}$), dikdörtgen sayılar ise karekökleri tamsayı olarak yazılamayan (örneğin $\sqrt{15}$) sayılardır (147e-148c). Kare bir sayıyla ölçülebilen bir kenar “mekos” (uzunluk) olarak adlandırılır. İrrasyonel bir sayı ise kendisini ölçü alan kenar çizgisi çizilemeyeceğinden, ancak düzlemde (yani iki boyutlu bir geometrik şekil, bir dikdörtgen olarak) gösterilebilir ve *dynamis* olarak adlandırılır (148b).²³¹ Kısacası, Platon gerek bu irrasyonel sayılara özel ilgisinden (bundan kendi felsefesi uyarınca çıkarı bulunduğu), gerekse Elealı Zenon'un paradokslarından görüleceği üzere, *ad infinitum* hesaplayarak tüketmenin olanaksızlığı fikrine oldukça aşındı. Gidimli akıl yürütme yöntemi (*dianoia*) ile mistik gönderimleri de bulunan “sezgisel bilme” (*noesis*) arasında yaptığı ayrıma da bu açıdan bakılabilir.²³² Aristoteles'in gerek varlık olarak varlığa ilişkin incelemelerinde, gerekse devinimi (*kinesis*) kavrayışında önemli bir yeri olan *dynamis* (güç/kuvve/potansiyel/olanak) kavramı, Heidegger'in açıklamaları ekseninde biraz daha üzerinde durulmayı hak ediyor.

Heidegger'e göre ilk kez *Metafizik* 1046a7'de *dynamis*'in metaforik bir anlamına, (daha sonra Latince *potentia*'yı çağrıştıran) “bir sayının üsleri” anlamına yer verilir (örneğin $3^2 = 3 \times 3$ 'de olduğu gibi). Dikkat edilmesi gereken, Antik Yunan matematiğinde bu biçimde adlandırılan bağıntılar bugün kullandığımız notasyonla aritmetik değil, daha önce belirtildiği gibi “geometrik bağıntılar”dır. Heidegger önceki

²³¹ Platon, *Theaitetos*, çev. B. Akar, Bilgesu Yay., Ankara, 2016, s. 26. Çeviride *dynamis* için “çözüksüz kökler” karşılığı uygun görülmüş. Pythagorasçı düalizimde kare ve dikdörtgen, “sınırlı” ve “sınırsız” kategorileri altında birbirine karşıt olarak koyulan iki cisimdir.

²³² Cengiz Çakmak, “Platon'da Gerçekliği Tasvir Eden Önermelerin Yapısı Hakkında Bir Çalışma”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 30, 2012, *passim*; İhsan Turgut, “Platon'da Bilgi Türleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, Cilt 1, 1978, *passim*.

akademik araştırmalardan yola çıkararak, *dynamis*'ten bu anlamıyla bahseden ilk kişinin, MÖ V. yüzyılın ortalarında yaşamış Sakızlı Hipokrates olduğunu aktarır.²³³ Arpad Szabó'ya göre *dynamis* kavramının Platon-öncesi dönemde tam olarak ne zaman antik Yunan diline kazandırıldığı bilinmemektedir. şimdilik yapabileceğimiz, Eudemos'un (Simplikios'tan aktardığı kadarıyla) bunun ilk kez Sakızlı Hipokrates tarafından doğruların kareleştirilmesiyle/karelerinin alınmasıyla ilgili olduğu beyanına güvenmektir. Sakızlı Hipokrates'in savına göre, bir dairenin benzer dilimleri (*tmematon-segments*) arasında, onların tabanlarının karesi ölçüsünde (*khai ai baseis auton dynamei*) aynı oran (*ratio*) mevcuttur.²³⁴

Heidegger'e göre bu anlamıyla bir kenarın uzunluğuna göre kurulan kare, bu kenarın uzunluğunun *dynamis*'idir. *Dynamis*, kuvvet olarak karedir (gerek geometrik, gerekse aritmetik anlamıyla). Bu bağıntıya göre bir dik üçgende hipotenüsün *hole dynamis*'i, dik kenarların *dynameis*'ine eşittir. *Dynamis*'in bu anlamına ilk olarak nasıl ulaşıldığı Heidegger'e göre açık değildir, günümüzde de bunu bilgisine sahip değiliz. Heidegger'in kendi varsayımına göre burada *dynamis* olarak adlandırılan şey, bir uzunluk kendisinden yola çıkıldığında neyin adına güç taşıyorsa, bir uzunluk "ne" olmaya muktedirse (*was eine Strecke vermag*), bir düzlemin (*eines Gebildes*), bir uzam biçiminin (*einer Raumgestalt*) kurulabilmesi için kendisinden hareket edilen şey neyse odur. *Dynamis*, en kapsamlı anlamıyla "kendisinden bir şey yapılabilen" şeydir, yani kendisi hiç de "hiçsi" olmayan şeydir (*was nicht nichtig ist*). Heidegger'e göre Platon'un *dynamis*'in bu "kare" anlamını bildiği *Devlet* 587d (9. Kitap), *Timaios* (31c) ve *Theaitetos* (147d)'tan da açıkça görülebilir.²³⁵

²³³ Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik ̑ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, s. 60.

²³⁴ Arpad Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, s. 45.

²³⁵ Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik ̑ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, s. 60.

Heidegger *dynamis*'in bu anlamını Aristoteles'in soruşturmasının dışında bıraktığına dikkat çekip bunun nedenini sorgular. Ona göre esas neden, Aristoteles felsefesinde *dynamis*'in bu anlamının “devinime ait/devinime uygun” (*kata kinesis*) olmamasıdır. Bu anlam devinime özsel olamadığı, çizgiler/doğrular ve uzam biçimleri aslında *grammai* ve *skhemata*'ya ait olgular oldukları, dolayısıyla doğa incelemesinin bir konusu olmadıkları için dışarıda bırakılmıştır. Heidegger'e göre *Fizik*-193b22'den de görüleceği gibi, bu matematiksel nesnelere hareketten (devinimden) ayrı oldukları (*khorista kineseos*) için dinginlikten de bağımsızdır. Kısacası devinim ve dinginlik bağıntısının tümüyle dışındadırlar.²³⁶ Aristoteles *Fizik*'te (193b20-194a1) matematikçi ile doğa araştırmacısı arasındaki ayrımı şöyle yapar:

“Madem doğanın kaç anlamda kullanıldığını belirledik, bundan sonra matematikçinin fizikçiden ne bakımdan farklı olduğuna bakmak gerekiyor (nitekim fiziksel nesnelere de matematikçinin üzerinde çalıştığı yüzey, hacim, uzunluk ve noktalar söz konusu). Yine gökbilimi doğabilimden farklı mı yoksa onun bir bölümü mü, bunu da incelemeli. Nitekim güneşin ya da ayın ne olduğunu bilmek doğabilimcinin görevi ise, bunların özelliklerini bilmemesi tutarsız olur. Üstelik doğa ile ayın ve güneşin biçimi üzerine konuşanlar, acaba yeryüzü ve evren küre biçiminde mi, değil mi, bunu da açıkça söylüyorlar. Matematikçi de bunlar üzerinde çalışır ama onun çalışması her bir nesne doğal bir cismin sınırı olduğu için değil. Yine ilineklere de böyle nesnelere ilineklere olarak incelemeli o. Bunun için o soyutlayarak çalışır, nitekim düşünme ile (*noesei*) devinimden ayrılabilen, soyutlanabilen nesnelere var. Bunda da bir tehlike yok, nesnelere soyutlayanlar yalnızca düşerler demek de değil bu. İdeaların olduğunu savunanlar da bunu yapıyorlar ama bilinçsizce, çünkü onlar matematiksel nesnelere daha az soyutlanabilir olan fiziksel nesnelere soyutlamaya kalkıyorlar”.²³⁷

Aristoteles *Oluş ve Bozuluş*'ta (315b24) *Timaios*'taki geometrik düzlemlerin tüm varolanların temelini oluşturduğu iddiasını eleştirerek, matematikçiler (yani

²³⁶ A. g. e., s. 60-61.

²³⁷ Aristoteles, *Fizik*, s. 57.

Platoncular) ile doğabilimciler arasında ayırım yapar. Aristoteles'e göre şu soruya verilen yanıt çoğu şeyi değiştirir: Varolanlar belirli bir büyüklüğe sahip ilk bölünmez şeyler (*megethon adiaireiton*) sayesinde mi meydana geliyor, başkalaşıyor, büyüyor ve bunların karşıt durumlarına maruz kalıyor, yoksa herhangi bir büyüklüğe sahip hiçbir şey bölünemez değil midir?²³⁸ Eğer temel öğeler büyüklüğe sahipse, bunlar atomcuların (Demokritos ve Leukippos) dedikleri gibi cisimler midir (*somata*), yoksa Platon'un dediği gibi düzlemler midir (*epipeda*)? Aristoteles'e göre parçalara bölme işlemi düzlemlere kadar ilerletip orada bırakmak mantıksızdır. Bu nedenle bölünmez şeylerin cisimler olması çok daha mantıklıdır (her ne kadar bu da kimi mantıksız sonuçlara yol açıyor olsa da), zira atomcular bölünmez atomların şekillerinin farklılığı sayesinde, ayrıca onları dönüş (*tropai*) ve düzen (*diathigai*) bakımından değiştirerek oluş ve bozuluşu türetebilmektedir. Platon'un düzlem açıklaması ise bunu yapamaz, çünkü düzlemler bir araya getirildiğinde ortaya katı cisimden (*sterea*) başka bir şey çıkamaz. Bunlar arasındaki ilişkilerden varolanların etkilenmeleri ve değişimleri türetilemez (315b30).²³⁹ Aristoteles'e göre doğa araştırmalarıyla yakından ilgili olanlar daha geniş bir kaplama sahip bu tarz ilkeleri daha iyi biçimde ortaya koyabilirler. Varolanlara içkin olan ilkelerden ziyade ifadeler arasındaki ilişkilere ağırlık verenler ise çok az olgudan yola çıkarak kestirme sonuçlara ulaşırlar. Bölünmez büyüklüklerin olduğunu öne süren Platon, oluşun çeşitliliğini açıklamak için birden fazla kendinde-üçgen (*autotrigonon*-üçgen ideası) olduğunu öne sürmeyi tercih ederken (ikizkenar ve eşkenar üçgen), Demokritos doğa araştırmalarına dayanan savlara bağlı kalır (316a5).²⁴⁰

Heidegger *dynamis* kavramına bağlı olan *dynaton* (olanaklı/güçlü) ile *adynaton* (güçsüz/olanaksız) sıfatlarının anlamını köşegenin kenarıyla eşölçülemez oluşu üzerinden yorumlar. "Güçsüz" sıfatı, karşıtı açık olan bir şey olmak kaydıyla zorunlu

²³⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2019, s. 17.

²³⁹ A. g. e., s. 19.

²⁴⁰ A. g. e., s. 19.

bir şeydir. Örneğin karedeki köşegen, karenin kenarıyla aynı ölçüyü taşımada güçsüzdür. Kendisinde böyle bir olanak barındırmamaktadır. Köşegen kendisi hakkında ölçülebilirliği ifade edebilecek önermeyi yadsır. *Adynaton*, yani bir şeyde güçsüz olmak şu anlama gelir: Bir şeyi yadsımak, bir şeye uymamak, bir önermede söylenmek istenen şeye uymayan. *Dynaton* ise bir şeye gücü olan, onu zorunlu olarak olumsuzlamayan, ona katlanabilen anlamına gelir. Örneğin *dynaton*, ayakta duran bir adamın ayakta olmasının onun oturma olanağını yadsımaması anlamında, bir tür gerçekleşebilme olanağını içerisinde barındırması biçiminde kavranabilir.²⁴¹ Karenin kenarı ile köşegeni arasında eşölçülebilirlik ise bu anlamda *dynaton* (olanaklı) değildir, *adynaton*'dur (olanaksız). *Dynamis* kavramı *Timaios*'ta, yukarıda Hegel'in yorumları bağlamında ele aldığımız tartışmalı bir pasajda (31c) karşımıza çıkar. Platon'a göre küp ya da kare olsun, herhangi üç sayıdan ortadaki ile sonuncunun arasındaki ilişki neyse, ilki ile ortadaki arasındaki ilişki de odur. Platon'un burada "kare" için kullandığı sözcük *dynamis*'tir ve bu bölümde açıkça matematiksel bir anlamda kullanıldığı görülebilir.

Buradan hareketle, Platon'da her şeyi aralarındaki farkı da içerecek biçimde birarada tutma anlamındaki *khōra* ile Aristoteles'te "olanaklı olma"nın (*dynamis*), aritmetikteki oranların ve ekonomideki "para" fikrinin bulunduğu yer olarak *Nikomakhos'a Etik*'e bakabiliriz: Aristoteles'e göre her şey tek bir şeyle ölçülmelidir. Bu ölçü bir ihtiyaçtır ve her şeyi birarada tutar (1133a25). Nitekim insan bir şeylere ihtiyaç duyan bir varlık olmasaydı ve herkesin ihtiyaçları da farklı olmasaydı, değiş-tokuş olanaklı olmazdı. Karşılıklı uzlaşma yoluyla ihtiyaçların değiş-tokuş ekonomisinde kullanılmak için para icat edilmiştir. Para (antik Yunancada *nomisma*) doğal zorunluluğa değil, kişilerarası uzlaşıya (*nomos*) dayandığı için bu ilişkiyi değiştirmek ve ortadan kaldırmak yine insanların elindedir (1133a30). Para sayesinde

²⁴¹ Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, s. 62-64.

kunduracı ve çiftçinin arasındaki ilişki neyse, ürettikleri şeyler arasındaki ilişki de odur. Fakat bunlar arasında değiş-tokuş bittikten sonra değil, her biri kendine ait oranı bulduktan sonra orantı kurulmalıdır.²⁴² Bu sayede çiftçi ile kunduracı, ayakkabı ile besin eşit ve birarada olurlar (1133b5). Ayrıca para gelecekteki alışverişler için de güvence sağlar. Para, kişinin şimdi bir şeye ihtiyacı yoksa, ileride ihtiyacı olduğunda onu alabilmesinin olanaklı olması (*dynaton*) anlamına gelir (1133b10).²⁴³ Bu anlamda Aristoteles için paranın soyut varlığının açtığı mübadele uzamını, her şeyi birarada tutan *khōra*'nın olası tezahürlerinden biri olarak düşünmek de mümkündür.

Dynamis'in geometrideki anlamına dair bu zorunlu parantezi kapatıp tekrar konuya dönebiliriz. Aristoteles *Kategoriler*'de, üstelik “kareleştirme” (*tetragonismos*) probleminden bahsedilen bir pasajda, bir şeyi henüz bilemesek de varlığını reddetmenin yanlış olacağına dair savı destekleyici bir akıl yürütmeye başvurur:

“...[ç]ünkü bilinebilir olanın bilgiden önce var olduğu görünüyor, çünkü pek çok durumda bilgileri daha önce olan nesnelere ediniyoruz. Pek az durumda bilinebilir olanla bilgi zamandaş olur ya da hiç görülmez. Öte yandan bilinebilir olan yoksa bilgiyi de yok eder ama bilgi olmayınca bilinebiliri yok etmez, nitekim bilinebilir olmayınca bilgi de yok -çünkü hiçbir şeyin bilgisi olmayacaktır-: oysa bilgi olmadığında bilinebilirin olmasına engel yok; sözgelişi dairenin dörtgenleştirilmesi bilinebilir olarak varsa, onun bilgisi hiç olmasa bile bilinebilirin kendisi var. Öte yandan canlı olmayınca bilgi de yok ama bilinebilir pek çok nesnenin olması olanaklı”²⁴⁴

²⁴² Marx'a göre Aristoteles için para, nesnelere aynı ölçü ile ölçülebilir (*sym-metra*) hale getirmektedir. Buna karşın Aristoteles parayla fiyatlandırarak ölçmeye çalıştığı değişik nesnelere, birbirleriyle ölçülmesi olanaksız büyüklükler oluşturduğunun farkındadır. Onun aradığı, metaların değişim-değeri biçimindeki birliğidir, fakat antikçağ insanı olduğu için bunu bulamaz. Aristoteles bu çıkmazdan kurtulmak için kendinde ölçülmesi olanaksız olanı (pratik ihtiyaçtan dolayı) parayla ölçülebilir hale getirmektedir. Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Sol Yay., Ankara, 2011, s. 91n38.

²⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 100-101.

²⁴⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. S. Babür, İmge Yay., Ankara, 2002, s. 46-47 (7b20-35). Fiil hali *tetragonizein*.

Aristoteles burada tekillerden yola çıkarak bilmeyi kastediyor olsa da, sözlerini matematiğin nesnelere ve idealara uygulayarak şöyle yorumlayabiliriz: Çemberin alanını tüketemesek de, ideayı açık ve seçik biçimde bilemesek de, bu onun mevcudiyetini peşinen reddetmemizi haklı çıkarmaz. Sofist Gorgias “hiçbir şey yoktur, olsa bile insan tarafından kavranamaz, kavranabilir olsa bile başkalarına aktarılamaz”²⁴⁵ dediğinde şu temel meseleyi gözden kaçıyordu: Her şeyi bildiğimizi iddia edemesek de, bildiğimiz şeyler var, bunların bazılarının nedenlerini de kesin biçimde gösterebiliriz (zaten *mathemata*'nın Yunanca sözcük anlamı “bilinenler, öğrenilenler” anlamına geliyordu²⁴⁶). Henüz her alandaki bilginin ortak tanımını sunamamış olsak dahi, çeşitli alanlarda kendi bağlamları içerisinde bilgi (*episteme*) olarak adlandırdığımız olgular kümesinin boş küme olmadığı da açıktır. Francis Cornford'a göre insanlar “adalet” olarak adlandırılan bir şeyin varolduğu konusunda öyle veya böyle hemfikirdir. Ancak bu sözcükle neyi kastettikleri sorulduğunda herkesin farklı görüşlere sahip olduğu ortaya çıkar. Bir toplumun adil olarak kabul ettiği görüşü başkası öyle görmeyebilir. Platon'a göre “adalet” gibi bir kavramın zaman ve yerden bağımsız, evrensel bir anlamı vardır. Bu mutlak anlam tanımlanabilir ve bilinebilir. Platon'un idea veya form olarak adlandırdığı da şeylerin ve olguların doğasında değişmez olan, herhangi bir toplumun veya kişinin keyfi kararlarının ötesinde yer alan şeydir.²⁴⁷ Iris Murdoch'a göre geometrideki muazzam başarılarından dolayı Yunanlar akla aşırı bir güven duyuyorlardı. Zamanla aklın kavrayışındaki yetersizliklerin ortaya çıkması, Platon'u iddialarında alçakgönüllü bir tavra yöneltmemiş, bilakis katı bir bilgi hiyerarşisi oluşturmasına yol

²⁴⁵ Aktaran Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s. 197.

²⁴⁶ Heidegger şöyle der: Yunanlara göre *ta mathemata*, şeylere ilgi gösterdiğimiz sürece ne olduklarını hâlihazırda bildiğimiz şeylerdir: Bitkilerin bitkiye-benzer, hayvanların hayvana-benzer, insanların insana-benzer vs. olduklarını bildiğimiz gibi. *Anamnesis*'te olduğu gibi bu hâlihazırda bilinenlere sayılar da dâhildir: Masanın üstünde üç elma görüyorsak, bu üçün elmaların üçü olduğunu tespit ederiz. Fakat üç sayısını, üçlüğü de biliriz. Matematiksel olan *mathemata*'nın bir kısmıdır. Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. L. Özşar, Asa Yay., Bursa, 2001, s. 67-68.

²⁴⁷ F. M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. C. Şengör ve S. Onan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2019, s. 40-41.

açmıştır: Bilgelik “oradadır”, fakat *Timaios* ve *Yasalar*’dan görüleceği gibi bu bilgiğe yalnızca tanrılar ve onlarla birlikte pek az sayıda ölümlü sahip olabilir.²⁴⁸

Aristoteles’in fikrini kanıtlamak için bu kez *Ruh Üzerine* eserinde kareleştirme örneğine tekrar başvurduğu görülür:

“Çünkü tanımlayıcı ifade (*horistikos logos*) birçok tanımın (*horos*) yaptığı gibi olguyu belirtmekle yetinmemeli, nedeni de içermeli ve görünür kılmalı. Günümüzde yapılan tanımlardaki ifadeler ise sonuçlar gibidir. Örneğin “kareleştirmek nedir?” sorusuna “bir dikdörtgenle aynı alana sahip dik bir eşkenar dörtgen bulmak” dersek bu tanım sonucun bir ifadesidir. Oysa “kareleştirmek bir ortayı bulmaktır” diyen kişi meselenin nedenini de söyler”.²⁴⁹

Aristoteles’in Platon’dan daha ileri gittiği söylenebilir: Bilginin genel bir tanımını vermek yetmez, tanımın yanı sıra bir şeyin gerçek bilgisini elde etmemizi sağlayan nedeni de (*aitia*) gösterebilmek gerekir. Asal sayıların bir özelliği olarak onların sonsuz sayıda olduklarını bilmek ve söylemek yetmez, asalların sonsuz sayıda olduklarını ispatlayabilmek de gerekir.²⁵⁰ Tüm cisimlerin kütlelerinden bağımsız olarak aynı hızda düştüklerini söylemek yetmez, bu olgunun nedenini de ortaya koyabilmek gerekir.

²⁴⁸ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş*, s. 88-89.

²⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün ve Y. G. Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2018, s. 93 (413a12-20). Kareleştirme teknik olarak iki anlamda da kullanılır: Hem dairenin kareleştirilmesi, hem de bir dikdörtgenin alanına eşit bir karenin inşa edilmesi. Çevirideki dipnotta (44. dipnot) açıklandığı üzere, ortayı (*meson*) bulmak ifadesi, aynı alana sahip dikdörtgenin kenarlarıyla (a ve b) orantılı olacak karenin bir kenarının (c) hangi uzunlukta olacağını bulmaktır: $a \times b = c^2$. Bu ortak ölçü meselesi *anthyphairesis* (kimi zaman *antanairensis*) diye adlandırılır: Herhangi iki oranın birbirine eşit olması ($\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$), iki niceliğin en büyük ortak bölenini bulmak ve birbirleriyle ölçülebilirliklerini (*commensurability*) test etmek. İki oran birbirine eşitse, bunlar aynı *anthyphairesis*’e sahiptir. Ivor Bulmer-Thomas, “Plato’s Theory of Number”, s. 378. Arpad Szabó da Aristoteles’in matematikçi çağdaşlarının öncelikle ortak ölçüyü bulmadan bir dikdörtgeni kareye dönüştürmenin imkânsızlığının farkında olduklarını belirtir. Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, 48. Ortak ölçüyü bulmaktan *Metafizik*’te (996b20) ve *Nikomakhos’a Etik*’te de bahsedilir (1131b5-20). Bu, günümüzde de “geometrik ortalama” olarak bilinen formüldür: \sqrt{ab} .

²⁵⁰ *Elementler*’in dokuzuncu kitabının 20. teoremi, bunun *reductio ad absurdum* yöntemi kullanılarak yapılmış mükemmel bir ispatdır. George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, s. 53. İspata göre: Sonlu sayıda asal sayı bulunduğunu varsayalım. Bugün “aritmetiğin temel teoremi” denilen, 7. kitaptaki 30., 31. ve 32. teorem ile 9. kitaptaki 14. teoreme göre 1’den büyük her doğal sayı asal sayıların çarpımı olarak yazılabilir. Elimizdeki en büyük asal sayı pn olmak üzere, bu sonlu sayıdaki asal sayıların çarpımı m olsun ($m = p1 \times p2 \times \dots \times pn$). Bu m sayısına 1 eklediğimizde, pn ’e tam bölünemeyeceğinden, ya bu sayının kendisi asaldır, ya da pn ’den büyük başka bir asal sayıya bölünebilir. O halde asal sayılar sonsuzdur. <https://mathcs.clarku.edu/~djoyce/elements/bookIX/propIX20.html>

Tanımlar arasında böyle bir ayrıma gitme tercihinin felsefe ve bilim araştırmalarında uzunca bir süre bağlı kalındığı görülebilir. Örneğin Aristoteles mantığı ve Euklides geometrisi üzerine çalışmalar yapan Girolamo Saccheri (1667-1733) Aristoteles'in bu ayrımını benimseyecektir. Ona göre *definitiones quid nominis* ve *definitiones quid res* olmak üzere iki tür tanım vardır: İlki yalnızca bir terimi ya da kelimenin sözlük anlamını açıklar. İkincisi ise kelimeye verilen anlamın yanı sıra, o şeyin varlığını ya da geometride o şeyin inşa edilebileceğinin olanağını da teyit etmektedir.²⁵¹ Günümüze kadar gelmiş bu ayrım, bu haliyle esasen Aristoteles kaynaklıdır. Tanım türleri arasındaki bu klasik ayrım, felsefenin yönünü değiştirdiğı öne sürülen Kant tarafından da aynen benimsenmiştir. W. H. Werkmeister'e göre Kant isme dayalı (*nominal*) ve gerçek tanım arasında bir ayrım yapar. Bunlardan ilki, sahip olduğu niteliklerin sırayla sayılmasının, kavramın gönderme yaptığı nesnenin tanınması veya tanımlanması için yeterli olan tanımdır. Bu anlamda isme dayalı tanımlar hızlı iletişim için gerektiği kadarıyla bir sözcüğün anlamının belirlenmesi amacıyla verilir ve esasen gramere yöneliktirler. Buna karşın gerçek tanım şeyin kendisinde olanaklı olan her şeyi içermek zorundadır. Bunlar ismi değil, nesneyi tanımlarlar.²⁵² Ayrımın daha genel ifade edilmiş haliyle esas kökeni, Sokrates'in bilgi edinmek için araştırılan şeyin isminden değil kendisinden yola çıkmak gerektiğini söylediği *Kratylos* diyalogudur (439b).

Cherniss'e göre Platon ile Aristoteles arasındaki farklılık yalnızca görünüşte öyledir, zira Aristoteles'in bilginin ne olduğunu açıklamak için öne sürdüğü soyutlama ve genelleme işlemlerini Platon da kabul eder. Fakat Aristoteles'in aksine o bunları

²⁵¹ Samet Bağçe, "Girolamo Saccheri'nin Paralellik Probleminin Çözümüne Dair", *VII. Mantık alıştayı Kitabı* içinde, haz. Vedat Kamer ve şafak Ural, Mantık Derneği Yay., İstanbul, 2017, s. 110.

²⁵² William Henry Werkmeister, *Kant: The Architectonic and Development of His Philosophy*, Open Court Publishing, Illinois, 1980, s. 19.

yetersiz bulmaktadır.²⁵³ Aristoteles *Birinci Çözümlemeler*'de (67a10) Platon'un anımsama yoluyla bilgi anlayışıyla tümelin bilgisini kastettiğini, böyle bir bilgiye tekilerden yola çıkarak ulaşılamayacağını kabul etmekle birlikte, bu anlayışın kendisinin tekileri bilme yöntemiyle çelişmeyeceğini öne sürmektedir: Ona göre bir kimse B'nin ("üçgen") hepsinde A'nın bulunduğunu ("iki dik açı") kabul ettiğinde, A'nın C'de ("duyulur, herhangi bir üçgen") bulunduğunu da bilir, fakat neden C'nin varolduğu konusunda bilgisiz olmamız gerektiği açık değildir. Birisi üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açının toplamına eşit olduğunu bilmesine rağmen C'nin varolmadığını düşünebilir; böylece aynı şeyi aynı anda hem bilecek hem de bilmeyecektir, çünkü bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olduğunu bilmek, birden çok anlama gelecek biçimde yorumlanabilir: Bu bilgi ya tümelde içerilmektedir, ya da tekile ilişkin bir bilgidir. Tümel bilgi söz konusu olduğunda C'nin iki dik açiya eşit olduğunu biliriz, tekilerden yola çıkarak böyle bir bilgiye ulaşamayız. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre bu anlamdaki bilgisizlik, yani tekillere ilişkin bilgisizliğimiz tümele ilişkin bilgimizle hiçbir biçimde karşıt değildir.²⁵⁴ Aristoteles *Menon* diyalogunda yer alan, bilginin anımsama olduğu yönündeki akıl yürütmenin tam da bu biçimde olduğu yönünde bir eleştiri yöneltir: Tekil varlıklar hiçbir biçimde önceden bilinemez, bununla birlikte tekilerin bilgisine tümevarımla (*epagoge*), sanki onları Platon'un kastettiği anlamda anımsamışız gibi ulaşılabilir.²⁵⁵ Nitekim bazı şeyleri, tıpkı bir şeyin üçgen olduğunu biliyorsak, iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olduğunu bilmemizde olduğu gibi, doğrudan bilebiliriz (67a25).²⁵⁶ Kısacası Aristoteles Platoncu bilgi anlayışını tümüyle reddetmemekte, Platoncu bilgiye (metodolojisi

²⁵³ Harold Cherniss, "İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf", *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt 1*, der. A. Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1989, s. 46. Cherniss *Ruh Üzerine* 423a3-14 ile *İkinci Çözümlemeler* 100a3-b17'ye gönderme yapar.

²⁵⁴ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 213.

²⁵⁵ Bununla birlikte Frege tümevarımın kendisinin, tümevarımsal yöntemin bir yasanın doğruluğunu ya da en azından olasılığını ortaya çıkarabileceğine dair tümel yasaya dayandığına dikkat çeker. *Aritmetiğin Temelleri*, s. 90n6.

²⁵⁶ A. g. e. s. 213.

anlamında olmasa da sonuçları bakımından) kendi bilgi sınıflandırmasının çeşitliliği içerisinde kısmî bir yer vermektedir.

Menon diyalogunu ve diyalogun temel konusu olan erdem tartışmasını burada başka bir açıdan ele alabiliriz. *Menon*'un felsefeye en önemli armağanlarından biri, bir açmazdır (*aporia*): “İnsan bildiği şeyi araştıramaz, zira zaten biliyordur; bilmediği şeyi de araştıramaz, nitekim daha neyi araştıracağını dahi bilmiyordur, bu yüzden araştırmaya bile başlayamaz” (80e). Platon bizi bu açmazda bırakmamak adına, *in media res*, vurguyu derhal yaşamın pozitifliğine kaydırır: Cesaret, ölçülülük, bilgelik gibi erdemli davranışlar vardır. Kim ne kadar karşı çıkarsa çıksın, bildiğimiz şeyler de vardır. Platon hem açmazdan kurtulmak hem de erdem, bilginin vs. varlığını reddetme hatasına düşüp sofistlerle aynı hizaya gelmemek uğruna kendisine üçüncü bir yol açar: Her şeyi zaten doğuştan, aracısız bilmekteyizdir, bilmek ise ona göre hatırlamaktır (*anamnesis*). Cherniss'in belirttiği gibi, anımsama mekanizmasının ayrıntıları burada ikincil öneme sahiptir; asıl dikkat edilmesi gereken, insanların bu erdem çokluğunun genel ve ortaklaştırıcı bir tanımını vermeden de erdemli biçimde davranabiliyor olmaları, buna olanak sağlayanın ise insanların “doğru sanılara” sahip olmaları ve “tanrının inayeti” sayesinde erdemli olmalarıdır.²⁵⁷ Görünüşte, doğru sanıların (*doksa alethes*) bilgiyle (*episteme*) aynı sonuca yol açtıkları söylene de temel fark, sanılardan kaynaklanan davranışların çok büyük ölçüde gelişigüzel ve rastlantısal olmasıdır; bunlara göre davranan bireyler gerçek bilginin sağladığı tutarlılık ve kalıcılıktan yoksundurlar. Nedensel ilişkinin farkına varılması ise asıl bilgidir ve bu yalnızca anımsama ile olanaklıdır.²⁵⁸ Cherniss'e göre anımsama varsayımı sayesinde [ahlaksal] fenomenleri

²⁵⁷ Harold Cherniss, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt 1*, s. 43.

²⁵⁸ A. g. e., s. 43.

kurtarmakla²⁵⁹ (*sozein ta fainomena*) yükümlü Platon'un burada tekrar bir sorunla karşılaşmaktan kurtulduğu görülür: *Episteme* ile *doksa* arasındaki *farkın varlığına* ilişkin bilginin kaynağı nedir? Filozof bilginin sanılardan daha kesin olduğunu nasıl biliyordur? Bu onun son kertede bilgiye *zaten* sahip olduğu anlamına gelmez mi? *Theaitetos*'un sonunda Platon, “farkı bilecek biçimde” doğru sanının bilgi olacağını öne sürecek, fakat farkı bilmek yokluğu da bilmek anlamına geleceğinden, vardığı bu sonucun anlamsızlığını yine kendisi kabul edecektir (*Theaitetos*, 210b). Bu akıl yürütme belki algılanan dünyanın nesnelere ile düşüncenin nesnesi olan ideaları ayırabilmek ve idealar kuramını gündemde tutmak için geçerli olabilir, zira fenomenlerin dünyası sürekli değişime açık haldedir. Dünyanın bağımlı olduğu iki tür hareket olan başkalaşma ve yer değiştirmeyi (*Theaitetos*, 181d) bilebilmek için, bunlardan farklı olarak değişmeyen ve tutarlı kalan bir şeyi de kabul etmemiz zorunludur. Aksi takdirde bunun bir değişim, bir hareket olduğunu bile fark edemeyebilirdik. *Theaitetos*'taki tartışma, fenomenlerin bitimsiz değişiminin, yer değiştirmenin yanı sıra niteliksel değişimi de içerdiğini ve niteliksel değişiminin, değişmeyen soyut niteliklerin sabit mevcudiyetini gerektirdiğini ispatlama amacını güder.²⁶⁰ Bu düşünce bizi epistemolojik bakımdan değişmeyen ve bilginin konusu olan ideaların varlığını kabul etmeye yöneltir.²⁶¹

²⁵⁹ Simplikios'un *Gökler Üzerine* yorumu üzerinden Platon'a atfedilip antik Yunan astronomisini özetlemek için kullanılan, gezegenlerin mükemmel, değişmeyen, dairesel hareketleriyle ilgili bu deyim, tek tek her birinin özelliklerini incelemekten ziyade, gezegenlerin bu dairesel hareketlerinin *tümünü* açıklayacak matematiksel bir hipotez oluşturmak gerektiği anlamına gelir. James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, s. 82. Düz anlamıyla “zevahiri kurtarmak” olarak çevrilen bu fenomenleri kurtarma misyonunu daha sonra evrensel kütleçekim yasasıyla nihayet Newton'un başardığı söylenebilir. Platon'a göre bir şeyi korumanın tek yolu, o şeye kendisiyle aynı türden besinler ve hareketler sunmaktır. Bizim tanrısal yanımıza doğal olarak en uygun hareketler ise evrene ait düşünceler ve dönüş hareketleridir. Evrendeki dairesel dönüşler ve harmoniler üzerine çalışarak doğumumuz esnasında gerçekleşen kafamızdaki döngülerin bozulması sürecini tersine çevirebilir, zihnimizi düşündüğü şeye, doğası gereği yatkın olduğu özgün koşula uygun hale getirebiliriz. Böylece tanrılara layık, en iyi yaşam amacına ulaşabiliriz (*Timaios*, 90c-d). İnsan, tanrının oyuncağıdır (*Yasalar*-803d), büyük bölümü kukla, az kısmı hakikatten pay almıştır (804b).

²⁶⁰ Harold Cherniss, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt 1*, s. 48. Algılayanın etkilenmeleri olan, değişebilen, nesneye ilişkisel olarak dışarıdan eklenen ikincil nitelikler ile kurucu, nesneye gömülü, değişmeyen birincil nitelikler ayrımı John Locke'a, 17. yüzyıldaki akılcılık-deneycilik tartışmalarına, hatta modern fizikte “elektronun davranışına gözlemcinin etkisi”ne (dalga-parçacık ikilemi) dair sorunlara dek etkisini gösterecektir.

²⁶¹ Aristoteles de *eidōs*'ların varlığına itiraz etmez, üstelik kendi düşüncesi içerisinde bunlara oldukça öncelikli bir konum verir. İtirazı bunun *Platon'un tanımladığı tarzda* olmasındadır; zira ezeli-ebedi bir şey olmadığı müddetçe oluşun kendisi de (*genesis*) mümkün olmayacaktır (*Metafizik*, 999b5). Ona göre

Tüketme yönteminin, daha sonra on yedinci yüzyılda Leibniz ve Newton'un birbirlerinden bağımsız biçimde keşfedecekleri sonsuz küçükler hesabının ortaya koyulmasını sağlayan erken bir konfigürasyonu olduğu savını Gilles Deleuze de benimsemektedir. Deleuze'e göre sonsuz küçükler hesabının sağlam bir statü kazandırdığı bu bağıntı "diferansiyel bağıntı" olarak adlandırılır ve $dy=dx$ olarak formüle edilir.²⁶² Bu eşitlikte dy , sonsuz küçüklükte azalan herhangi bir miktarı simgeler. Belirli bir niceliği ifade eden y 'ye hangi değer verilirse verilsin, dy daima bu değerden küçük olacaktır. O halde azalan bir nicelik olarak dy 'nin y 'ye göre kesin olarak sifıra eşit olduğu söylenebilir: $dy=0$. Aynı biçimde dx de x 'e göre sonsuz küçüklükte azalan bir niceliktir ve o da sifıra eşittir: $dx=0$. Deleuze'e göre işte bu diferansiyel bağıntıdır. Bu bağıntıyı analitik geometrinin alanına taşıyıp, yatay (apsis) ve dikey (ordinat) iki eksenle oluşturulan bir koordinat düzleminde görselleştirmek istediğimizde, y 'ye bir apsis niceliği, x 'e ise ordinat niceliği adını veririz ve yatay eksen olan apsise göre $dy=0$, dikey eksen olan ordinata göre ise $dx=0$ olduğunu söyleyebiliriz. Asıl ilginç nokta, bu durumda dy/dx 'in zannedileceği gibi sifıra eşit olmayacağıdır. Deleuze'e göre dy/dx biçiminde simgeleştirilen diferansiyel bağıntı kalıcıdır; terimler ortadan kalktığında bağıntının sahip olduğu bu kalıcılık ortaya çıkar.²⁶³ Bunu esasen aerodinamiğin temel ilkesi olan, geometrik bir katı cismin yüzey alanıyla hacmi arasındaki bağıntıyı ifade eden kare-küp yasasıyla (*square-cube law*) daha net biçimde örneklendirebiliriz: Aerodinamik dışında uygulamalı matematiğin pek çok başka alanında kullanılan bu yasaya göre, bir cismin boyutları büyütüldüğünde veya

Platon açısından en paradoksal olan, maddi evrende varolanların ötesinde belirli şeylerin bulunduğu, bu şeylerin de duyulur kopyalarının bozulabilir, kendilerinin ise ebedi olmaları haricinde tümüyle aynı olmalarıdır (*Metafizik*, 997b5). Bergson'a göre Aristoteles sözlüğünde *eidos* sözcüğü çok farklı anlamlarda kullanılır. Bu anlamlardan birbirinden yeterince uzak ikisi alındığında neredeyse birbirlerini dışlıyormuş gibi görünürler. Ancak birbirlerini dışlamadıkları, aracı anlamlar zinciriyle birbirlerine bağlandıkları görülür. Bu anlamların bütününe kucaklamak gerektiğinde, basit bir formülle özetlenebilecek bir matematiksel özün karşısında değil, gerçeğin içerisinde olduğumuzu fark ederiz. Bergson'dan aktaran Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*, s. 65.

²⁶² Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. U. Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 193.

²⁶³ A. g. e., s. 193.

küçültüldüğünde, hacmi yüzey alanından daha hızlı artar veya azalır. Cismin kenar uzunluğuyla orantılı olarak yüzey alanı karesi oranında artar veya azalırken, hacmi küpü oranında artar veya azalır.²⁶⁴ Sonsuz küçük bir katı cisim tasarladığımızda yüzey (y) ve hacim (x) olmak kaydıyla yüzeyi ve hacmi arasındaki ilişki, sonsuz küçüklükteki azalma oranları ihmal edildiğinden, $y/x=0$ olarak formüleleştirilebilir. Fakat diferansiyel bağıntı olarak ele aldığımızda yüzeydeki ve hacimdeki azalma oranı (dy/dx) sifıra eşit olmayacaktır; aralarındaki bağıntı ele alınan cisme ve bu cisimi ifade eden limit fonksiyonuna bağlı olarak sabit bir değer alır ve değişmez.²⁶⁵ Deleuze'e göre gerçekte y ve x , dy ve dx biçiminde tükendiklerinde geriye kalan şey, kendisi bir hiç olarak görülmemesi gereken dy/dx bağıntısıdır. Bu dy/dx bağıntısının işaret ettiği şeye z diyebiliriz, bunun x ve y ile bir ilgisi yoktur, zira y ve x yitip gitmekte olan niceliklerdir. Örneğin çemberden türetilen bir dy/dx bağıntısını ele aldığımızda, $dy/dx=0/0$ bağıntısı artık çemberle ilgili değildir, “trigonometrik teğet” denilen nokta ve oradan geçen doğruyla ilgilidir.²⁶⁶

Deleuze'e göre sınır (*peras*), Antik Yunan felsefesi söz konusu olduğunda anahtar niteliğinde bir kavramdır. Üstelik Platon'un *Timaios* diyalogunda şekiller ve söz konusu şekillerin çevreleri ekseninde geliştirdiği bir sınır kuramı mevcuttur. Platon'un sınır (*peras*) kavramında (anakronik bir nitelemeyle) idealizmini temellendirmesini sağlayacak bir imkan gördüğü yorumunu yapan Deleuze, bu iddiasını gerekçelendirmek için yine çember ve çokgen ilişkisine başvurarak, daha sonra sonsuz küçükler hesabının

²⁶⁴ Kare-küp yasasının farklı bir alandaki (astronomi) muadilinin Kepler'in üçüncü yasası olması ilginçtir: Güneş sistemindeki her gezegen için geçerli olmak üzere, gezegenin Güneş etrafındaki bir turluk periyodunun (P) karesinin, gezegenin Güneş'e olan ortalama uzaklığının (R) küpüne oranı sabittir: $\frac{P^2}{R^3} = \text{sabit}$ <https://www.britannica.com/science/Keplers-laws-of-planetary-motion> (Erişim tarihi: 15.11.2018)

²⁶⁵ Daha ayrıntılı bilgi için, https://en.wikipedia.org/wiki/Square-cube_law

²⁶⁶ Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 194. Bu noktanın koordinatları (x_1, y_1) olmak üzere, $x^2 + y^2 = r^2$ eşitliğini sağlayacak [birim çember için denklemin x 'e göre türevi alındığında, $2x+2y.y'=0$ ve $y'=-\frac{x}{y}$, yani teğet noktasından geçen doğrunun eğimi elde edilir], eğimi $m = -\frac{x}{y}$, bu teğet noktasından geçen doğrunun denklemi ise $(y-y_1) = m(x-x_1)$ 'dir.

verdiği imkânla, kenar sayısı arttırılan çokgenin eğri çizgi adı verilen bir *limite* doğru yöneldiğini söyler: Kenarları sonsuzca çoğaltıldığı ölçüde bir çokgen daima limiti çember olan şekle yönelir. Sınır, kenarların çoğalmasıyla bağlantılı olarak, düz çizginin sonsuza yöneldiği andır ve sınırsız (*apeiron*) ile sınırlıyı birlikte düşünme olanağı ancak on yedinci yüzyılda mümkün olacaktır.²⁶⁷ Buna karşın Deleuze'e göre antik Yunan'da ve dolayısıyla Platon düşüncesinde sınır kavramı böyle düşünülüyordu. Yunancada *peras* (sınır), en basit ifadesiyle bir bitim, bir sondur (*telos*). Örneğin bir küp altı kare yüzeyle sınırlıdır, doğru parçası iki noktayla sınırlıdır. Deleuze'e göre *peras* biçimin (*morphe*) çevresidir. Bu nedenle ele aldığımız şey ister duyulur isterse düşünülür bir şey olsun, her durumda biçimin çevresi sınır olarak adlandırılacaktır ve çevre de bir şeyin varılmaktan çıktığı yerdir.²⁶⁸ Çemberin saf bir çevresi olduğu için saf bir çemberden, bir çember ideasından, küp ideasından vs. bahsedebiliriz. Deleuze'e göre idea (*eidōs*) bu nedenle akli çevresine indirgenmiş bir biçimdir; öz, çevresi bakımından biçimin ta kendisidir. Deleuze'e göre bu çevre ve sınır fikrinde Antik Yunan felsefesi geometriden yola çıkarak, daha doğru bir ifadeyle, elindeki en güçlü, hatta yegâne güvenilir araç geometri olduğundan, elindeki imkanlar çerçevesinde ideaların soyutlanmasını haklı çıkarabilmek için çok iyi bir fırsat bulmuştur.²⁶⁹

Antik Yunan düşüncesinin tüm dallarının çeşitliliğinin yeniden keşfedilmesiyle birlikte anılan XV. yüzyıl Rönesans dönemi düşünürü Nicolaus Cusanus'un (1401-1464)

²⁶⁷ A. g. e. s. 198. Althusser Aquinolu Thomas'tan yola çıkarak şunu not eder: Hakikatin aklın (*intellectus*) nesnesine (*res*) uygunluğu (*adaequatio*) ile kastedilen, eşitliği (*aequatio*) değildir. *Ad aequatio*, yani ona doğru bir harekettir, "eşitliğe-doğru"dur. Bu hareketin amacı eşitliktir. Bilgi yalnızca bu amaca ulaştığında tamamlanır. Louis Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar*, çev. Y. Ceylan Uslu, İthaki Yay., İstanbul, 2012, s. 16. Sonsuz serilerin bir eşitliği kurulduğunda eşitliğin sol tarafı sınırlıdır, sabittir, ancak sağ tarafı sonsuza açıktır ve bir eşitliğe yönelir. Bu sözcük, bir anlamda matematikte sonsuzluğun ve sınırın bir arada düşünülme çabalarının etimolojik ifadesidir. 17. yüzyılın temel epistemolojik sorunu bu uygunluk (*adaequatio*) meselesidir. Arendt iyi ideası ile diğer ideaların ilişkisinden söz ederken, Yunan sözlüğünde iyinin faydalı ve uygun (*fit*) anlamına geldiğini belirtir. Eğer ideaların idea olabilmeleri için pay almaları gereken en üstün idea uygunluk (*fitness*) ise, o zaman idealar tanım gereği uygulanabilir olur ve idea uzmanı filozofun elinde kurallar ve ölçütler haline gelip, sonradan yasalara dönüşebilirler. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s. 156.

²⁶⁸ Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 201.

²⁶⁹ A. g. e. s. 198-99.

teolojik kozmolojisi de limit kavramından habersiz oluşun mistisizmle yoğrulmasının en güzel örneklerinden biridir. Ona göre sonsuz sayıda köşesi olan bir çokgen, en uç noktada bir çembere benzer. Yine en uç noktada doğru ve eğri birbirine benzer. Nicolaus Cusanus bunu metafiziğe taşıyarak mutlak minimum ile mutlak maksimumun Tanrı'da aynı olduğunu öne sürer. Bu onun ünlü “karşıtların uzlaşması” (*coincidentia oppositorum*) anlayışının da antik geometriden nasıl beslendiğinin kanıtıdır.²⁷⁰ Kolakowski'ye göre Nicolaus Cusanus'un temel iddiası şudur: İnsan aklı sadece sonlu olan ve birbirlerinden ayırt edilebilen şeyleri kavrayabilir, sonlu olandan sonsuza giden akılsal bir yol yoktur. Akıldan üstün bir yeti olan zeka (*intellect*) ile bu mistik “karşıtların uzlaşması” anlaşılabilir. Tanrı'nın sonsuzluğu ile sonlu varlıklar arasındaki ilişki, matematiksel nesnelere üzerinden kurulan analogi sayesinde daha iyi anlaşılacaktır: Bir çemberin içine daha önce belirtildiği gibi bir çokgen yerleştirdiğimizde, çokgenin kenar sayıları arttıkça çembere yaklaştığı görülebilir. Buna karşın sonlu sayıda ne kadar kenar çizilirse çizilsin, bir çokgen çembere dönüşmez. Bu yalnızca “sonsuz”da mümkün olur. Benzer biçimde, bir çemberi zihnimizde büyüttüğümüzde, çemberin çevresi üzerindeki herhangi bir parça gitgide düz çizgiye benzer. Çemberin çevresi sonsuza eriştiğinde çember nihayet düz bir çizgi haline gelebilir. Bir üçgeni sonsuz derecede büyüttüğümüzde her kenar sonsuz uzunlukta olacaktır, fakat tek bir sonsuz olduğundan, sonsuz bir üçgen de düz bir çizgiye dönüşür.²⁷¹

Umberto Eco'ya göre Nicolaus Cusanus, Tanrı “mutlak” olduğu için (*Deus est absolutus*) onun tam olarak asla ulaşılabilir olmadığını söyler. Tanrı ile insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisi, daireyle onun içine çizilen çokgen arasındaki ilişkiye benzer. Kenarların sayısı arttıkça çokgen giderek daireye yaklaşır ama daireyle asla eşit olamaz. Bununla birlikte Cusanus'un bilgisizlik doktrini uyarınca bir şeyin bilinemez olması onun

²⁷⁰ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 2005, s. 14.

²⁷¹ Lezsek Kolakowski, *Neden Hiçbir Şey Yok da Bir Şey Var?*, çev. Suut K. Angı, Jaguar Kitap, İstanbul, 2016, s. 107-108.

namevcudiyetini gerekçelendiremez. Nicolaus Cusanus bu nedenle Tanrı'yı “merkezi her yerde olan ama çevresi hiçbir yerde olmayan” bir daire olarak tanımlamaktadır.²⁷² Nicolaus Cusanus'un spekülâtif mistisizminin, eninde sonunda limit kavramının bilinmemesi sonucunda ortaya çıkan matematiksel çelişkilere dayandığı söylenebilir.

Deleuze'e göre idea, Platon tarafından zorunlu ve evrensel bakımdan bir niteliğe ilk sahip olan olarak ortaya koyulur. Sonrasında sorgulama aracılığıyla aynı niteliğe, pay almanın (*metheksis*) doğasına göre ikinci veya üçüncü dereceden neyin sahip olduğunun belirlenmesi mümkün olabilir.²⁷³ Daha önce belirtildiği gibi, Platon sofistleri düşmanı olduğu kadar aynı zamanda rakibi, hatta edebiyat kuramından çok uygun bir isimlendirmeye, *Doppelgänger*'i gibi görür; çünkü bir Platoncu, ideanın asıl benzerini kesin bir biçimde belirlemek isterken, sofist karakteri tam aksine bütün olasılıkları çoğaltarak sürekli bir belirsizlik yaratır. Deleuze'e göre bu problemin kaynağı antik dönem Yunan sitesinde (*polis*) aranmalıdır. Eşit yurttaşlardan meydana gelen topluluklar olan Yunan site devletleri atletizm, siyaset, kamu yönetimi gibi çeşitli alanlarda hep eşitlik peşindeki bir mücadele içinde olan (*agon*) rakiplerle doludur. Böyle bir siyasal rejim, doğası gereği kanaatlere oldukça büyük önem atfeder.²⁷⁴ Deleuze'e göre içerisinde felsefenin ortaya çıktığı Atina demokrasisi şöyle üçlü bir yapının üzerinde yükselmektedir: Yerlilik (*autochtonie*), dostluk (*philia*) ve kanı (*doksa*).²⁷⁵ Deleuze, mitbilimci Jean-Pierre Vernant'ın bulgularından yola çıkarak, Yunan felsefesinin en başından itibaren kozmosa içkin olan bir düzen fikrini esas aldığını ifade eder. Kozmos

²⁷² Umberto Eco, *Devlerin Omuzlarında*, çev. Eren Y. Cendey, Doğan Kitap, İstanbul, 2019, s. 100-101.

²⁷³ Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, Norgunk Yay., İstanbul, 2007, s. 171.

²⁷⁴ Gadamer'e göre sanının (*doksa*) kendini yayma eğilimi vardır, daima genel sanı olmak ister. Sanı aynı zamanda Antik Yunanda meclis toplantısında “çoğunluğun verdiği karar” anlamına gelir. H. G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem: 2. Cilt*, çev. H. Aslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2009, s. 146. Hannah Arendt de Aristoteles'in *zoon logon ekhon* (logos taşıyan, konuşan canlı) tanımından hareketle, *polis* içinde yaşayan Yunan yurttaşların işlerini şiddet aracılığıyla değil konuşarak, ikna yoluyla (*peithein*), örtük bir zorlama yoluyla hallettiklerini söyler. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38. Iris Murdoch'a göre Demiurgos'un gücü her şeye yetmez. Başboş nedenleri bir araya getiremez ama mümkün olan en iyi evreni yaratabilmek için onları “ikna eder”. Murdoch, *Ateş ve Güneş*, s. 67.

²⁷⁵ Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s. 171.

fikrinin yegâne temsilcisi olma niyetiyle kendini ileri süren felsefe, bu üçlüye eleştirme, aşma ve düzeltme amacıyla yaklaşırsa da onlara daima bağımlı kalır. Bunlara referansla insanların kanılarını düzeltme ve sağlamlaştırma niyetindedir. Deleuze'ün poetik tabiriyle Platonculuğun felsefeye “zehirli armağanı”, aşkınlığı felsefenin içine sokmuş olması, ona felsefi bir anlam yüklemiş olmasıdır.²⁷⁶ Bu felsefi girişim kendisini örneğin *Theaitetos*'ta kanaatlerin statüsünü, *Şölen*'de dostluğun ve sevginin doğasını, *Timaios*'ta ise yeryüzünün (benimsenen yoruma göre *hyle*'nin ya da *khôra*'nın) içkinliğinin indirgenemezliğini açıklamaya çalışırken ortaya çıkan paradokslarda ve açmazlarda (*aporia*) açığa vurur.²⁷⁷

Elbette felsefe tarihindeki tüm düşünürler Platon'a Alfred N. Whitehead'in onaylayıcı tarzıyla yaklaşmamaktadır. Nitekim Deleuze'den tümüyle farklı, hatta ona karşıt bir felsefe anlayışına sahip olsa da Platonculuğa yönelik benzer bir eleştiri, bilimsel felsefenin ünlü temsilcisi Hans Reichenbach cephesinden gelir. Reichenbach için Platon kesinlik arayışının önemli bir temsilcisidir: “Nitekim *Phaidon* adlı diyalogunda Sokrates'in çömezlerinden birine şunu söyler: ‘Olasılığa dayanan argüman tümüyle düzmecedir’. Platon’un aradığı kesinlikti; oysa modern fizik indüktif güvenilirliğin ötesinde bir kesinliğe erişilebilir gözyle bakmamaktadır.”²⁷⁸ *Phaidon* 92d’de Simmias’a ait ifadenin tamamı şöyledir: “Oysa ben olasılığa dayalı savların uyduruk sözler olduğunu anladım. Onlara karşı dikkatli olmayan kişi kolay aldanır; geometride ve bütün diğer konularda da bu böyledir.”²⁷⁹ Burada olasılık için kullanılan sözcük *eikoton*'dur. *Eikoton* Yunanca “benzer, imge, temsil, gibi görünen, asıl şeyin görüntüsü” gibi çeşitli anlamlara gelen *eikon*'la aynı kökten gelir. Bellekte olanların

²⁷⁶ A. g. e., s. 172.

²⁷⁷ A. g. e., s. 172.

²⁷⁸ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 32.

²⁷⁹ Platon, *Phaidon*, s. 169. Türkçe çeviride tercih edilen “uyduruk sözler” yerine İngilizce çeviride (Plato, *Complete Works*, s. 80.) “-miş gibi yapmak” (*pretend*) ile bağlantılı olarak *pretentious* (iddialı, yüksekten atan, gösterişçi) tercih edilmiş.

kendilerine benzer bir şey aracılığıyla hatırlanması olarak tanımlanabilecek *eikasia*, yalnızca imge değil, kahinlerin ve doktorların tahminleri/kestirimleri anlamına da gelmektedir. *Eikos* aynı zamanda retorik alanı söz konusu olduğunda gerçek/doğru olanın ve olanaksız olanın karşıtı olarak doğru, iyi ve normal gibi görünen, makul olan, olası olan anlamındadır.²⁸⁰ Barbara Cassin'e göre *eikasia* söz konusu olduğunda karşılaştırma en temel özelliğdir: Çok daha olası olan, olası olan karşısında daima galip gelir. Burada Antiphon'un *Tetralogies*'indeki suçlayıcı (savcı) ve sanık arasındaki bir tartışma örnek olarak verilir: "Görünen o ki' (*eikotos*), der suçlayıcı, 'adamı bu öldürdü'. Sanık ise şöyle yanıt verir: 'Madem benim size suçlu gibi görünmem olası (*eikotos*), bugünün şüphelisini çoktan öngörebilecek olmam ise çok daha olasıdır (*eikoteron*)". Cassin'e göre retorik olasılık bir şeyin doğru olduğu sonucuna varmanın gerekçesini asla sunamaz; yalnızca ikna (*peitho*) ya da kanıtın gücü dinleyicilerin inancını (*pistis*) belirleyebilir.²⁸¹ Reichenbach'ın çoğunlukla retorikte kullanılan, bilimsel bir olasılık hesabının teknik güvenilirliğiyle alakalı olmayan bir sözcükten dolayı Platon'u burada haksız biçimde suçladığı söylenebilir.

Platon ve Descartes ile anılan akılcılığın olguları açıklamakta yetersiz bir idealizm olarak gören, modern deneysel bilimlerin matematiksel yöntem ile gözlemsel olguların başarılı bir sentezinin ürünü olduğunu düşünen Reichenbach'a göre kullandıkları tümevarımsal yöntem nedeniyle bu bilimlerin ulaştığı sonuçları da kesin değil, yüksek derecede olası, pratik amaçlarımızı gerçekleştirmek için ise yeterince güvenilir saymak en doğru tavidir.²⁸² Bu fikri savunurken destek aldığı en önemli düşünür David Hume'dur. Hume'a göre bir doğa yasası, hiç şaşmayan bir yinelenmenin

²⁸⁰ *Dictionary of Untranslatables*, Ed. Barbara Cassin, Princeton University Press, Princeton, 2014, s. 245-46.

²⁸¹ A. g. e., s. 246.

²⁸² Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 32.

açıklanmasından başka bir şey değildir.²⁸³ On dokuzuncu yüzyılda gazların kinetik kuramı ve termodinamiğin keşfiyle birlikte fiziğin alanına dâhil olan istatistiğin, doğa yasalarının elinden daha evvel sahip oldukları kesinliği alması ve onları bir yüksek olasılık hesabına dönüştürmesi Reichenbach'ın savlarına ayrıca güçlü bir destek sağlamaktadır:

“Yoksa bize kesin nedensellik gibi görünen şey gerçekte istatistiksel niteliktedir. Kaldı ki, kesin nedensellik düşüncesini mikroskobik düzeye indirmek için elimizde hiçbir neden yoktur. Moleküllerin kesin yasalara göre davrandığını düşünmemiz için bir dayanak yok elimizde. Başlangıç koşulları eş olan iki molekülün davranışları ve sonraki durumları tümüyle değişik olabilir.”²⁸⁴

Reichenbach'a göre Platon felsefesi (kendi ifadesiyle) “son derece garip, ancak bir o kadar etkili olan” idealar öğretisine dayanır. Yine kendi ifadesiyle “son derece mantık dışı olan bu öğreti”, matematiksel bilgi ile etik ilkeleri için ortak bir açıklama bulmak adına ortaya atılmıştır.²⁸⁵ Reichenbach açısından idealar öğretisi bugün pek çok açıdan aşılmış olarak görünse de, ortaya atıldığı dönemde, bilhassa sonradan Kant'ın iddia edeceği gibi sentetik görünen matematiksel bilginin doğruluğunu ispatlamak adına ilk büyük açıklama girişimi olarak görülmelidir. Bu öğretiye göre ideal nesnelerin sahip oldukları nitelikler hayalgücü sayesinde, yani aklın gözüyle görülmekte, böylece gerçek olarak düşündüğümüz şeylerin bilgisine ulaşabilmekteyiz. Duyulara bağlı gözlem kesin bilgi sağlayamaz; bu bilgiyi bize yalnızca gidimli akıl yürütme (*dianoia*) sağlayabilir. Reichenbach'ın esas eleştirisi, Platon'un matematiksel bilgi ile deneysel bilgi arasındaki temel farkı gözden kaçırmaması, geometrik cisimlerin sahip olduğu zorunlu ilişkileri “görme” ile deneyime bağlı nesneleri “görme” arasındaki derin farkı önemsemediği yönündedir.²⁸⁶ Platon'u bir açıklama sunmak yerine sürekli renkli betimlemeler kullanan

²⁸³ Aktaran Reichenbach, a. g. e. s., 122.

²⁸⁴ A. g. e., s. 125.

²⁸⁵ A. g. e., s. 22.

²⁸⁶ A. g. e., s. 25-26.

benzetmelere sığındığı yönünde eleştirmektedir: “Ona göre ideaların varlığı matematiksel nesnelere ilişkin bilgimizi açıklayabilir; şöyle ki, nasıl ağacın varlığı ağacı algılamamıza olanak sağlıyorsa, ideaların varlığı da matematiksel doğruluğu bir tür algılamamıza olanak sağlar.”²⁸⁷ Platon’un temel motivasyonunun matematiksel doğruluğu nasıl bilebildiğimize dair bir açıklama getirmek olduğu, idealar öğretisini de böyle bir bilginin varlık koşulu olarak geliştirdiği açıktır. Platon için her şeyin; doğal nesnelere, niteliklerin, geometrik ilişkilerin, tekniğin olanağıyla üretilmiş nesnelere, değerli şeylerin yanı sıra değersiz ve çirkin görülen şeylerin bile idealarının olması, onun gerek matematiksel bilginin özelliklerini gerekse fiziksel varlıkların niteliklerini içeren, ideal bir varlık kavramı oluşturmasına yol açar.²⁸⁸ Aynı değerlendirilmesi gereken bu iki alanın birlikte ele alınması, Reichenbach’a göre felsefe dili söz konusu olduğunda büyük bir sorun kaynağı olagelmıştır.²⁸⁹

Reichenbach’ın Platon’a yönelik matematiksel bilgi ile deneysel bilgi arasındaki temel farkı görmezden geldiği eleştirisi, Platon diyalogları arasındaki farklılıklar, zamana bağlı olarak öne çıkarılan temaların farklılık gösterdiği olgusu ihmal edilerek, indirgemeciliğinden dolayı haksız bir eleştiri olarak görülmelidir. Iris Murdoch’a göre Platon başlangıçta doğa bilimlerine karşı çıksa da, *Timaios* 59c’den görüleceği gibi, sırf entelektüel eğlence olsun diye ebedi şeyler hakkında düşünmeye bir süreliğine ara verip oluş halindeki nesnelere hakkında “olası açıklamalar”ı düşünebileceğimizi söyler. Murdoch’a göre bu savunma hiç kuşkusuz doğal olguların ayrıntılı ve “olası” açıklamalarını öne sürme niyetindedir.²⁹⁰

²⁸⁷ A. g. e., s. 27.

²⁸⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 201-202.

²⁸⁹ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 27.

²⁹⁰ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş*, s. 72.

Daha önce Cherniss'in yorumlarını incelerken belirttiğimiz gibi, Platon düşüncesinde idealara ilişkin kesin bilgi olarak adlandırabileceğimiz *episteme* ile değişen doğal nesnelere ilişkin *doksa* arasında bir ayırım yapılmıştır. John M. Rist'e göre *Devlet*'te genel olarak savunulan tez, tikellere ilişkin *episteme*'ye sahip olamayacağımız, ancak *doksa*'ya sahip olabileceğimizdir. Bu durumda biri değişmez ilişkilere dair (*ousia*), diğeri ise oluşa bağımlı nesnelere olmak üzere (*genesis*) bilgi anlamında bir ayırım yapılmadığı iddiası yanlıştır.²⁹¹ Zeller de idealar öğretisinden, *anamnesis*'ten, *Devlet*'te her tür varlığın ve bilginin temeli olarak ileri sürülen iyi (*agathon*) ideasından bahsetmeyen, dahası deneysel nesnelere de bilgi açısından hesaba katan *Theaitetos* diyalogunun Platon düşüncesinde bir yöntem değişikliği anlamına geldiğini söyler. Bu yöntem ideaların çözümlenmesi olarak görülebilecek ve ilk kez *Sofist*'te kullanılan *diairesis*'tir. Bölünemez bir idea (*atomon eidos*) hakkında çeşitli yüklemelerin birleştirilmesiyle sonlanan bu diyalektik bölme ve birleştirme (*diaresthai* ve *synagein*) yöntemi sayesinde bu idealar öğretisi, öncekine nazaran çok daha mantıksal ve epistemolojik bir mahiyete kavuşmuştur.²⁹²

Aslında Platon bu değişikliğin ilk ipuçlarını *Devlet*'in altıncı kitabının sonunda (509d ve devamı), “bölünmüş çizgi analojisi” olarak da bilinen kısmında vermeye başlamıştır. Platon burada çizgi metaforu üzerinden bilgi anlayışının bir özetini sunar: Bir çizgiyi ortadan ikiye bölerek birine “görülenler”, diğer parçaya “kavrananlar” adını verir. Görülenler kısmını da ikiye bölerek bir parçayı canlı varlıklar, bitkiler ve insan üretimi nesnelere, diğerini bunların yansımalarına (örneğin sudaki yansımalar veya belleğimizdeki izlenimler) ayırır (*Devlet*, 510a). Kavrananların çizgisini de bu yansımalarla yola çıkan, varsayımlar yoluyla ilerleyen düşünme ile yansımalarla

²⁹¹ John M. Rist, “Platon'da Bilgi ve Değer”, *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt I*, s. 133. Rist'e göre *Menon*'da (97b) ve *Philebos*'ta (61d) Platon iki ayrı bilgi türünden bahsetmektedir. A. g. e., s. 133-34.

²⁹² Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 203-204.

başvurmadan varsayımlardan ilkelere giden kavramsal düşünme olmak üzere ikiye ayırır. İlkine örnek geometridir: Örneğin kuma ya da kağıda çizilen geometrik şekiller üzerinden varsayımlarla şekiller hakkında bilgi edinmeye çalışır. Ancak burada kişi kendi çizdiği şekiller üzerine değil, yalnızca düşüncenin görebildiği soyut şekiller üzerinde çalışır (*Devlet*, 511a). *Devlet-527a*'da bu ikisini birbirine karıştıranları eleştirir: “Onlar çok gülünç ve yetersiz tarzda, tıpkı vekilharçlar gibi konuşurlar. Hatta kareleştirme (*tetragonizein*), kuralı uygulama, ekleme vs. gibi şeylerden, tüm bu tatbik etmelerinin sanki pratik bir amacı varmış gibi bahsederler. Oysa şurası kesin: tüm bu çalışma (geometri) yalnızca bilginin kendisi uğruna sürdürülür” (çeviri bana ait).²⁹³ Geometri ebedi şeylerle ilgilendiği için, değişmeyenin bilgisi olduğu için kişiyi iyi ideasına doğru yönlendiren bilimdir. Gözlerimizi aşağı yerine yukarıya doğru çevirmemizi sağlayarak bizde bilme sevgisi uyandırır (*Devlet*, 527b).

“Kavramak” olarak adlandırılan ikinci kısım ise aklın kendi diyalektik gücüyle iş görür. Duyulara gerek duymadan varsayımları sadece birer basamak veya dayanak olarak alır. Varsayımların üzerindeki bütünün ilkesine yükselir (*Devlet*, 511b). Kavramdan kavrama ilerleyerek sonunda yine bir kavrama ulaşır. İlki sanıyla kavram arasındaki orta konumu işgal eden ve aslında nasıl anlamamız gerektiği pek açık olmayan çıkarımsal bilgi, ikincisi ise diyalektik bilgidir. Diyalektik bilgi, diğeri gibi varsayımlardan yola çıkmak zorunda olmadığı için daha açıktır (*Devlet*, 511d). *Sofist*'te (253d-e) diyalektik biliminin görevi kavramları (türleri-*genos*) doğru biçimde ayırmak, aynı türdekilere farklı biçimleri (*eidos*) ve farklı türdekilere aynı biçimleri atfetmemektir. Bunu yapmaya muktedir [diyalektikçi] şunlar arasında uygun biçimde ayırım yapabilir: Bir biçimin (*idea*) birbirinden ayrı durması gereken çoğu farklı şeyi kapsayacak biçimde yayılmış olması, birbirinden farklı olan biçimlerin kendileri

²⁹³ A. D. Lindsay'in çevirisinden aktaran Arpad Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, s. 306-307. Türkçesinde (çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 2006, s. 247) “dörtgen taban” diye çevrildiğinden, kareleştirmeye ilgili vurgu tamamen kaybolmuş.

dışındaki başka bir biçimin içine dâhil edilmeleri (*periekhomenas*), pek çok bütünü bir birim olarak biraraya getiren (*epi synemmenen*) tekil biçim, birbirlerinden tümüyle farklı olan çoğul biçimler (*kai pollas khoris pante diorismenas*). Diyalektikçi, türün bilgisine (*kata genos epistasthai*) bağlı olarak hangi şeylerin ortaklaştırılabileceğini, hangilerinin ortaklaştırılamayacağını ayırdeder. Sokrates *Phaidros*'ta (266b) hangi şeylerin doğaları gereği tek bir idea altında toplandığını, hangi şeylerin çokluğa bölünebildiğini bilen kişinin ardında “bir tanrının ayak izlerini takip eder gibi” yürüyebileceğini, bu kişilerin “diyalektikçi” olarak adlandırılmaları gerektiğini söyler.²⁹⁴

Timaios diyalogunda kavram ile kanaat arasındaki ayırım korunur. Kavram insanda öğretimle, kanaatlar ise ikna yoluyla elde edilir. Kavrama yalnızca ispatlamayla ulaşılır, bir kez elde edildikten sonra sarsılmaz. Kanaatlerimizi ise ikna edilme yoluyla her an değiştirebiliriz. Platon'a göre tüm insanlar kanaatlere ulaşabilirken, kavramak yalnızca tanrıya ve çok az ölümlü varlığa nasip olan bir niteliktir (*Timaios*, 51e). Çoğunluğun ruhsal gözü (*psykhes ommata*) uzun süre tanrısal olana bakmaya dayanamaz (*Sofist*, 254b).

Thomas Heath de iki yöntem arasındaki ayrıma dikkat çeker. Ona göre her iki düşünme süreci de hipotezlerle başlar. Söz konusu ilk yöntem olan geometri ve matematik, hipotezlerin ötesine geçemez. Onları ilk ilkelermiş gibi ele alır, şekiller ve görsel imgeler yardımıyla sonuçlara ulaşır. Diğer yöntem olan diyalektik, hipotezleri gerçekten hipotezler olarak görür; kendi benzetmesiyle her şeyin ulaşacağı ilkeye, kendisi koşullu olmayan bir ilkeye ulaşana dek yukarı tırmanmaya yardımcı sıçrama tahtası olarak onları kullanır. Bu ilkeye ulaşıldığında her biri daha öncekiyle bağlantılı adımlarla aşağıya doğru inmek mümkündür. Bu sürecin sonunda ulaşılabilecek sonuç da

²⁹⁴ Platon, *Phaidros*, çev. B. Akar, Bilgesu Yay., Ankara, 2016, s. 75.

herhangi bir duyulur imgeye ihtiyaç duymayan, sadece idealarla bağlantılı ve onlarla nihayetlenen bir sonuçtur.²⁹⁵

Devlet'te bölünmüş çizgilerle gösterilen varlık düzlemleriyle ilişkili dört düşünme biçimi şöyle şekillenir: En yüksek bölüm sezgisel kavrama (*noesis*), ikincisi gidimli akıl yürütme (*dianoia*), üçüncüsü inanç (*pistis*), dördüncüsü sanıdır (*doksa*) (*Devlet*, 511e).²⁹⁶ Sonrasında bu bilgi sınıflandırması Platon'u tatmin etmediği için sanıların daha ayrıntılı ele alındığı *Theaitetos* aracılığıyla düşüncesi önemli bir değişim geçirecektir. Kısacası Reichenbach kendi felsefe anlayışı uyarınca indirgemeci bir perspektiften baktığından, Platon düşüncesinin gelişimini ve dönüşüm noktalarını ya bilmeden gözden kaçırmakta ya da kasıtlı olarak göz ardı etmektedir.

Proklos'a göre bir ad, bu adla bildirilen saf düşünce nesnesini asla tümüyle kapsayamaz. Aynı biçimde onun herhangi bir imgesi, tanımı veya bilgisi de bunu başaramaz. Yalnızca düşünmenin/akılın kendisi (*das Denken selbst, solus autem intellectus*) bunu başarabilir. Proklos, Platon'a atfedilen *Yedinci Mektup*'ta (342a) verilen "daire" örneği üzerinden bunu şöyle açıklar: Platon'a göre her gerçek varlık, eğer bilinmek isteniyorsa, üç şeye sahiptir: isim, tanım ve imge. Bu varlığın bilgisi dördüncü sırada, bilinebilir ve tümüyle gerçek varlığın kendisi beşinci sıradadır (342b). Diğer gerçek varlık olarak görülenler için de geçerli olmak şartıyla, burada örneğini daire üzerinden verir.²⁹⁷ Daire (*circulus, circle, Kreis*), bu gerçek varlığı ifade etmek için kullandığımız bir sözcükten başka bir şey değildir. İkinci olarak, isim ve fiillerden oluşan bir tanım vardır: "Uç sınırlarından (*extremities*) her biri onun merkezine eşit mesafede olan şekil". Üçüncü olarak üzerinde işlem yapılabilen, silinebilen (dairenin

²⁹⁵ Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 290.

²⁹⁶ Akademi'yi eleştirse de bilgimizin kesinliğine ilişkin birebir aynı sınıflandırmayı Stoacılığın kurucusu Kıbrıslı Zenon yapar: hayal etmek (*phantasia*), inanmak (*sygkatathesis*), bilmek (*katalepsis*), anlamak (*episteme*). Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 93.

²⁹⁷ Plato, *Complete Works*, s. 1659.

kendisinin bundan farklı olduğu için etkilenmediği) imgesi yer alır. Dördüncü sırada bilgi (*episteme*), (sözcüklerde veya bedenimizde değil, zihnimizde bulunan, bu yüzden hem dairenin kendisinden hem de yukarıda sayılan üç şeyden ayrı olan) doğru sanı ve akıl (*nous*) yer alır. Akıl bunlardan beşinci olana en yakın olanıdır. Bu durum dairesel şekiller için olduğu kadar doğrusal şekiller, iyi, güzel ve adil olan için de geçerlidir (342d). Proklos'a göre akıl/düşünme dışında diğer hepsi şeyin kendisiyle değil (*nicht mit der Sache selbst*), dışsal ayrıntılarla meşgul olur. Burada anakronik biçimde (*avant la lettre*) Edmund Husserl'i ve onun "eidetik" diye bilinen fenomenolojik indirgeme yönteminin antik dönemdeki izlerini takip edebiliriz. Düşünme/Akıl (*intellectus*) ve düşünme bilimi (*intellectualis scientia*) özü bilir. Yalın sezgi/içe dalma (*simplicem iniectionem*) yoluyla bilinebilir olanı idrak eder. Dairenin kendisini, eşit olan ile olmayanı, ve sair varolanları yalnızca düşünme kavrayabilir.²⁹⁸

²⁹⁸ Proklos, *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, s. 61.

3.B. *Akademia*'da Geometri ve Popper'in Varsayımı

Platon araştırmalarıyla tanınan “Tübingen ekolü”nün temsilcilerinden Konrad Gaiser için Platon düşüncesinde matematiğin ontolojik statüsü açıktır: Matematiksel bilimler felsefi düşünmenin istikametinin göstergesi olmanın yanı sıra, idealar dünyasının bir nevi görüntülerini de sağlarlar. Platon diyaloglarındaki çeşitli ifadelerden de anlaşılacağı üzere, matematiğin yasaları varlığın yapısını betimlemekte model işlevi görmektedir.²⁹⁹ Örneğin Platon, matematikçi Theaitetos tarafından kuramsal açıdan ayrıntılı biçimde incelenmiş olan irrasyonel doğrular (*irrational lines*) sisteminde, idealar ile görünüşler arasındaki pay alma (*metheksis*) ve ayrılma (*khorismos*) ilişkisini aydınlatan ontolojik bir model bulmuştur.³⁰⁰ Bulmer-Thomas da Platon'un matematiksel nesnelere ilgili kendini oyaladığı metafizik görüşlerine ilişkin ne varsa, bunun Akademi'deki pratik matematikçiler tarafından elde edilen tamsayı araştırmalarından neşet ettiğini söyler.³⁰¹

Tamsayılar, rasyonel ve irrasyonel sayılar söz konusu olduğunda Platonculuğun bu üç farklı aritmetik düzlemle olan ilişkisinin epey tartışmalı olduğu, konuyla ilgili geniş literatüre hızlıca göz atınca bile anlaşılabilir. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabının altıncı bölümü olan “Totaliter Adalet”e yazdığı oldukça uzun bir son notta (9. not) ve “The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science” makalesinde Pythagoras kökenli tamsayı aritmetiğinin Platon düşüncesiyle olan karmaşık, esasen olumsuz tarzdaki ilişkisinden yola çıkar. Kendisi de oldukça tartışmalı olduğunu kabul etmekle birlikte, Pythagorasçılığın sayı kuramıyla Platon

²⁹⁹ Konrad Gaiser, “Plato's Synopsis of The Mathematical Sciences”, *The Other Plato*, s. 88.

³⁰⁰ A. g. e., s. 89. Bir ipucu da buradadır: Konrad Gaiser (s. 114, 15. son-notta), irrasyonel büyüklüklerin sayısal oranlarıyla ilişkilerinin sistemli bir incelemesinin Eudoksus tarafından tamamlanmış genel oranlar kuramı çerçevesinde başarılı olduğundan bahseder (Euklides, *Elementler*, 5. Kitap). Ona göre bu kuramsal başarının (*Wechselwegnahme*, diğer bir deyişle yukarıda bahsettiğimiz *anthyphairesis*) temelini oluşturan, kronolojik bakımdan kendisinden önceki *tüketme yöntemidir*. A. g. e., s. 114.

³⁰¹ Ivor Bulmer-Thomas, “Plato's Theory of Number”, s. 384.

felsefesi arasındaki bağlantıya dair kendinden evvel ileri sürülenlerden daha fazla metinsel olguyu açıklayıcı, önemli birkaç varsayım öne sürer.³⁰²

Popper'e göre Platon'un Akademisi'nin girişindeki ünlü "geometri bilmeyen giremez" (*ageometretos medeis eisito*) uyarısı, yalnızca matematik çalışmalarının önemine dikkat çekme arzusuymuş gibi lafzi yönden basitçe anlaşılmanın ötesinde, daha kapsamlı bir yorumu hak eder: "Aritmetik, yani daha kesin anlamıyla Pythagorasçı tamsayı kuramı yeterli değildir, geometri de bilmek gerekir".³⁰³ Popper buradan yola çıkarak cümlenin ikinci kısmının neden "Platon'un bilime yaptığı en önemli katkı" olarak görülmesi gerektiğini açıklar: Popper'e göre Pythagorasçılığın geometriyi ele alışı, günümüzde "aritmetikleştirme" olarak bildiğimiz yöntemle çok benziyordu: Geometri tamsayılardan (doğal sayılar), yani bölünmez birimlerden, monadlardan kurulu sayılar kuramının ve onların akla uygun, "rasyonel" (*logoi*), yani birbirleriyle ölçülebilir oranlarının bir bölümü olarak anlaşılıyordu.³⁰⁴ Bunu Pythagoras'ın 3:4:5, 5:12:13, 8:15:17 gibi tamsayılara bağlı oranlara göre kurulabilen dik üçgenlerinden somut olarak görebiliriz. Platon'un da *Büyük Hippias* ve *Menon* diyaloglarında ele aldığı ikinin karekökünün ($\sqrt{2}$) irrasyonelliğinin keşfi, Pythagorasçılığın geometriyi aritmetik prosedürlere uyarlama programını, bunun daha vahim bir sonucu olarak mezhebin kendisini yıkıma uğratmıştır. Popper'e göre bu keşfin bir sır olarak gizlenmesi, Platon'un *Büyük Hippias*'ta (303b-c) ve *Devlet*'te (546c) irrasyoneli "dillendirilemez sır" (*arrhetos*) olarak ifade etmesinden de açıkça görülmektedir.³⁰⁵ *Büyük Hippias*'taki (303b) ilgili pasaj şudur: "Herhangi iki şey çift sayılı olduğunda, bunlardan her biri ya tek sayılıdır, ya da belki çift sayılı. Yine, bunların her biri ifade

³⁰² Popper (2017)'deki Platon'un π sayısına yaklaşmasını ele alan bu nota ilk dikkatimi çeken David Richeson'dur. <https://divisbyzero.com/2012/06/20/platos-approximation-of-pi/> (Erişim: 24.07.18)

³⁰³ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M. Tunçay ve H. Rızatepe, Liberte Yay., İstanbul, 2017, s. 242.

³⁰⁴ A. g. e., s. 242.

³⁰⁵ A. g. e., s. 242.

edilemez olduğunda, ikisi beraber ifade edilebilir olur, ya da belki ifade edilemez”³⁰⁶.

Devlet (546c) ise bir yerinde çok daha karmaşık bir hesaplamayı barındırır:

“Buna karşılık, insan doğuşları için her biri üçer çarpan ve dört terimle birbiri ardı sıra giden bazı temel ve ek sayıların çarpımları sonucunda ve her çeşit *benzeştirme* ve *ayrılaştırma*, artırma ve azaltma yollarıyla bütünü parçaları arasında rasyonel olarak gösterilebilen bir karşılaştırma kuracak en küçük bir sayı bahis konusudur. Bu çarpımlara ait bir dik üçgenin dikey kenarları beş sayıyla birlikte alınıp, elde olunacak çarpım üç kere daha kendisiyle çarpılırsa iki armoni bulunur. Bunlardan biri iki eşit sayı çarpımıyla yüz kere yüzün çarpımından ibarettir. Diğeriyse birer çarpanları eşit, diğer çarpanları ayrı çarpımların çarpımından, yani beşin rasyonel diyagonal sayısı karesinin bir noksanının yüz katının (veya beşin irrasyonel diyagonal sayısı –burada kastedilen $5\sqrt{2}$ ’dir; *benim notum*- karesinin iki noksanının yüz katının) için kübünün yüz katıyla çarpımından ibarettir. İşte iyi ve kötü doğumların sırrı bu sayıda saklıdır”³⁰⁷.

Popper, Euklides’in aksiyomatik yönteminin irrasyonelliğin keşfi ile birlikte hem geometrinin tamsayılara bağımlı aritmetik temelli inşasının çöküşünden kurtulabilecek olanları kurtarma, hem de geometrinin aritmetiğe indirgenemezliğini ikrar niyetiyle oluşturulmuş yeni bir yöntem olarak çıktığını öne sürerken, Platon’un bu geçiş sürecinde gerek Pythagorasçılık’tan kurtarılabilecekleri kurtarıp devralma, gerekse

³⁰⁶ Plato, *Complete Works*, s. 920. Aynı sayfadaki dipnotta *inexpressible number* ile kastedilenin tamkare olmayan bir sayının karekökü olduğu, ve iddianın kısmen yanlış olduğu belirtiliyor: İrrasyonel iki sayının toplamı bir tamsayı olamaz. Popper ise bunun $2 - \sqrt{2} + \sqrt{2}$ ifadesinin yine rasyonel olacağı yönünde anlaşılabilirliğini söylüyor. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 243. Ayrıca, T. Heath, *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, s. 304.

³⁰⁷ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2006, s. 270-71. Burayı açıklamak için hem *Devlet*’in Türkçe çevirisindeki Prof. Hâmit Dilgan’ın dipnotundan (s. 271) hem de *Plato: Complete Works* (1997)’deki *Republic*’in İngilizce çevirisinde yukarıdaki pasajı açıklayan John M. Cooper’ın notundan (s. 1158) faydalanıyoruz. Yapılan, 3:4:5 sayılarının oluşturduğu Pythagoras üçgeninin oranlarının çarpımının dört kere tekrarlanmasıdır: $(3 \times 4 \times 5)^4 = 12,960,000$. Bu sayı 3600’ün karesidir, istenirse kenarları 3600 birim olan bir kare olarak düşünülebilir ve $36 \times 36 \times 100 \times 100$ olarak yazılabilir. Aynı sayı $(3 \times 3 \times 3)(5 \times 4 \times 5)(4 \times 3 \times 4)(5 \times 4 \times 5)$ biçiminde yazılabilir ve kenarları 2700 ile 4800 olan bir dikdörtgen olarak da düşünülebilir. 4800 sayısı ise ya $(7^2 - 1) \times 100$ ya da $((5\sqrt{2})^2 - 2) \times 100$ olmak üzere, iki türlü ifade edilebilir. Böylece 5’in diyagonal sayısının karesi $\sqrt{50}$ olduğundan, ikinin kareköküyle ilişkili bir *irrasyonel sayıyla* da gösterilebilmiş olur.

çöküşün yarattığı yıkımın önüne geçme adına yeni bir geometrik yöntem geliştirmede rolünün oldukça önemli olduğunu öne sürer.³⁰⁸

Popper'in varsayımlarından biri, *Timaios*'taki temel cisimler kuramının bu aporetik duruma yönelik bir çözüm olduğudur. Platon'un geometrik atomculuğu şöyledir:

“Şimdi tüm bunları göz önünde bulunduran ve sonsuz sayıda mı yoksa sonlu sayıda mı dünya olduğunu söylemenin uygun olacağını merak eden birini varsayalım...[F]akat bu araştırmayı bırakıp düşüncemizde türetilmiş öğeleri birer birer ateş, toprak, su ve havaya tayin edelim. Toprağa kübik biçimi verelim, çünkü dördü arasında toprak en hareketsiz ve en biçim verilebilir olanıdır. Zorunluluk gereği en sağlam tabanlar bu tarz bir doğadan olmalıdır. Başta varsaydığımız temel üçgenlere gelince, iki eşit kenardan oluşan yüzey (ikizkenar üçgen), eşitsiz kenarlardan oluşana göre (eşkenar üçgen) doğası gereği daha sağlamdır. Bu iki tür üçgenden meydana gelen düzgün yüzeylere baktığımızda, düzgün eşkenar dörtgen (*isopleuron isopleurou tetragonon*, kare) zorunlu olarak hem parçalarda hem de bütün olarak eşkenar üçgenden daha sağlam bir tabana sahiptir. O nedenle bu bahsettiğimiz şekli toprağa, geriye kalanlardan en hareketsizini suya, en hareketlisini ateşe, aracı şekli (*to de meson*) havaya tayin ederek doğru yapıyoruz. Ayrıca en küçük cismi ateşe, en büyüğü suya, büyüklüğü arada kalanı havaya; yine sırayla en keskin olanı ateşe, ikinciye havaya ve üçüncüyü suya. Tüm bu şekilleri göz önünde bulundurarak, en az tabanı zorunlu olarak en hareketli olmalı, zira o her yönden en keskin ve içe işleyici olanıdır. Ayrıca en az sayıda aynı parçadan oluştuğu için en hafiftir. Aynı niteliği haiz ikinci cisim ikinci sırayı, üçüncü cisim üçüncü sırayı alır. Böylece düzgün düşünmeye ve olası olana bakılınca (*kata ton orthon logon kai kata ton eikota*), piramit şeklini alan cisim ateşin ögesi ve tohumu olmalı, türetilme sırasına göre ikinci olan havanın ve üçüncü de suyun ögesi. Tüm bunların öyle küçük oldukları düşünülmeli ki (*dianoeisthai*), kendi türünde her biri tek olarak alındığında göze görünmemeli, pek çoğu bir yığın oluşturacak biçimde bir araya geldiğinde gözle görülebilmeli” (*Timaios*, 55d-56c, çeviri ve parantezler bana ait).

³⁰⁸ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 242 ve Karl R. Popper, “The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 3, No. 10, 1952, s. 146.

Bu çözüm önerisiyle birlikte hem Demokritos ve Leukippos'un temsil ettiği atomculuk ile Pythagorasçılığın atomik öğretisi korunmakta, hem de mevcudiyeti artık göz ardı edilemez hale gelmiş irrasyonelliklere (*alogon*), bilhassa ikinin ve üçün irrasyonelliğine (kareköklerine) doğa anlayışında yer açılabilir. Platon bu senkretizme farklı türde iki üçgeni birlikte kullanarak ulaşır: Biri, karenin yarısı olan ikizkenar üçgen olup, ikinin kareköküyle bağlantılıdır. Diğeri eşkenar üçgendir ve üçün karekökünü geometrik olarak ifade etmektedir. *Timaios*'un temel fiziksel-matematiksel öğretisi, bu iki üçgenin artık daha temel herhangi bir şeye indirgenemeyecek öğeler olup tüm fiziksel cisimlerin sınırlarını (*peras*) ya da formlarını oluşturdukları yönündedir.³⁰⁹ “O dört çeşit cisim bize birbirinden doğmuş gibi geliyordu; bu yanlış bir görünüştü. Bizim seçtiğimiz üçgenler gerçekten dört cismi doğuruyor, halbuki üçü (*ateş, su, hava-benim notum*) bir tek üçgenden, kenarları eşitsiz olandan çıkıyor (*eşkenar üçgen-benim notum*), yalnız dördüncüsü (*toprak-benim notum*) iki kenarı eşit olan üçgenden yapılmıştır” (*Timaios*, 54c).³¹⁰

Popper, Akademia'nın alınışındaki uyarıya ilişkin kendi özgün yorumunu, yani bu sözün aritmetiğin kendi başına yeterli olmayacağı, geometri bilmenin de gerekliliğini vurguladığı iddiasını kanıtlayacak, belki de en önemli varsayımını sona saklamıştır: Her ne kadar Platon diyaloglarında buna dair “doğrudan” bir kanıt bulamadığını söylese de, $\sqrt{2}$ 'nin ve $\sqrt{3}$ 'ün toplamının π sayısına çok yaklaşması olgusu. Bu iki irrasyonel sayının toplamıyla π sayısı arasındaki fark 0.0047...’den, yani binde 5’ten daha az olup, bundan daha yaklaşık bir oranın henüz bulunamadığı söylenebilir.³¹¹ Popper’e göre bir dairenin

³⁰⁹ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 243 ve “The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science”, s. 149.

³¹⁰ Eşkenar üçgene kenarları eşitsiz denmesinin nedeni, tepe noktasından taban kenarını ikiye bölecek bir kenarortay çizildiğinde iki üçgenin ortaya çıkması, bunların her birinin kenar uzunluklarının da $1:\frac{1}{2}:\frac{\sqrt{3}}{2}$ birimle orantılı olacak biçimde sıralanmasıdır.

³¹¹ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 244.

dışına çizilen bir altıgenle içine çizilen bir sekizgenin alanlarının toplamının aritmetik ortalamasının o dairenin alanına oldukça iyi bir yaklaşma imkanı sağladığı olgusu, bu yaklaşıklık başka bir biçimde açıklamaktadır.³¹² Popper, Platon'un Bryson'un kullandığı tüketme yöntemini iyi bilmesi, buna ek olarak *Büyük Hippias*'tan destek olarak irrasyonellerin toplamlarıyla ilgilenmesi olgularını bir araya getirerek, yaklaşık olarak $\sqrt{2} + \sqrt{3} = \pi$ denklemini bulmuş olabileceğini, ancak bunun yaklaşık bir sonuç mu, yoksa kesin bir eşitlik mi olduğu meselesini ise kanıtlayamamış olduğunu öne sürer.³¹³ Popper, aşağıdaki şekillerden daha iyi anlaşılacağı gibi, Platon'un *Timaios*'ta niçin temel karesini ikiye bölüp iki tane ikizkenar üçgenle yetinmek yerine dörde böldüğünü, aynı nedenle temel eşkenar üçgenini de ikiye bölmek yerine altı üçgenden oluşacak biçimde niçin "şeylerin sayısını gereksiz biçimde çoğalttığı" eleştirilerine sağlam bir yanıt vermektedir.³¹⁴ Temel kare ile eşkenar üçgen r yarıçaplı bir daireye yerleştirildiğinde, bu iki şeklin taban kenarlarının (aşağıdaki şekilde görülebileceği gibi) toplamının πr çarpımına yaklaştığı, diğer bir deyişle dairenin dörtgenleştirilmesinin en yalın yaklaşık çözümlerinden birini bize sunacağı açıkça görülebilir.³¹⁵

³¹² David Richeson'a göre bir birim çemberin dışına çizilen altıgenin alanı $2\sqrt{3}$, içine çizilen sekizgenin alanı $2\sqrt{2}$ olacağından, ikisinin aritmetik ortalaması gerçekten de $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ olacaktır. <https://divisbyzero.com/2012/06/20/platos-approximation-of-pi/>. Ayrıca Popper, "The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science", s. 150.

³¹³ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 244. Popper'in bunu geometrik olarak nasıl gösterdiği aşağıdaki şekilleri inceleyerek rahatlıkla görülebilir. Türkçe çeviride maalesef gerekli görülmeyip yer almayan şekiller *The Open Society and Its Enemies* (Londra&New York: Routledge Classics, 2011)'den alınmıştır. Bölüm boyunca bahsettiğimiz kareleştirme probleminin en berrak örneği bu şekillerden görülebilir.

³¹⁴ Platon'un niçin üçgen enflasyonu yarattığına dair bu eleştirel sorunun sahibi, "zorunlu olmadıkça şeylerin sayısını çoğaltmama" uyarısında bulunan Ockham'lı William gibi davranan Francis Cornford'dur: "İki ana problem, Cornford'un çözmeyi umduğu büyük yapbozlar olarak burada birleştirilmiştir... [B]ilhassa, (Platon) niçin tam şekiller yerine temel öğeler olarak ikizkenar ve eşkenar üçgeni seçmişti? İkinci problem, açıkça dışta bırakılmış bu gerekçe hakkında birbiriyle yakından ilişkili bir dizi soruyu içeriyor: Platon neden temel üçgen öğelerini "en iyi" dik üçgenler olarak düşündü ve tam şekilleri oluşturmak adına niçin onları (çifter çifter gruplamak yerine) sırasıyla 4'lü ve 6'lü kümeler halinde gruplandırdı?" William Pohle, "The Mathematical Foundations of Plato's Atomical Physics", s. 37. Popper açısından bu üçgen çokluğu gereksiz değil, aşağıda görüleceği gibi zorunlu ve anlamlıdır.

³¹⁵ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 244.

Popper'in Platon'a verdiği taviz³¹⁶ olarak görülebilecek "üçüncü dünya" fikri gibi *khōra* da tekil öznelere göre değişmeyen matematiksel bağıntıların, sabit oranların (e , π , altın oran vs.), geometrik cisimlerin, fizik yasalarının, bilimsel akıl yürütmelerin dünyasıdır.³¹⁷ Gezegenlerin sabit yörüngelerinde sayılara bağlı hareketlerinin, ebediyetin "zaman" adı verilen hareketli imgesi olmasına benzer biçimde (*Timaios*, 37d), matematiksel kendiliklerin dünyası da idealar evreninin imgesidir diyebiliriz. Bu açıdan matematiksel kendilikler dünyası, idealara ulaşmanın son basamağıdır (Iris Murdoch'a göre *Timaios*'ta zaman formu varken, dikkat çekici bir biçimde uzam formu yoktur³¹⁸). Bu minvalde Platon düşüncesinin Pythagorasçılıktan farkı, onda sayıların ve aralarındaki bağıntıların en yüksek konumda olmaması, iki dünya arasındaki bir ara konumu işgal etmesidir diyebiliriz. Bu durum, Spinoza'nın epistemolojisinde ikinci bilgi türü olarak görülen ortak kavramların (*notio communis*) varolan şeyleri "ebedilik görünümü altında" (*sub specie aeternitatis*) görmeden önceki zorunlu bilgisel aşama olmasına bakıldığında, Platon'la oldukça benzerlik göstermektedir. Spinoza epistemolojisinde şeyleri ebedi olarak kavrama anlamındaki sezgisel bilim (*scientia intuitiva*) aşamasının, ideaları doğrudan bütüncül olarak kavrama olarak tanımlayabileceğimiz Platoncu *noesis*'le benzerliği de ayrıca vurgulanabilir.

³¹⁶ "Böylelikle, kabul edildiği gibi, 'üçüncü dünya' dediğim kuramım Platon ile Hegel'inkinden kökten başka olsa da, Platon'un Formlar ya da İdealar kuramıyla, dolayısıyla da Hegel'in nesnel tiniyle oldukça benzerdir". Karl Popper, "Öznesiz Bilgikuramı", *Sağduyu Filozofu: Popper* içinde, der. C. Güzel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 120.

³¹⁷ Popper'in idealar dünyasının farkı, bu dünyayı Platon gibi tanrısal ve insan-üstü görmemesi, insan yapımı olduğunu savlaması, öte yandan öznel bilinç hallerinden özerk görmesidir: "Dilin, kestirimlerin, kuramların, uslamaların dünyası –kısaca nesnel bilginin evreni- insan yaratısı evrenlerin en önemlilerinden, yine aynı zamanda son derece özerk olanlarından biridir." A. g. e., s. 132. Yine Popper'den: "Dünya 3 diye tanımladığım dünya ise, insan aklının yarattığı nesnel ürünlerin dünyasıdır; dünya 2'den doğan insansal ürünlerin dünyasıdır. Dünya 3, yani insanoğlunun yarattığı eserler dünyası, kitap, senfoni, resim, heykel, ayakkabı, uçak, bilgisayar gibi eserleri ve kuşkusuz dünya 1'e ait olan, tencere ve sopa gibi cisimleri de kapsar. İnsansal yaratı biçiminde ortaya çıkan planlı veya istedik tüm ürünleri dünya 3 diye sınıflandırmak, bu terminolojinin anlaşılabilirliği için önemlidir." *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çev. İ. Aka, YKY, İstanbul, 2001, s. 19. *Khōra*'nın Popper'in dünya 2'sine yakın olduğu da söylenebilir: İnsanın yaratılarının ve yaşantılarının tümünü içine alan, bir anlamda insanın hayal gücünün ürünlerini de kapsayan bir ara dünya. İmgelem ve akıl yürütme arasındaki ilişki ve farklar, felsefe tarihinin önemli sorunlarıdır. Popper için çözülmeyi bekleyen gerçek "sorunlar" da dünya 3'e dâhildir. A. g. e., s. 20.

³¹⁸ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş*, s. 67.

Kartezyen düşüncenin etkisiyle akılcılığın ön plana çıktığı on yedinci yüzyıla gelindiğinde, Spinoza'nın da kip ve töz arasında kurulabilecek tüketici bağlantılar açısından Platon'un takipçisi olduğu söylenebilir. Nitekim her ikisi de felsefelerinde kurdukları ikili yapıya aracılık eden üçüncü bir bağlantı noktası eklemekte ortaklaşırlar. Spinoza ontolojisi, töz-kip ile sonlu-sonsuz olmak üzere iki çift terimle kurulan bir matristen oluşmaktadır ve kurulabilecek olanaklı bağlantılar şöyledir: Sonsuz töz, sonlu kip, sonsuz kip ve sonlu töz. Sonsuz töz, Tanrıdır: “Tanrı derken, mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü” (*Ethica*, I. Bölüm, Tanım 6). Kip (*modus*) ise tözün etkilenmeleri, değişkeleri (*affection*) olarak kendi başına varolamayan, sonlu, tekil tüm varlıklardır: “Tavır (*modus*) derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi” (*Ethica*, I. Bölüm, Tanım 5). Sonlu töz, *contradictio in adjecto* olduğundan olanaksız olarak addedilip sistemin dışında bırakılır, zira tanımı gereği sonsuz ve tek olan bir tözü sınırlayacak kendi türünde bir şey varolmadığından, sonlu olması olanaksızdır. Buna karşın “sonsuz kip” beklenenin aksine aynı biçimde dışlanmaz; ontolojik örgütlenmeye dâhil edilir. Richard Mason'a göre Spinoza'nın sonsuz kipi oldukça hassas bir konuma sahiptir. Tekil varlıklarla (sonlu kipler) veya doğanın bütünüyle yer değiştirdiklerini düşünmek çok zor olmasa da, Tanrı ile paylaştığı zorunluluk, sonsuzluk ve ebedilik niteliklerinin yan sıra kiplerle paylaştığı “Tanrı'dan türeme” niteliği, sistemdeki benzersiz aracı konumunu oldukça çetrefilli hale getirir. Mason'a göre sıradan bir okuma bu sonsuz kiplerin Doğa-Tanrı ile tekil varlıklar arasındaki, nedensel veya değil, dolayımlyıcılar olduklarını kabul eder, ancak zorunlu olanlardan zorunlu-olmayanların türeyebileceği varsayımı kabul edildiği takdirde bu, Spinoza'nın apaçık kipsel (*modal*, öte yandan İngilizce gramerde zorunluluğu-olasılığı belirten yardımcı fiil anlamında, *benim notum*) bir yanlışlığa düştüğü anlamına gelir.³¹⁹

³¹⁹ Richard Mason, “Concrete Logic”, *Spinoza: Metaphysical Themes* içinde, ed. Olli Koistinen, John Biro, Oxford University Press, NY, 2002, s. 74.

Spinoza’da düşünme ve yer kaplama sıfatları altında tanımlanabilecek iki tür sonsuz kipten bahsedilir: Yer kaplama sıfatı altında hareket ve durgunluk, düşünme sıfatı altında sonsuz anlama yetisi (*infinite intellect*) ile “evrenin bütüncül yüzeyi” (*totius facies universi*): “Son olarak, birinci türden şeylere ilişkin benden istediğin örneklere gelince, düşünce için mutlak olarak sonsuz anlama yetisini, yer kaplama içinse hareket ve durağanlığı sayabilirim. İkinci türden şeylerin bir örneği ise, evrenin bütünüün çehresinin, sonsuz çeşitlilik sergilese de, daima aynı kalmasıdır. Bu konuda bkz. *Etik*, II, 14. Önermeden önceki 7. Yardımcı Önermenin Notu”.³²⁰ Leibniz, Spinoza’dan kendi monadoloji sistemine uyarlamak üzere biraz değiştirerek “evrenin bütüncül yüzeyi” kavramını ödünç alır. *Monadoloji*’nin (1714) 77. pasajında, yok edilemeyen evrenin aynası olan ruhun da yok edilemeyeceğini belirtir.³²¹ Yine *Monadoloji*’nin 83. pasajında belirttiği gibi, Leibniz açısından sıradan ruhlar (*les Ames ordinaires*) ile tinler (*les Esprits*) arasındaki temel fark şudur: Genel anlamıyla ruhlar “dünyanın bütüncül temsili” (*representatio totius mundi*) ya da canlı aynalarıdır. Tinler ise Tanrısallığın ya da Doğa’nın kendisinin imgeleridir. Her tin, içerisinde yer aldığı varlık küresi ölçüsünde küçük bir Tanrı gibi evrenin sistemini bilebilir, mimari örnekler (*échantillons architectoniques*) aracılığıyla bu sistemi taklit edebilir.³²² Ruhun varlığı, her iki düşünürün sisteminde de iki varlık düzlemi arasındaki bağlantıyı sağlayan bir imgeler dünyasını gündeme getirmektedir.

Platon için *khōra*’ya dair matematiksel yapıyı ihmal eden açıklama tarzlarının hakikate giden yoldan bir sapma olarak görüleceği açıktır. Arpad Szabó’ya göre Platon *Timaios*’ta algılanır (*oraton*) ve ideal (*noeton*) olan dışında üçüncü dünya olan uzamla

³²⁰ Spinoza, *Mektuplar*, s. 311 (G. H. Schuller’e, 64. Mektup). Schuller, birinci tür olarak Tanrı tarafından dolaysızca üretilen şeylere yer kaplama ve düşünmeyi; ikinci türdekine, sonsuz bir modifikasyon dolayısıyla üretilen şeylere ise hareketi önerirken, verdiği yanıtta Spinoza onu düzeltmektedir. A. g. e., s. 308 (63. Mektup).

³²¹ G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. O. Ürek, Biblos Yay., Bursa, 2003, s. 32.

³²² A. g. e., s. 35.

ilgilenir. Uzam bu ideal/düşünülür (*noeton*) dünyaya benzer biçimde ebedi ve yok edilemezdir. Bununla birlikte hareket, oluş ve bozuluş onun içerisinde yer alır. Uzam saf düşünme veya duyu algısı ile değil, “piç/melez düşünme” (*Timaios*, 52b) diye tanımlanan bir düşünme biçimiyle anlaşılabilir. Platon *Devlet*’te de (511d-e, 533e) uzam bilimi olan geometriyi bu melez düşünmeyle özdeşleştirir.³²³ Szabó’ya göre bunlardan hareketle uzamın ikili bir doğası olduğu söylenebilir. Bir yanıyla ebedi ve yok edilemez, diğer yanı ise görünür dünyanın fenomenlerine ayrılmaz biçimde bağlıdır. O halde “melez/piç” sıfatının geometriye, yani uzay bilimine (*the science of space*) layık görülmesi hiç şaşırtıcı olmayacaktır.³²⁴

Proklos, Euklides’in *Elementler*’inin ilk kitabı üzerine yazdığı yorumda, kendi metafizik kavrayışı uyarınca matematiksel nesnelere bölünemez varlıklarla bölünebilir varolanlar arasında aracı bir yer verir. *Devlet*’in altıncı kitabını takip ederek, farklı bilgi türleri ile varlık dereceleri arasında ilişki kurar: Bölünemez gerçeklikler akılla (*nous*), bölünebilir varolanlar duysal algılamayla (*aisthesis*), ikisinin arasındaki matematiksel nesnelere ise akıl yürütme (*dianoia*) ile kavranır.³²⁵ Proklos’un doğanın matematiksel olarak kavranışına dair fikirleri de bir ara-konumu işgal eder. M. Martijn’e göre Proklos’un *Timaios* yorumlarında önplanda olan “doğanın matematikleştirilmesi”ne dair kendi doktrini, esasen selefleri Iamblikhus ve Syrianus’un görüşlerinin oldukça ayrıntılandırılmış ve zenginleştirilmiş halidir. Proklos’a göre fiziksel gerçekliğin yapısı matematiksel olduğu için, fiziksel olanın matematiksel olarak açıklanmasına ihtiyaç duyarız. Buna karşın, fiziksel dünyanın tam bir açıklamasını elde edebilmek için

³²³ Arpad Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, s. 311. Bu düşünme biçimi *dianoia*’dır *Devlet* 511d-e: “Görünüşe göre sen geometricilerin yaptıklarına kavrama değil, gidimli düşünme diyorsun. Gidimli düşünme saniyla kavrama arasındaki şeydir”. *Devlet*, 533d-e: “Alışkanlığın gücüyle bunlara bilgi dedik. Oysa onlara sanıdan daha aydınlık, bilgiden daha karanlık bir ad bulmalı. Daha önce onlara gidimli düşünme demiştik”.

³²⁴ A. g. e., s. 312.

³²⁵ Aktaran Orna Harari, “Methexis and Geometrical Reasoning in Proclus’ Commentary on Euclid’s *Elements*”, s. 361.

matematiksel açıklama da tek başına yeterli değildir. Ona göre Proklos'un konumu gerçekçilik ile araçsalcılık arasında aracılık yapan bir yerde durmaktadır.³²⁶

Koyré'ye göre on yedinci yüzyılda kültürel, felsefi ve bilimsel anlamda derinlemesine bir devrimin gerçekleştiği konusunda mutabakat vardır ve bu devrim iki neden sayesinde açıklanır: a) *kozmos* fikrinin ortadan kaldırılması; yani Aristotelesçi, hiyerarşik yapıdaki sonlu evrenin yerini temel öğeler ve yasalarla birbirine bağlı sonsuz bir evrenin alması; b) uzayın artık geometrik cisimlerle betimlenmesi; yani Aristoteles'in somut yapıdaki yer-uzayının yerine Euklides geometrisinin soyut, eş-biçimli, sonsuz boyut-uzayının geçmesi.³²⁷ Yine Koyré'ye göre Aristotelesçi düşüncenin karşılaştığı sorun, evrenin yapısına uygun olduğunu düşünmediği Euklides geometrisine sisteminde nasıl bir yer vereceğiydi. Çünkü Platon'un ve takipçilerinin aksine Aristoteles için geometri, fiziksel gerçekliğin temel yapısını oluşturan bilim değildir. Geometri, adından da anlaşılacağı gibi, sadece soyut ve yararlı bir bilim olarak kabul edilmelidir. Aristotelesçi fiziğin temelleri *a priori* matematik akıl yürütme değil, duyusal deneyimdir.³²⁸ Koyré *khōra*'yı salt geometrik uzay olarak kabul eder. Duyuma önem vermeyen ama matematiğe bağlı olan Platon'un çabasının, bu geometrik uzaydan madde ve değişim dünyasını inşa etmek olduğunu öne sürer. Platon için evrenin kavranmasında duyusal ile matematiksel karşıtlığının çözümü Aristoteles'in önerdiği kadar kolay olmadığından, Platon bu ikisi arasında kati bir seçim yapmak gerektiğini düşünmüş, uzayın tam bir geometrikleştirilmesini kabul etmiştir.³²⁹ Aristoteles ise daha

³²⁶ Aktaran Marije Martijn, *Proclus on Nature*, s. 172.

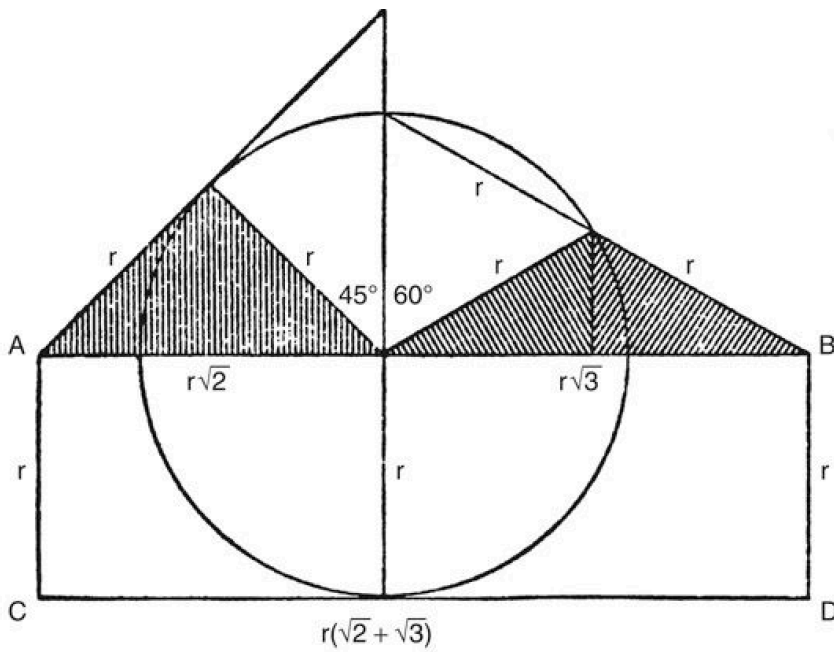
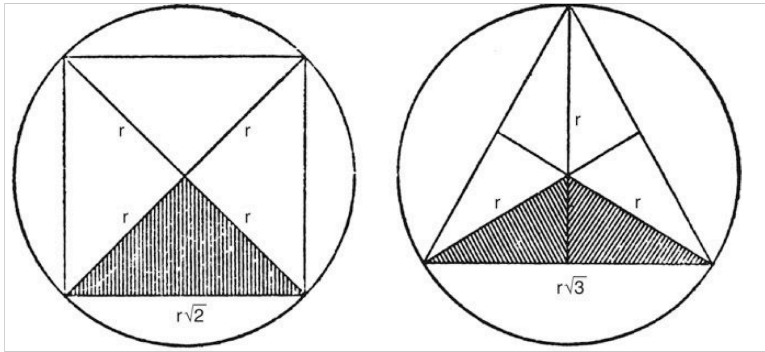
³²⁷ *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, der. T. Kabadayı, Bilgesu Yay., Ankara, 2013, s. 170.

³²⁸ A. g. e., s. 172.

³²⁹ A. g. e., s. 172-73. Mutlak uzay ve mutlak zaman fikrini ortaya atan Newton da bir anlamda Platoncudur: "Newton (*Unpublished Scientific Papers*, s. 100) uzayı onda *ab aeternitate/bengilikten bu yana* yazılı olan ve ancak "maddesel betimleme" yoluyla açığa serilen her tür şeklin (küreler, küpler, üçgenler, düz çizgiler vs.) yeri olarak tasarlar: 'sıkı sıkıya inanırız ki uzay onu dolduran küreden önce de küreseldi'. Bu uzay matematiksel edimsellikte tüm şekillerdir, fiziksel gizlilikte ise "kap"tır, platonik *chora*'dır". Alexandre Koyré, *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. N. Küçük, Salyangoz Yay., İstanbul, 2006, s. 181.

niteliksel bir fiziksel dünya kavrayışı oluşturmak adına kendi düşüncesinde matematiğin değerini düşürmüştür; ona göre her şeyde matematiğin kesinliği aranmamalıdır (*Metafizik*, 995a15): “Gerçi matematik, zamanımızın filozoflarında, onu esasen başka şeyler için incelemek gerektiğini söylemelerine rağmen tüm felsefenin yerine geçmiştir” (Aristoteles, *Metafizik*, 992a30). Kısacası *khōra* anlayışının Platon’un kendi amaçladığından saptırılmasının en önemli nedeni, Aristoteles’in *topos* anlayışıdır.





4. ÇAPRAZ *KHŌRA* YORUMLARI: DERRIDA VE KRISTEVA

Derrida'ya göre *Timaios*'un Aristotelesçi yorumu, bilhassa *khōra* hakkında söylenenler, yorumlar tarihinde göz ardı edilemez bir ağırlığa sahiptir.³³⁰ Derrida burada “yorumlar tarihi” sözünü kasten, Gadamer'in yorum anlayışına gönderme yapmak için kullanır. Gadamer'in *Wirkungsgeschichte* (etkin tarih) ilkesine göre anlama temelde tarihin ve onun bize aktardığı çeşitli önyargıların etkisi altındadır. Tarihsel bilinç bir sanat eseriyle ya da geleneksel bir metinle kurduğu ilişkide (farkında olmasa ve kontrol edemese de) başka bir araştırmanın daha oyunda olduğunun bilincinde olmalıdır. Tarih gerek neyin hakkında araştırma yapılmaya değer olduğunu, gerekse araştırma nesnesinin ne olacağını baştan belirler. Biz o şeyin önümüzdeki görünüşünü hakikatin tümü olarak düşündüğümüzde, aslında fenomenin hakikatini ıskalarız.³³¹ Anlama ve yorum daima tarihsel olarak belirlenmiş durumumuz tarafından belirlenmiş, özelleşmiş bir fenomenolojik ufuktan yola çıkar. Fakat anlama, içinde bulunduğu durumun ufkunda tutsak değildir. Anlama ufku daima etkin tarihe bağımlı olduğundan ve bu anlamıyla durağan ve değişmez olmadığından, tanıdık olan ve yabancı olan arasında nihai biçimini almamış, bitimsiz bir diyaloga açıklık olarak görülebilir.³³²

Derrida da Husserl'in fenomenolojik yöntemi bağlamında idea ile somut varlık arasında yer alan *phantasmata* ve hayaletlerin kökensel olanağının, yönelimselliğin gerçek olmayan bileşeni olan *noema* yönünde aranmasını önerir. *Noesis-noema*, *morphe-hyle* bağlantılarının üç teriminden ayrı olarak bu gerçeklik namevcudiyeti, yönelimsel olan ama gerçek-olmayan noematik bağıntı ne “bilinç içerisinde” ne de “dünya içerisinde” gerçekleşir. Bu yönelimsel bağıntı her tür deneyimin, nesneliliğin, fenomenalliğin, her türden noetik-noematik bağıntının koşuludur. Bölgesel bir alan olarak da görülmemelidir; onun gerçek olmayan işe karışması olmadan hiçbir

³³⁰ Derrida, *Khōra*, s. 36.

³³¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-2. Cilt*, s. 53.

³³² <https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/> (Erişim tarihi: 20.05.2019)

görünüştten, genel anlamda hiçbir fenomenallikten söz edilemez. *Noema*, paradoksal biçimde, dâhil olmaksızın dâhil olandır. Onun “gerçekdışılığı”, hem dünyadan hem de egolojik öznelikten bağımsız oluşu, hayaletlerin (*phantasma*’lar) belirlediği yer olması, özsel, genel ve bölgesel olmaması olasılığını beraberinde getirir.³³³

Başlıkta Derrida’nınkini de içerecek biçimde aşağıdaki yorumlara “çapraz” (*oblique*) denmesine rağmen, Derrida bu sözcüğün kullanılmasına itiraz etmektedir. Ona göre günümüzde çapraz olanda eleştirilmesi gereken, geometrik şekil, düzlem, çizgi, açı, köşegen ve bu nedenle dikey ve yatay arasında dik açının ilkelliğiyle yeniden uzlaşma sağlanmasıdır. Çapraz hem bir şeye karşıdan yaklaşımdan kaçınma stratejisi, hem de bir yere en kısa yol olan doğrudan (Kant) sapmak için eninde sonunda geometrik bir hesaplamağa bağlı kalmak anlamına gelir. Retorikteki *oratio obliqua* (dolaylı anlatım) ifadesindeki anlamıyla bile çapraz metaforu lineer ve ekonomik olanla ilişkili biçimde, köşegensel yay ile gizli bir uzlaşma içindedir. Derrida bu nedenle çaprazı unutmayı önerir.³³⁴ Buna karşın Derrida’nın sıkça uyguladığı işlemi ona uygulayarak, çapraz sözcüğünün üstünün çizilerek (*sous rature*) başlıkta kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Tüm bu söylenenlerden hareketle, tarihsel etkisinin kendisinden sonraki yorumlar tarihini nasıl belirlediğini daha iyi anlamak için Aristoteles’in *khōra*’ya dair düşüncelerine bakmalıyız.

³³³ Jacques Derrida, *Marx’ın Hayaletleri*, s. 206n8. Edmund Husserl şöyle der: “Bir daire dikkörtgen...[n]e imgelemde ne de herhangi bir dış nesne gibi algıda görünür; ama pekâlâ yönelimsel bir nesne olarak apaçık oradadır. Ben “bir daire dikkörtgen düşünme” fenomenini reel içeriğine göre betimleyebilirim; ama daire dikkörtgen onun içinde bulunmaz; fakat onun düşünüldüğü ve bu şekilde düşünülene bu tür bir dairesellik ve dörtgensellik yüklendiği veya bu düşünme nesnesinin daire ve aynı zamanda dikkörtgen olduğu açıktır”. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. H. Tepe, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s. 96 (çeviri kısmen değiştirildi).

³³⁴ Jacques Derrida, *Çile*, çev. M. Başaran, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 34-35.

4.A. Aristoteles: *Topos* Olarak *Khōra*

Keimpe Algra yirminci yüzyılın başlangıcından önce, bir anlamda Einstein-öncesi dönemde Batı düşünce tarihinin tümünde savunulmuş uzam anlayışlarını genel hatlarıyla üç başlık altında listeler: a) bir tür ilksel malzeme ya da “tüm fiziksel olasılıkların rezervuarı”; b) şeylerin görelî konumlanmalarının çerçevesi; c) Epiküros’tan özetle bir kap (*container*), şeylerin vuku bulduğu/komedilerini sahneledikleri (*play out*) değişmeyen bir sahne, *içinde* şeylerin yer aldığı, onun vasıtasıyla *içinde* kesintisiz biçimde (*through*) hareket ettikleri bir uzay.³³⁵ Algra’nın indirgeyici sınıflandırması nüansları yok ettiği için, örneğin Platon’un, Descartes’ın ve erken dönem Newton’un uzam anlayışları (a) şıkkı altına, olgun Newton’un görüşü (c)’ye kaydedilir. Felsefe tarihinde karşı cephelerde kutuplaştırılan Leibniz ile Hume’un uzamın nesnelere ayrı bir gerçekliğinin olmadığı, fiziksel varlıklar arasındaki ilişkilerden ibaret olduğu kabulünde (b) şıkkı altında buluştukları görülür.³³⁶ Hatta Platon’un *khōra*’sının (a) ve (c) rollerinin ikisi için de kullanılabileceğini söyler.³³⁷ Aristoteles’in uzam anlayışının ise (c)’ye ait olmadığı kesin olsa da, kalanlardan hangisine yerleştirileceği belirsizdir.

Aristoteles *khōra*’ya ilişkin fikir ve eleştirilerini *Fizik*’te (4. Kitap) ortaya koyar. Ona göre doğabilimci sınırsız (*apeiron*) hakkında olduğu gibi yer (*topos*) hakkında da bilgili olmalıdır, fakat yerin ne olduğu sorusu pek çok zorluğa yol açar, çünkü bütün niteliklerine bakıldığında yer sanki aynı şey değil gibi görünür. Ayrıca kendisinden önceki düşünürlerde bu konu hakkında ne iyi sorulmuş bir soru ne de iyi verilmiş bir yanıt vardır (208a30-35). Aristoteles’e göre yerin varlığı, pek çok kimse tarafından cisimlerin birbirlerinin yerini almasından belliymiş gibi kabul edilir: İçinde su olan bir bardaktan su döküldüğünde onun yerini hava alır. Yer, *içinde* ortaya çıkan ve değişime

³³⁵ Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, s. 15-16.

³³⁶ A. g. e., s. 16-17.

³³⁷ A. g. e., s. 18

uğrayan her cisimden farklı bir şey olarak kabul edilir. Ayrıca doğal cisimlerin ve ateş, toprak gibi temel cisimlerin hareketleri de yerin sadece varolduğunu değil, kendinde bir olanak (*dynamis*) taşıdığına da kanıttır: Buna göre her cisim engellenmediği sürece kendi yerine gider. Doğada yönlerle belirtilen yerler bizim konumumuza göre değişse de, her biri kendi başlarına belirlenmiş haldedir: örneğin yukarı hafif olanların ve ateşin, aşağı ise ağır olanların ve toprağın gittiği yerdir (208b1-15). Geometrik nesnelere de (*mathematika*) bunu kanıtlar: onlar “bir yerde” olmasalar da bize göre konumları bakımından sağ ve solları vardır. Fakat bu nitelikleri doğaları bakımından taşımazlar, konumlarına göre böyle adlandırılırlar. Boşluğun varlığını savunan düşünürler de yerin varlığını ileri sürer; zira onlar için boşluk, “cisimden yoksun yer” anlamına gelmektedir (208b25).

Aristoteles dâhil, çeşitli yorumcular tarafından atomcuların boşluğu (*kenon*) ile Platon’un *khōra*’sı arasında daima bir benzerlik olduğu öne sürülmüştür. Fizikçi ve bilim tarihçisi Pierre Duhem’e göre Aristoteles-öncesi filozoflar cisimlerin yanı sıra cisimsel olmayan bir şeyin varlığını da kabul etmişlerdir. Bu homojen ve sınırsızdır, içerisinde üç boyutun da izi sürülebilir. Cisimler onun içinde konumlanır ve hareket ederler. Atomcular bunu “boşluk” (ya da *vacuum*), Platon ise *khōra* olarak adlandırmıştır. Aristoteles kendisinden önceki düşünürler tarafından yaygın biçimde savunulan bu kurama ve onun çeşitlemelerine itiraz etmiş, boşluğun ve *khōra*’nın imkansızlığını kanıtlamaya girişmiştir. Duhem’e göre Aristoteles’in selefleri hareketin mümkün olması için böyle bir kuramın zorunlu olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Aristoteles’in temel amacı boşluk veya *khōra* içinde durgunluk ve hareketin kavranamaz olduğunu ispatlamak olmuştur.³³⁸ Aristotelesçi evren sonludur, bu nedenle cismin sonsuz doğrusal hareketi mümkün değildir. *Fizik*’te (215a20), boşlukta hareket

³³⁸ Pierre Duhem, *Medieval Cosmology*, çev. Roger Ariew, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, s. 370.

eden bir cismin hiçbir engelle karşılaşmayacağı için sonsuza dek hareket edeceğini söyler. Aksi durumda niye belirli bir yerde duracağını nedeni gösterilmelidir. Aristoteles'e göre bu mümkün değildir, o halde *boşluk* yoktur.³³⁹ Antik Yunanların sonlu evreninde sonsuz hareketin tek olanağı dairesel harekettir.³⁴⁰

Aristoteles herkesin “yer” diye bir şeyden bahsettiğini ama onun ne olduğu sorusuna yanıt arayan tek kişinin Platon olduğunu söyler (*Fizik*, 209b15). Buna karşın Platon da şekil verilebilir madde (*hyle*) ve uzamın (*khōra*) bir ve aynı şey olduğunu söyleyerek karışıklık yaratmaktadır. Yer cismi saran ilk şeyse, büyüklüğü çevreleyen sınır (*peras*) olması gerekir. O halde her bir nesnenin kendine özgü biçimi (*eidōs*) olarak görülebilir, zira aynı zamanda her nesnenin sınırı budur. Fakat büyüklüğün içini dolduran şey olarak düşünülürse, yer maddedir, zira sınırı ve biçimsel nitelikleri çıkarıldığında geriye kalan şeydir (*Fizik*, 209b-1-10). Bu nedenle Aristoteles'e göre Platon madde ve uzamı aynı şey kabul etmektedir. Aristoteles bunun yanlış olduğunu, zira yerin cisime ait bir nitelik değil, “kap” (*aggeion*) gibi ondan ayrılabilen bir şey olduğunu söyler. Cisimden ayrılabilir olduğu için onun biçimi değildir, fakat onu sardığı için de maddeden farklı bir şeydir (*Fizik*, 209b25).

Aristoteles'e göre *khōra*, yani yerin (*topos*) şunlardan biri olması gerekir: Ya bir biçim (*morphe*), ya madde (*hyle*), ya sınırlar arasında kalan aralık (*diastema*), ya da çevresi sarılan cismin büyüklüğü arasında hiçbir aralık yoksa sınırların kendisi (*eskhata*) (*Fizik*, 211b5-10). Aristoteles'e göre madde ve biçim yer olamaz; zira bunlar “içinde” buldukları nesneye aittir (*Fizik*, 210b30, 212a5). Biçim nesneyi çevrelediği için yerin bu olduğu düşünülür, çünkü çevreleyen nesne ile çevrelenen nesnenin sınırları aynı yerdedir. Fakat hem yer hem de biçim nesnenin sınırları olsa da, biçim nesnenin

³³⁹ James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar: Cilt 1*, s. 32.

³⁴⁰ Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, s. 266; *Bilim ve Devrim: Newton*, s. 101.

kendi sınıridir; yer ise nesneyi dıştan çevreleyen şeyin sınıridir (*Fizik*, 211b10-15). Bir aralık olması ise mümkün değildir; zira nesneden tümüyle bağımsız, “kendi başına” bir yer varolsaydı, onun kendi sınırlarından bahsedemeyeceğimiz için aynı yerde sınırsız yerin olması gerekirdi (*Fizik*, 211b20). Aralık fikri boşluk fikrine benzediği için de Aristoteles’in yer anlayışına uygun değildir. Fakat Aristoteles’in “aralık” fikrinden uzak durmasının başka bir nedeni, Platoncu ve Pythagorasçı matematiksel-akustik paradigmadan kendisini uzak tutmaktır. Nitekim Arpad Szabó’ya göre Yunanlarda “sayılar arasındaki oranlar” olarak ifade edilen müzikal aralıklar *diastema* (iki nokta arasındaki mesafe) olarak adlandırılırdı. Bir *diastema*’da sayılar atfedilen iki bitim noktası (*horoi*) mevcuttur (4:3 veya 9:8’de olduğu gibi).³⁴¹ Daha sonra “iki sayının birbirine oranı” için *logos* kullanılmıştır. Szabó’ya göre bir *logos*’un da iki bitim noktası olduğunun söylenmesinden hareketle, geometride *logos* olarak adlandırılan müzik kuramında *diastema* olarak adlandırılmaktadır.³⁴² Denebilir ki, Aristoteles matematikte ve akustikte olduğu gibi 3 ve 4 veyahut 8 ve 9 arasında olduğu gibi bir “aralığın” fiziksel dünyadaki nesnelere arasında da varolduğu fikrinden uzak durmaktadır. Bu nedenle Aristoteles için yer ne biçim, ne madde ne de aralıktır. Saran bir cismin sarılan bir cisimle aralık oluşturmayacak biçimde bitiştiği sınırdır (*Fizik*, 212a5, 212a20). Bu anlamda her cismin özünde kendisine dışsal bir yeri, ilişkiye girdiği nesnelere göre değişen, belirli bir *topos*’u vardır. Başa dönersek, Aristoteles’in yer anlayışının Keimpe Algra’nın yukarıda listelediği seçeneklerden (b)’ye, yani ilişkisel bir yer anlayışına yakın olduğu söylenebilir.

³⁴¹ Arpad Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, s. 107.

³⁴² A. g. e., s. 107-108.

4.B. Derrida'da Yazı, *Pharmakon* ve *Khōra*

Derrida ikili karşıtlıklara dayandığını öne sürdüğü Batı metafiziğinin önemli eleştirmenlerinden biridir. Örneğin özdeşliğin vurgulandığı yerde ayırımın da hemen vuku bulması, anlamın (*significance*) neredeyse *différance*'in, anlamın sürekli ertelenişinin de “orada” olması, konukseverlik üzerine bir söylemin kurulduğu bir zeminde daima konuksevmezliğin/düşmanlığın da görülebilmesi bu eleştirel tutuma örnek verilebilir:

“Her şey başka şeylerle olan uzamsal ve zamansal ayrılığıyla ilişki içinde var olur, dahası, hiçbir şey kendi kendine ya da kendi başına var olamaz. Hiçbir şey ayırımın dışında var olamaz (*différance*'in dışı diye bir şey yoktur). Hiçbir şey uzamsal-zamansal ayrımlar, aralıklar, başkalıklar sahasının içindeki başka şeylere olan dışsallığından bağımsız değildir. **Dışı** olmayan bir **iç** yoktur.”³⁴³

Derrida'nın tanınmasının 1966'da John Hopkins Üniversitesi'nde “Eleştiri Dilleri ve İnsan Bilimleri” başlığı altında bir sempozyum düzenleyen Rene Girard'ın davetiyle sunduğu bildiriyle başladığı söylenebilir: “[Michel Deguy] bana Jacques Derrida'nın iki yıl içinde çok önemli denemeler yayımlayacağını söyledi, bu yüzden onu da çağırdık. Doğrusu Lacan'a kafa tutacak tek adamdı, bana göre de Derrida'nın John Hopkins'teki konuşması en iyi denemelerinden birisidir”.³⁴⁴ Bahsi geçen bildiri, daha sonra *Yazı ve Ayrım* kitabına alacağı “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”dur. Derrida bu bildiriyle o dönem felsefeden dilbilime, antropolojiden edebiyat eleştirisine dek pek çok bilimsel *topoi*'de etkili olmuş yapısalcılıkla “yapı” ve “merkez” kavramları etrafında şekillenen bir polemiğe girişir. Hedefi, yapısal antropolojinin kurucusu Claude Levi-Strauss ve onun doğa/kültür karşıtlığında şekillenen kuramıdır. Derrida kurama yönelik eleştirisini enest yasağının doğal ve kültürel arasında yer alan belirsiz konumu etrafında şekillendirir. Derrida'nın aktarımına göre, bir yapının inşa edilmesi ona daima

³⁴³ Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, çev. S. Gürses, Bilgesu Yay., Ankara, 2012, s. 22-23.

³⁴⁴ Rene Girard, *Kültürün Kökenleri*, çev. A. Er-M. Yaman, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010, s. 34-35.

bir merkez veren, onu bir mevcudiyet noktasına veyahut sabit bir kökene gönderen bir jest yoluyla mümkündür. Fakat ontolojik düzlemde bir merkezin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Merkez, tıpkı Batı metafiziğinin en etkili kavramlarından biri olan töz gibi, kendisi aynı kalan ve değişmeyen, bağlantıda olduğu tüm olumsal öğelerin (kipler, ilinekler, değişkenler vb.) onun çevresinde ilişkisel olarak yapılandığı bir sabit noktadır. Merkezde ise her tür değişim ve permütasyon yasaklanmıştır. Merkez yapıyı yönetirken, sanki onun dışındaymış gibi değişmez kalmalıdır. Ancak bu durumda merkez hem yapının içinde hem de dışındaymış gibi davranır ki, bu da merkezin “başka yerde” olmasını gerektirir. O halde Derrida’ya göre merkez merkezde değildir.³⁴⁵ Merkezin belirsizliğine ilişkin saldırı, yapısalcılığın antropolojideki kurgulanışına bir saldırı olarak da görülebilir; zira Derrida, Levi-Strauss’un düşüncesini, merkezde olan ensest yasağı üzerinden eleştirir: “*Evrensel* ya da kendiliğinden olup hiçbir özgül kültüre, hiçbir belirli norma bağlı olmayan şey doğaya aittir”.³⁴⁶ Ensest yasağı burada ilginç bir yer tutar: Dünyadaki neredeyse tüm uygarlıklarda rastlanması bakımından evrensel, dolayısıyla yukarıdaki beyana bağlı olarak doğal olduğu söylenebilir. Ancak bir normlar ve yasaklar sistemi olmasından dolayı aynı zamanda kültürel, bu durum, yapısalcılığın temelleri bakımından skandala yol açar. Burası artık yapısalcılığın veya bu kavrayış içerisindeki bir “olay”ın, bir kopuşun geri dönülmez biçimde zuhur ettiği andır: “Belki de yapı kavramının tarihinde bir ‘olay’ diye adlandırabileceğimiz bir şey vuku buldu.”³⁴⁷

Yapının kabullenilmesine ve metinlerin böyle okunmasına ilişkin benzer bir tutum, Rene Girard’ın “günah keçisi” mekanizması ile ilgili fikirlerinde ve bu mekanizmanın dini, tarihsel ve mitolojik metinlerin neredeyse tümünde üstü örtülü

³⁴⁵ Jacques Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* içinde, *Sayı 10*, Bağlam Yay., İstanbul, 1999, s. 165.

³⁴⁶ Levi-Strauss’tan aktaran Derrida, a. g. e., s. 168.

³⁴⁷ A. g. e., s. 165.

olarak bulunduğuna ilişkin kuramında gözlemlenebilir. Ona göre bu metinlerin hepsi ortak katliam veyahut linç metinleridir ve hiç bahsetmeseler de tüm metinler temelde bununla ilgilidir:

“Metnin bizim için ortaya çıkardığı günah keçisi, metnin *içinde* ve metnin *için* günah keçisidir. Bizim ortaya çıkarmamız gereken günah keçisi ise *metnin* günah keçisidir. Metnin bütün temalarını belirlediği halde metnin içinde ortaya çıkamaz, asla anılmaz. Kendi *yapılandırđı* metinde tema halini alamaz. Bir tema değildir, *yapılandırıcı* bir mekanizmadır”.³⁴⁸

Orada-olmayan bir merkezi ögenin orayı yapılandırması, yapısalcı metin okumalarının temel savlarından birisi olarak görülebilir. Girard’ın kendisinin de bizzat kabul ettiği gibi bu indirgemeci eğilim Derrida tarafından yıkılmak ve dayanaksız olduğu gösterilmek istenen bir ön kabuldür. Derrida’ya göre metinlere ilişkin bu sonlu, bütünlük arz eden yorumlama uğraşı, yapısalcılığın tam da yerine geçmek ve yıkmak istediği ampirizme dönüşmesi tehlikesini beraberinde getirir. Ona göre sınırlı verilerden yola çıkarak deneyimin sınamasına bağlı olan tümevarımsal önermeler, burada yapısal şemalarmış gibi sunulur.³⁴⁹ Derrida burada metinlerin sınırlı, sonlu bütünlüklerinde aslında sonsuz ikamelerin bir *oyun* alanı olarak ele alınmalarını önerir. Yaşamı boyunca eserlerinde göz önüne alacağı asıl çaba da bu yönde olacaktır: Sınırsızca anlam üreten bir makina olarak metin. Metin, kendisi dışında ontolojik, metafizik, teolojik, fenomenolojik, *factum* olarak *yazı* haricinde bir şeye göndermede bulunamaz, onun tarafından kurulamaz. Heidegger’in söylediği gibi, orada Varlık’ın bir tınısıyla değil, daha ziyade başka metinlerle, diğer gösterge ağlarıyla anlambilimsel bir ilişki kurulabilir. Metinler birbirlerine göndermede bulunur. Bir sıçrama aracılığıyla hiçbir nihai noktada söylemlerin diyalogu kesintiye uğratılamaz: “Bu zincirleme, bu doku,

³⁴⁸ Rene Girard, *Günah Keçisi*, çev. I. Ergüden, Kanat Yayınları, İstanbul, 2005, s. 163.

³⁴⁹ Jacques Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, s. 171.

başka bir metnin dönüşümünden başka bir yerde kendini üretmeyen metindir.”³⁵⁰ Bu, bir yazı metafiziğinin doruk noktasıdır: “Son beş yıldır yaptığım şey sözlü dilin de aslında yazı dili olduğu biçiminde yazı kavramını genişletmek, bu kavrama sınırsız bir genişlik katmak olmuştur. Sözlü dilde içerilmiş olan, yazı kavramının dönüşmüş olduğu bir üst-yazı (*arche-écriture*) diye adlandırdığım bir şey var, demek istiyorum.”³⁵¹ Yazılı olan dışında, mevcudiyet metafiziği kaynaklı hiçbir referans noktası, hiçbir idealist konum esas alınmaz. Derrida eleştirilerini Ferdinand de Saussure’ün kurucusu kabul edildiği yapısal dilbilime de yöneltir. Saussure, dile ilişkin klasik anlayışı yerle bir etmiş; dilin gösterenler arasındaki ayrımlardan oluşan bir sistem olduğunu söyleyerek, dili kendisi dışında ontolojik yapılara bağlayan klasik dil anlayışını değiştirmiştir. Buna karşın Derrida, aslında Saussure’ün bile sözü (*parole*), yani göstergeyi konuşan sese (*phone*), *logos*’a bağlayan her şeyi öncelikli ve ayrıcalıklı kılmak zorunda kaldığını belirtmiştir.³⁵² Konuşan ses, Batı metafiziği açısından daima yazıdan değerlidir; çünkü *logos*’la, canlı olanla, aynı zamanda nefes anlamına da gelen ruhla (*psykhe*) bağlantılıdır. Bu bağlamda Derrida, Saussure’ün de dilin dışına (*extra-linguistics*) gönderme yapan deneyişini bir gösterilene bağlı kalarak Batı metafiziğinin kurucu kodlarından kurtulamamış olduğunu söyler:

“Özünden ötürü, kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak, göstergeler zincirinden arta kalacak ve belli bir noktada, artık kendisi gösteren olarak işlev görmeyecek olan ve benim ‘transandental gösterilen’ olarak adlandırmayı önermiş olduğum klasik gereksinime Saussure haklılık kazandırmaktadır... Bu metafizik tarihi ki, bütün bir göstergebilimsel bilime, “transandental gösterilen”i ve dilden bağımsız bir kavramı, temel bir gereksinim olarak, zorla benimsetmiştir ve benimsetmekten de hiçbir zaman geri kalmayacaktır.”³⁵³

³⁵⁰ Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, s. 50.

³⁵¹ Jacques Derrida, “Kusura Bakmayın Ama Hiçbir Zaman Tam Olarak Öyle Söylemedim”, çev. Erdal Cengiz, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 1 Sayı: 4, 1999, s. 158.

³⁵² Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, s. 37.

³⁵³ A. g. e., s. 35.

Bir şeyin karşıtını da daima bünyesinde taşımasına en güzel örnek, Derrida'nın Platon'un *Phaidros* diyaloguna yönelik yakın okumasının sonuçlarını içeren *Platon'un Eczanesi*'dir. Bizim açımızdan bu metnin önemi, Derrida'nın *khōra*'dan bahsettiği ilk yer olmasıdır.³⁵⁴ Derrida'nın bu diyalogu seçmesinin önemli nedenlerinden biri, orada anlatılan Mısır mitidir (274c): Sayı bilimini, geometriyi, astronomiyi, tavlayı ve zarı icat eden Tanrı Theuth, bunlara ek olarak bir de yazıyı icat etmiş ve bu hediyeleri kral Thamus'a müjdelemek üzere yanına varmıştır. Thamus yazının artık hiçbir şeyin unutulmamasına, sürekli canlı belleğe (*mneme*) yarayacağını söyler. Kral bu icadı belli bir şüpheyle karşılar. Ona göre bu icat belleğe değil, arzulananın aksine sonradan hatırlamaya (*hypomnesis*), akılda tutamamaya, emanet edilişe, unutuşa yol açacaktır. Sıradan ve naif bir okuma, Platon'un da tıpkı iktidar kaynağı kral gibi sözden yana yer alıp, yazıyı yargıladığı yanılsamasına kapılacaktır. Fakat daha derinlemesine bir çalışma, metnin sanki gizlemek ister gibi daha farklı bir anlam katmanını barındırdığını sezecektir. Sokrates'e dikkatimizi yönelttiğimizde, onun da *Phaidros*'un getirdiği yazılı metinleri *pharmakon* olarak adlandırdığı görülebilir. *Pharmakon*, Antik Yunancada birbirine karşıt iki anlamı bünyesinde taşır: İlaç ve zehir.³⁵⁵ Yazı (*grammata*) bu ikili yapısıyla tüm dengeyi sarsan bir durum sergiler. Derrida'ya göre sözün taraftarı kral Thamus, sürekli ikili karşıtlıkların olumlu nitelikleriyle anılır: yaşam (*bios*), canlı (*zoon*), söz (*logos*), baba (*pater*), güneş. Tanrı Theuth ise aynı zamanda ölüm tanrısıdır ve yazıyı getirmiştir. Bir oğul, hatta gerçek kralın vekili olarak da görülebilir. Sürekli ikincil ve olumsuz kabul edilecek niteliklerle donatılmış olan Theuth'un gizli silahı, bu denklemi bozacak kozu, yazıdır. Derrida'ya göre aksi takdirde tüm mesele, daha önce de bahsettiğimiz, sıradan bir "zıtların uzlaşması" (*coincidentia oppositorum*) meselesine indirgenir ve böylece klasik metafizik düzenek yeniden üretilirdi.³⁵⁶ Fakat yazının

³⁵⁴ Leonard Lawlor, "Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu", *Cogito-Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken* içinde, Sayı 47-48, YKY, İstanbul, 2006, s. 207.

³⁵⁵ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, s. 20

³⁵⁶ A. e., s. 44.

mevcudiyeti sistemi bozmaktadır. Yazı sözün karşıtı olmanın ötesinde, ona eklenme ve onun yerini doldurabilme olanağını taşır. Fakat ona sözü yalnızca sağaltan, şifa verme işlevi olan bir nitelik atfetmek, meseleyi tek boyutlu kavramak anlamına gelir. Derrida'ya göre *Philebos* ve *Protagoras* diyaloglarında *pharmakon* yararlı olduğu halde acı verdiği için kötü gibi görünürken, *Phaidros*'ta ve *Timaios*'ta yararlı görüldüğü halde aslında zararlıdır. Bu, Derrida'nın sözleriyle *pharmakon* olarak nitelenen yazı için de oldukça vahim bir konumdur.³⁵⁷ Öncelikle yazı ontolojik bakımdan *physis*'e ait bir varolan olarak kabul edilemez. O bir *ousia*, *eidos*, *hypokeimenon*, *episteme*, *aletheia* vb. olarak görülemez. Bunların tümüne eklenerek varolur: “İlave edilen burada bir var olan (*to on*) değildir. Ama basit bir var olmayan da (*me on*) değildir. Kayması onu basit mevcudiyet (*presence*) ve yokluk (*absence*) alternatifinden kurtarır. İşte tehlike budur. Tipin kendisini daima orijinal gibi saydırmasına izin veren de budur.”³⁵⁸ Bu tehlikeli eklenti, temsil ettiği iddia edilen şey ortadan kayboldukça kendisi kaybolmaz. İz olarak asıl varolanın yerini doldurmaya, onu bütünlemeye çalışır. Mevcudiyetten silinmiş olanı hatırlatıyormuş gibi davranır, ancak bu yalnızca görünüşte sadakat içeren bir eylemdir. *Logos*'un içine sızar, kendi başına buyruk bir varolan gibi yoluna devam eder. Arada bir konum işgal ederek tüm ayrımları felç eden, sarsıntıya uğratan, bölücü bir tavır sergiler: “Hiçbir ‘mantığın’ çelişkisiz bir tanımda yakalayamayacağı bir birey, şeytansı bir birey, ne tanrı ne insan, ne canlı ne ölüdür.”³⁵⁹ Bu şeytansı (*diabolos*) nitelik, adından da anlaşılacağı üzere ikileştiren (*dia-ballein*), ikiymiş gibi davranan bir duygu çiftdeğerliliğine yol açar.

Derrida *pharmakon*'un aynı kökten başka sözcüklerle de iletişim kurduğunu söyler. Bu ortak kökten türeyen diğer sözcük *pharmakos*'tur. *Pharmakos* karakteri sürekli günah keçisiyle karşılaştırılır. Bu kişiliğin ve ritüelin temel anlamları “kötülük”

³⁵⁷ A. g. e., s. 56.

³⁵⁸ A. g. e., s. 63.

³⁵⁹ A. g. e., s. 71.

ve “dışarı”dır: Kötülüğün toplumsal gövdeden ve şehirden dışarı atılmasıdır. Antik Yunan kültürü bu sözcüğe ayrıca şu anlamları da yüklemiştir: Büyücü, sihirbaz, zehirleyen.³⁶⁰ Freud’a göre Polinezya dilinde *tabu*, Romalılarda *sacer*, İbranicede *kodausch*, Grekçede “agos/akos” da yine karşıt anlamları içerecek biçimde hem kutsal hem de netameli, yasak, tehlikeli, temiz-olmayan karşılığı olarak kullanılıyordu.³⁶¹ Burada yazı ile günah geçişinin benzer roller atfedilerek benzeştirildiği açıkça görülebilir. Etimolojik köken tümüyle rastlantısal değildir, aralarında ilişki kurmak için yeterli veri mevcuttur. Genel eğilim şu yöndedir: Bir toplumsal kriz halinde, olumsuz kabul edilen bazı niteliklerinden dolayı ortak bir nefretin nesnesi haline gelen kişi önce kirlili ve lanetli görülerek kötülenir. Bu kötü durumdan kurtulma çaresi olarak kolektif şiddet eylemiyle kurban edilir, belli bir süre sonra ise topluluğu biraraya getirme işlevinden dolayı tapınmak üzere kutsallaştırılır. Günah geçişinin namevcudiyeti, düzenin ve kültürün yeniden tesisinin teminatı haline gelir. Toplum onun yokluğu, merkezde oluşu ve orada bulunmayışı etrafında yeniden örgütlenir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, orada mevcut olmayan bir merkez gibi davranır. Ondan hem nefret edilir ve korkulur, hem de kutsal kabul edilerek ona saygı gösterilir. Düzenin her yerinde bir iz olarak mevcuttur, bir zamanlar sahip olduğu gerçek varlığını ikame eden nesnelere, yani totemler veya tapınaklar yapılır.³⁶² Julia Kristeva’ya göre sosyal antropologlar ve sosyologlar yaklaşık yüz yıldır ilkelerin düşüncelerinin, savaşların, rüya söylemlerinin ve büyük edebiyatçıların görünür kıldığı kurban toplumu üzerinde çalışmaktadır. Ona göre eğer toplumlar sahiden kolektif bir cinayet temelinde kurulmuşsa, toplumsal ve simgesel sözleşmenin temelindeki hadım edilme korkusu nedeniyle cinayeti ertelerler. Buradaki erteleme fiili, Derrida’nın önerdiği *différance* kavramında olduğu gibi hem sürekli farklılaşma hem de sonsuz erteleme, geciktirme jestine paralel bir anlamda kullanılmıştır. Toplumun üyesi her birey cinayeti

³⁶⁰ A. g. e., s. 85-86.

³⁶¹ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. K. Şipal, Say Yay., İstanbul, 2014, s. 39.

³⁶² Günah geçişi mekanizmasıyla ilgili olarak; Rene Girard, *Günah Keçisi* (2005), *passim*.

simgeselleştirir ve böyle yaparak kökendeki kaosu en uygun toplumsal düzene dönüştürme amacını taşımaktadır.³⁶³

Bu açıdan yazı da bir yokluğun, unutulunanların tapınağı olarak görülebilir. Var-yok ikiliğinin dışına taşan, temsil etmenin ötesinde yapılandırıcı bir şey olarak davranarak günah keçisinin kültürü inşasındaki rolüne öykünür. Fakat *pharmakon*-olarak-yazı, bunun ötesine geçen bir durum sergiler. *Pharmakos*, yokluğuyla bir düzeni yeniden tesis eder; fakat yazı sürekli dönüşür, artar ve sistemin döngüsel-kapalı ekonomisini kesintiye uğratar. Eklentisel karakteri üretici ve yeniden kurucu bir yapının oluşmasına izin vermez. Derrida bunu Anaksagoras'ın *spermata*'sını (tohumlar) da yankılayacak biçimde "sperm" metaforu ile açıklar: Sperm daima hedefine ulaşmaz, sonunda daima bir ürünün ortaya çıkması gerekmez. Burada iki tür yazı arasındaki ayrıma dikkat çeker.³⁶⁴ İyi yazı tıpkı kötü yazı gibi ölenin tümüyle silinip gitmesine, bir yaşam-ölüm dengesinin kurulmasına izin vermez. Boşalan *topos*'u hayaletimsi varlığıyla kendince doldurmaya çalışır. Fakat erişebildiği yegâne yer *alogon* veya *atopos*'dur.³⁶⁵ Keyfiliğin, zevk için ve hesapsız harcamanın tarafındadır. Bir ebedi kısırlık halinde üretime yönelmez, yalnızca meyvesiz çiçekler gibi yok olup gitmeyi göze alır. Hiçbir şey idealist kurgularda olduğu gibi bir değiş-tokuş, eşitlenme veya hesabın kapanması jesti gibi gerçekleşmemektedir. Hedefini bulmayan ama yine de kendisini gösteren şeyler vardır. Yazı bunların en ikirciklisi, en vahşisi, en sessizi, en yokmuş-gibi olanıdır; bu yüzden de tekinsizdir (*unheimlich*). Yazı, karşıtlıkların ve aşırı uçların bir bütün oluşturacak biçimde kapanması amacıyla oluşturulmuş bir sistemin tümüyle kapanmasına izin vermeyen bir fazlalık, bir eklenti gibi kendini gösterir.

³⁶³ Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. N. Tural, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017, s. 252.

³⁶⁴ Derrida, *Platon'un Eczanesi*, s. 106.

³⁶⁵ A. g. e., s. 113.

Derrida burada *pharmakon* ve *khōra* arasında bir benzerlik kurar. *Pharmakon*'un özü, kelimenin kullanıldığı hiçbir anlamda “töz” (*ousia, substance, hypokeimenon*) değildir, çünkü kendine has hiçbir niteliği yoktur. Hiçbir ideal kimliği/özdeşliği yoktur, fenomenolojik anlamda “aneidetik”tir. Bunun nedeni tek bir özünün olmaması, “mono-eidetik” olmamasıdır. Deva olarak yalın değildir, belirsiz bir yapıdadır. Buna karşın pek çok şeyden pay alan, duyumsanır ve ampirik bir bileşik töz de (*syntheton*) değildir. Daha ziyade genel anlamıyla farklılaşmanın, *eidōs* ile onun ötekisi arasındaki karşıtlığın meydana gelmesinden önceki ortamdır. Derrida'ya göre bu ortam daha sonra Kant'ta aşkın imgeleme ayrılacak olan ortamlarla benzerdir: O, ruhun derinlerinde yatan gizli sanattır. Ne sadece duyumsanır olanla ne de sadece kavranılır olanla meşgul olur. Ne etkin ne de edilgidir. Bu anlamıyla Platon bu çiftdeğerliliği önceden düşünmüş ve dile getirmiştir.³⁶⁶

Derrida *khōra*'yı siyasal yönden de ele alır. Leonard Lawlor'a göre günümüzün iki temel göstergesi insan ve hayvan olmak üzere türlerin savaşı ile dinsel olanın geri dönüşüdür. Bu iki gösterge kurban sorununda birbiriyle kesişir. Günümüzde (11 Eylül 2001'den sonra) yaygınlaşan kendi-kendine-bağışık-olma mantığı (*auto-immunity*), benliği/kendiliği içeriden tehdit eden parçanın benlikten/kendisinden kovulması ve dışarı atılması biçiminde iş görür. Bu mantık o parçayı dışarı göndermek ve günah keçisi gibi onu öldürmek ister. Derrida'ya göre bu mantığın “eski bir adı” vardır ve bu *pharmakos*'tur.³⁶⁷ Lawlor'a göre *pharmakon* kötüdür ama onda iyiye dair bir şey de vardır. Ona göre Derrida düşüncesinde her zaman karşıtlığa yaslanmayan, kutupsallıkların birbirini dışlamadığı bir sınır mantığıyla karşılaşırız. Onda daima üçüncü bir *genos* (tür), üçüncü bir *Geschlecht* (cinsiyet), bir *khōra* arayışı vardır. Derrida'daki *khōra* fikri her zaman sınırın kalınlaştırılması ya da çoğullaştırılması ve

³⁶⁶ A. g. e., s. 81.

³⁶⁷ Leonard Lawlor, “Bu Yeterli Değil: Derrida'da Hayvanlar Sorunu”, *Cogito-Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken* içinde, s. 207.

çoğul anlamıyla sınırlara dönüştürülmesi anlamına gelir.³⁶⁸ Lawlor'a göre Derrida *Platon'un Eczanesi*'nde *pharmakon*'u, *Devlet*'in sekizinci kitabında betimlenen demokrasiye benzetir ve bu bağlamda kullandığı sözcük, gezginliği ve yer değiştirmeyi de ima eden *voyou*'dur (haydut, başıboş serseri).³⁶⁹ Ayrıca Derrida bugün "kamuoyu" denen anonim, ontolojik ve epistemolojik durumu belirsiz yapıyı da *khōra* ile benzer ifadelerle düşünür. Ona göre kamuoyunun kendine has gezginliği, aynı zamanda onun hayaletimsi yapısıdır (*ubiquité*).³⁷⁰ Melih Başaran'a göre buradaki *ubiquité* sözcüğü birden fazla yerde olmayı, her yerde hazır ve nazır olmayı, kendine ait bir yeri, *topos*'u olmamayı, ontolojik anlamda olma ve olmama karşıtlığının ötesindeki ya da arasındaki bir şeyi imler.³⁷¹ Derrida'ya göre günümüzde "özel" ve "kamusal" arasındaki sınırın geçişkenliği bugün hiç olmadığı kadar ölçülemez durumdadır. Kamuoyunun belirli araçlarla bir biçimde hesaplanabilir bir ortalaması olmasına rağmen onda ölçülemezlik yine de mevcuttur. Buna karşın ölçülemez diye bir şey varsa bile bu asla kendini *sunmaz*. Mevcut değildir; bilimsel veya felsefi nesneleştirme ve temsillerin konusu olamaz.³⁷²

Öte yandan Derrida farklı metinlerinde *khōra*'yı, gerek geleceğe ilişkin demokrasi projesi gerekse dinin geri dönüşü temasını birlikte düşünerek, çöl metaforu ekseninde yorumlamaya çalışır. Dine ilişkin kavrayışı yukarıda andığımız gibi Yeni-Platonculuğa yakındır, zira onu "en aydınlık ve en karanlık sözcük" olarak, yani karşıtların bulunduğu bir mesele olarak düşünür.³⁷³ Derrida'nın amacı Kant'a, Hegel'e ve Bergson'a gönderme yaparak, yani "salt aklın sınırları içinde", mevcut dinlerin dayandırıldığı iki kaynağı (iman ve bilgi, içgüdü ve akıl) yapısöküme uğratarak, evrensel olmaya aday,

³⁶⁸ A. g. e., 189.

³⁶⁹ A. g. e., s. 207.

³⁷⁰ Jacques Derrida, *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. M. Başaran, Bağlam Yay., İstanbul, 2011, s. 102.

³⁷¹ A. g. e., s. 102 (M. Başaran'ın notu).

³⁷² A. g. e., s. 118-119.

³⁷³ Derrida, "İnanç ve Bilim, Basit Aklın Sınırlarında 'Dinin' İki Kaynağı", *Din* içinde, s. 13. Ayrıca "İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı" başlığıyla, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* içinde, s. 130.

fakat “doğal din”e dönüşmeyecek, Hıristiyan veya İbrani benzerleriyle kısıtlı kalmayan bir dinin olanaklılık koşullarını araştırmaktır.³⁷⁴ Derrida kurbanlı ve duasız böyle bir dinin hayal edilip edilemeyeceğini sorgular.³⁷⁵ Bu bağlamda üç yerin ismini anar: Ada, vaadedilmiş toprak ve çöl. Bunlar çıkmaza ilişkin yerlerdir: Bu yerlerin çıkışları ya da daha önceden birileri tarafından belirlenmiş güvenilir yolları yoktur. Derrida’ya göre ulaşılacak belli yerleri olmayan, öngörülebilir haritaları ve önceden kayıtlı programları (*pro-gramma*) olmayan bu yerler ufukumuzu belirlemektedir. Buna karşın bunlar aracılığıyla temsil edilen durum, aynı zamanda bir ufuk yokluğudur. Paradoksal biçimde bu ufuk yokluğu geleceği koşullandırır. Bu yerlerde vuku bulan olay, bütün beklenti ufkunu yıkar.³⁷⁶

Derrida’ya göre inanç her zaman dinle ve teolojiyle bir görülmemelidir. Kutsallık yalnızca dinsel olmak zorunda değildir. Bu fikrini Kant’ın iki din arasında yaptığı ayırmayla açıklar: Kant’a göre tapınmayı esas alan ve ahlaki din olmak üzere iki tür din vardır. Tapınma dini Tanrı’nın inayetinin peşindedir, fakat eylemde bulunmadan, yalnızca dua etmeyi ve arzuyu öğütler. Bu dinin mensupları ahlaki anlamda iyi olmak zorunda değildir. Ahlaki din ise inananlarının yaşamlarını iyiye göre düzenlemelerini ister. Burada Kant kendi üzerine düşünen (*reflective*) inanç tanımını yapmaktadır: Böyle bir inanç tarihsel olarak hiçbir vahye bağlı olmadığı ve pratik aklın akılcılığıyla uyduğu için, bilginin ötesindeki iyi niyete vurgu yapar. Bu anlamıyla dogmatik inançtan ayrılır, zira dogmatik inanç bildiği iddiasındadır. İnanma ile bilme arasındaki farkı bilmez.³⁷⁷ Derrida, Kant’a başvuru yapmasının gerekçesini onun şu ahlaki ilkesiyle açıklar: Gerçekten ahlaka uygun olarak davranmak, Tanrı yokmuş gibi, bizim kurtuluşumuzla ilgilenmiyormuş gibi davranmak demektir: iyi niyete göre davranıldığı

³⁷⁴ Derrida, “İnanç ve Bilim..”, s. 22; “İman ve Bilgi...”, s. 135.

³⁷⁵ Derrida, “İnanç ve Bilim...” s. 60; “İman ve Bilgi...”, s. 152.

³⁷⁶ Derrida, “İnanç ve Bilim...”, s. 16; “İman ve Bilgi...”, s. 131-32.

³⁷⁷ Derrida, “İnanç ve Bilim...”, s. 18-19; “İman ve Bilgi...”, s. 133.

anlarda yüzünü Tanrı'ya dönmek, Tanrı bizi terketmiş gibi davranmak.³⁷⁸ Derrida kendisinin de başvuracağı bu ilkenin sık sık ateizmle benzerliğinden şüphe duyulan negatif teolojiyle ve Heidegger'in "olmaya bırakılmışlık" (*Gelassenheit*) kavramıyla benzerliğine dikkat çeker:

"Her şeyi bırakmak gerek, her 'bir şeyi' Tanrı aşkı adına bırakmak, onu bırakıp gitmek, yani aynı zamanda onu terk etmek ve (ama) onu (bir-şey-olmanın ötesinde olmaya) bırakmak lazım. İsmi hariç –oraya, kendi silinişine *varmak* için teslim olduğu yerde söylenmemesi gereken ismi hariç."³⁷⁹

Derrida "gitgide kararan geceye özgü ışıktan" bahsederek, dinsel olanın dönüşünün ikili paradoksal yapısına vurgu yapar. Daha önce bahsedilen ada, vaadedilmiş toprak ve çöl arasından *khōra*'ya en uygun olan yerin çöl olduğunu söyler. Derrida çöl vurgusu üzerinden antik Yunan menşeli *arkhe* anlayışının dışına çıkmaya çalışır. Ona göre ilk-kökenselin (*archi-originary*) ötesinde, olmuş ve olabilecek en anarşik (*an-archic*) ve en arşivlenemez (*un-archivable*) yer burasıdır. Burası tek tanrılı dinlerin peygamberlerinin vahye ulaştıkları çöl değil, çöl-içinde çöldür. Ötekini olanaklı kılan, onu açan, oyan ve sonsuzlaştıran çöldür. Bu çölde yönü belirleyen şey, bir araya gelmenin, birbirine bağlanmanın (*religio-relegere*) olanağıdır. Bu toplumsal bağ ötekiyle bağ olarak adlandırılabilir de, her tür topluluktan, her tür pozitif dinden, her tür onto-antropo-teolojik bağlanmanın ufkundan önce olmalıdır. Her tür siyasal ve toplumsal belirlenimden, her tür öznelarasılıktan, kutsal ile dindışı arasındaki her tür zıtlıktan önce saf tekillikleri birbirine bağlıyor olmalıdır.³⁸⁰ Çöl içindeki bu çöl olmaksızın hiçbir inanç eylemi, söz veya gelecek yoktur. Ölümün ve ötekinin beklenişi olmadan ne bekleyiş ne de ötekinin tekilliğiyle bir ilişki vardır. Çöl içindeki çölün verdiği fırsat Yunan-Yahudi-Hıristiyan geleneğinin içinden çıkan negatif teolojiyle

³⁷⁸ Derrida, "İnanç ve Bilim..." s. 20; "İman ve Bilgi..." s. 133.

³⁷⁹ Jacques Derrida, *İsim Hariç*, çev. D. Eryar, Kabcacı Yay., İstanbul, 2008, s. 89.

³⁸⁰ Derrida, "İnanç ve Bilim..." s. 25; "İman ve Bilgi..." s. 136.

benzerlik gösterse de tümüyle ona indirgenemez. Bu fırsat, gelenekten ayrıldıkça ve teolojik olandan koştukça, evrensel bir akılsallığa yaslanan demokratik bir siyasetin ortaya çıkmasıdır.³⁸¹ *Khōra*, her birine yer verdiği, onto-teolojik geleneğin çeşitli isimleri arasından (olay, *Ereignis*, tarih, vahiy, eskato-teleoloji, mesihçilik, sorumluluk, yapı ve yapışöküm vs.) yapışöküme uğramadan geçebilir, fakat kendisi iyi kurulmuş, sağlam bir yapı olduğu için değil, yapışökümün uzamlaşabilmesinin/aralanabilmesinin (*espacement*) ta kendisi olduğu için yapışöküme uğratılamaz.³⁸²

Derrida kökenlerin ikiliğine iki ad vermeyi uygun görür: Mesihsel ve *khōra*. Derrida, Marx'ın düşüncesini ve komünizmin hayaletsiliğini incelediği *Marx'ın Hayaletleri*'nde mesihsel olanın aciliyet ve eli kulağındalık olduğunu, fakat paradoksal olarak hiçbir gerçekleşme umudu taşımayan bir bekleyiş olması gerektiğini söyler. Bu mesihsellik vaadi olanaksız, kaygılı, kırılğan ve herhangi bir Mesih beklentisi taşımadığından dolayı yoksuldur. Derrida bu Mesihsiz mesihsellik tözü olmayan bir materyalizme, umutsuz bir mesihçiliğe benzediğini söyleyerek, bunun *khōra*'ya dayanan bir materyalizme yakın, olanaksız bir deneyim olduğunu belirtir. Bu umutsuzluk olmasaydı, gelecek olana şimdiden bir güven duyuluyor olsaydı, bu beklenti önceden hesaplanabilir bir program anlamına gelecekti.³⁸³

Derrida'ya göre ikinci ad *khōra*'dır. *Khōra* bütünsel bir gövdenin, herhangi bir sistemin, dilin ve kültürün bariz içeriğinden itibaren soyut uzamlaşmayı (*espacement/aralanma*), mutlak dışsallığı, ayrıca iki çöl yaklaşımı arasındaki ayrılma yerini konumlandıracaktır. Şimdiki zamanda dile getirilemez, kendini olduğu haliyle asla ortaya koymaz. Ne Varlık ne de İyi'dir, ne İnsan ne Tarih'tir. Bunların tümüne kafa tutacak sonsuz bir direncin adıdır. Hem Protestan ilahiyatına hem de Emmanuel

³⁸¹ Derrida, "İnanç ve Bilim..." s. 27; "İman ve Bilgi..." s. 137.

³⁸² Derrida, *İsim Hariç*, s. 92-93.

³⁸³ Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, s. 255-256.

Levinas'ın etik anlayışına gönderme yapacak biçimde, yüzü olmayan bir “tümüyle öteki”dir.³⁸⁴ Bununla birlikte Derrida, son kertede Platoncu “varlığın ötesinde” (*epekeina tes ousias*) düşüncesiyle ve Yeni-Platoncu “Bir” metafiziğiyle buluşan bir *khōra* yorumuna yaklaşır. Ona göre dipsiz bir temel üzerinde daima bâkir kalan bir etkilenmemenin *khōra*'sı tektir; adı olmayan Bir'dir. İnsanî veya tanrısal herhangi bir cömertlikte bulunmaksızın, her şeye kendiliğinden yer verir.³⁸⁵

Derrida “anne” metaforuna gönderme yaparak onun *khōra* değil, *khōra*'nın aldığı belirlenimlerden yalnızca biri; bir figür ve şema olduğunu söyler. Ona göre *khōra* sütanneden daha fazla anne değildir; olsa olsa bir kadındır. Bu üçüncü cins, bir cins (*genos*) değildir. Kadınlar cinsine ait değildir. *Khōra* ayrı bir yeri imler. “Bir şeyde”, o şeye ek olarak, daima onun yanında bulunduğu şeyle asimetrik bir ilişkiyi koruyan aralanmadır. Bununla birlikte o şeyle arasında ilişkisizlik, bir tür birbirinden bağımsızlık durumu olduğundan, onda ikamet eden açısından bir aralık (*intervalle*), bir uzamlaşma/mesafelenme (*espacement*) ilişkisine benzer.³⁸⁶ Tam da bu vurgu Derrida'yı, boşluğu çağrıştırmaktan dolayı Aristoteles'in *khōra* olarak adlandırmaktan uzak durduğu “aralık” (*diastema*) düşüncesine yaklaştırmaktadır.

Derrida ayrıca zamanlaşma ve uzamlaşma olarak *différance*'tan bahseder. Saussure'den destek alarak, Derrida için de dil (*langue*) sözcüklerden ve kavramlardan değil, onlar arasındaki farklılardan oluşan bir sistemdir. “Çay” sözcüğünün dildeki varlığı dil dışında bir nesneyi imlediği için değil, “tay, fay, yay, say, pay...” olmaması, bunlardan farklılaşmasıyla tanımlanmalıdır. Dil içinde her kavram diğer tüm kavramlardan sürekli farklılaşarak dile kaydolur. *Différance*'ın kendisi ise bir kavram veya sözcük değildir; kavramsallığın ve bu kavramsal süreç ile sistemin olanağıdır.

³⁸⁴ Derrida, “İnanç ve Bilim...” s. 27-29; “İman ve Bilgi...”, s. 137-138.

³⁸⁵ Derrida, “İnanç ve Bilim...” s. 74; “İman ve Bilgi...”, s. 159.

³⁸⁶ Derrida, *Khōra*, s. 78.

Différance dil sistemi içindeki kavramlar arasındaki bu farkların etkilerini üreten oyunun (*jeu*) sınırsız hareketidir.³⁸⁷ *Différance*'ın kendisiyle eş anlamlı olmayan, yine de kendisinin yerine konmasına izin verdiği sözcükler vardır: arkhe-yazı, arkhe-iz, uzamlaşma, eklenti, *pharmakon*. Mevcudiyet sahnesinde görünen *différance*, anlamlandırma/gösterme/önem verme/değer verme (*significance*) hareketinin, her ögenin kendisinden başka bir şeyle ilişki kurmaktan başka olanağı olmamasını sağlayan şeydir.³⁸⁸ Her mevcut öge geçmişin işaretini taşıırken, bir yandan da kendini gelecekteki ögeyle kuracağı ilişkinin işaretiyle kesişmeye bırakır. Bunun olması için bir aralığın (*intervalle*) burada-olanı (*Dasein*) burada-olmayandan (*Nichtdasein*) ayırması gerekir. Kendini kuran, kendini dinamik olarak sürekli bölen bu aralığa “uzamlaşma” denir. Bu uzamlaşma sürekli bir erteleme/farklılaşma hareketi olduğundan dolayı, buna aynı zamanda zamanın uzamlaşması ve uzamın zamanlaşması da denebilir.³⁸⁹

³⁸⁷ Jacques Derrida, “*Différance*”, çev. Ö. Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* içinde, s. 53.

³⁸⁸ Lacancı psikanaliz de buraya yaklaşır: “Anlamlandırmanın son sınır karakolunun ötesinde hiç ama hiçbir şey yoktur; ya da daha doğrusu, Freud dâhil birçok psikanalitik yazarın içgüdüler ve biyolojik zorunlukla ilgili heyecanlı sözlerle kaçmaya çalıştığı uçsuz bucaksız ve dile gelmez boşluk vardır.” Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007, s. 75. Bu boşluk *khōra* olarak dile kaydedilir diyebiliriz. Üstelik Lacan’a göre dil, psikanalizin ve psikanalize ait tüm kavramların içine doğduğu ve asla kurtulamayacakları bir labirenttir. A. g. e., s. 55.

³⁸⁹ Jacques Derrida, “*Différance*”, s. 54. Kristeva, Derrida’yla aynı fikirdedir: “Uzamdan ayrıştırılamaz bir zaman, sınırsız bir şekilde yayılmakta olan ya da rastlantıların ve faciaların ritim kazandırdığı bir uzam-zaman sorunsalının hem uzay bilimini hem de genetiği meşgul ettiği doğru değil midir?” Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, s. 244. Antiphon da zamanın düşünce ya da ölçü olduğunu, tözsel bir şey olmadığını söylemiştir (B9). Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s. 198.

4.C. Kristeva: Anne ve Göstergesel *Khōra*

Julia Kristeva, göstergebilimin ve Freudcu olmayan psikanalizin önemli temsilcilerinden biri olarak bilinir. Freud'un baba ve oğul arasındaki Ödipal ilişkiyi merkeze almasını eleştirerek, düşüncesini anne ve çocuk arasındaki daha kökensel ilişki üzerinden kurar ve *khōra* kavramını da bu bağlamda kullanmak üzere Platon'dan ödünç alır. Kendi anlayışını oluştururken öncelikle Melanie Klein'in ve Jacques Lacan'ın görüşlerinden yararlanır.

Klein'a göre yetişkinlerin kişiliğini kavramak için bebeğin zihnini anlamak ve onu yaşamın sonraki evrelerine dek takip etmek gerekir. Bütün çalışmalarında çocuğun ilk nesneyle, yani annemle ve annenin memesiyle olan ilişkisine büyük önem verdiğini söyleyen Klein'a göre bebek tarafından içe yansıtılan (*introjection*) ilksel nesne eğer benlikte yeterince güvenli biçimde kök salabilirse olumlu bir kişilik gelişiminin temelleri atılabilir. Oral itkilerin baskın olduğu durumda meme içgüdüsel olarak besin kaynağı, daha derinlerde ise yaşamın kaynağı olarak algılanır. Her şey yolunda gittiğinde doyum kaynağı mememle kurulan zihinsel ve fiziksel yakınlık, bebek ve anne arasındaki doğum-öncesi birliği ve buna eşlik eden güven duygusunu yeniden kurabilmeyi sağlar. Bu da büyük ölçüde bebeğin memeye ve onun simgesel temsilcisi biberona yeterince libidinal yatırım yapıp yapamayacağına bağlıdır. Bu gerçekleştiğinde anne sevilen nesne haline gelir. Bu durumda meme içe yansıtılır ve benliğin bir parçası olur, artık bebek annemle içinde taşımaktadır.³⁹⁰ Fakat belirli dışsal koşullar nedeniyle (doğumun zor geçmesi, annemle çocukla kaygılı ilişkisi, annemle süten kesilmesi vs.) bu güven ilişkisi kurulamadığında bebeği ömür boyu etkileyecek sorunlar yaşanacaktır. Dahası Klein, en iyi şartlardaki beslenmenin bile anne ile çocuk arasındaki doğum öncesi birliğin yerini tutamayacağını söyler. Bu nedenle çocuğun mememle

³⁹⁰ Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, çev. O. Koçak-Y. Erten, Metis Yay., İstanbul, 2008, s. 20.

doyumsuzluk ve hüsrana içeren bir ilişki geliştirmesi her zaman daha büyük bir olasılıktır.

Klein da Freud'un yaşam ve ölüm dürtüleri arasında yaptığı ayrımı kabul eder ve özgün yaklaşımını bu ayrım üzerinden kurgular. Klein'a göre bebeğin memeye duyduğu istek yalnızca açlıktan ve libidinal arzuların tatmin edilmesinden ibaret değildir. Bebeğin doğuştan getirdiği yaşam ve ölüm içgüdüleri arasındaki mücadele ve bu mücadelenin sonunda hem benliğin hem de nesnenin (anne, meme) yıkıcı itkilerce yok edileceği kaygısı, bebeğin anneye ilk ilişkisinde belirleyicidir. Çocuğun arzusu önce memenin sonra da annenin kendisini bu yıkıcı itkilerden koruması ve doğuştan gelen zulme uğrama kaygısından kendini kurtarmasıdır.³⁹¹ Burada Klein kendi modeliyle Freud'unki arasında bir ayrım yapar: Ona göre *ego* (ben), doğum sonrası yaşamın başından itibaren, gelişmemiş ve bütünlükten yoksun olsa da mevcuttur. Ölüm dürtüsü tarafından yok edilme tehdidi ilksel kaygıdır ve Freud'dan ayrıldığı nokta burasıdır. Bu tehdidi dışa yönlendiren ise yaşam dürtüsünün hizmetindeki *ego*'dur. Freud *ego*'nun baştan itibaren var olduğunu düşünmediğinden, ölüm dürtüsüne karşı savunmayı organizmaya uygun görmüştür, Klein ise bunun *ego*'nun asli işi olduğunu öne sürer.³⁹² Klein'a göre her kaygı baştan itibaren ona karşı *ego*'nun geliştirdiği savunmayla birlikte varolur. Hatta ölüm dürtüsünün ortaya çıkardığı ilksel kaygının *ego*'nun doğumdan itibaren işlemeye başlamasına neden olduğu söylenebilir.³⁹³ Burada çalışmamızın başındaki başlangıç sorununa dönebiliriz: Klein'a göre "başlangıç", anneye mutlu ilişkidir; yaşam boyunca kaygıyı ve nefreti hafifleten bu ilişkidir, zira başlangıçtan itibaren tüm duygular kendilerini ilksel nesneye bağlar.³⁹⁴ İyi nesneyi kurabilmiş bebek, yetişkinliğinde de yaşadığı kayıplara ve duyduğu ihtiyaçlara karşı telafi mekanizmaları

³⁹¹ A. g. e., s. 21.

³⁹² A. g. e., s. 34.

³⁹³ A. g. e., s. 63.

³⁹⁴ A. g. e., s. 85.

geliştirebilir.³⁹⁵ Kısacası Kristeva'nın, Klein'in anne ve çocuk arasındaki kökensele ilişkiyi öne çıkarmasından yararlandığı söylenebilir.

Kristeva ayrıca Freud'un psişik aygıtı *id-ego-süperego* biçiminde bölümlemesini Lacan'ın kendi kuramında dönüştürüp, "İmgesel", "Simgesel" ve "Gerçek" olarak sınıflandırmasından da yararlanır.³⁹⁶ Esasen Lacan'ın üçlemesi Freud'ununki gibi zihinsel güçlere değil, modern fiziğin diliyle, her bireyi boydan boya kateden bir kuvvet alanında konumlandırmayı sağlayan düzenlere karşılık gelir.³⁹⁷ Bu sınıflandırma Lacan'ın diğer bir önemli kavramı olan "ayna evresi" ile yakından bağlantılıdır:

"Ben'in ilk eklemlenişi Lacan'ın ayna aşaması adını verdiği evrede olur. Lacan ayna aşamasına sık sık gönderme yapar, zira yabancılaşma ile öznelikle arasındaki bütün diyalektiği önceden canlandırmaya olanak tanır. Aynada kendini tanıma (altı ay ile on sekiz ay arasındaki yaş aralığının bir yerinde) peşpeşe birbirini izleyen üç ayrı aşamada gerçekleşmektedir. Birinci aşamada, aynanın önünde bir yetişkinle birlikte yanyana duran çocuk aynadaki kendi yansımasıyla yetişkin refakatçisinininkini birbirine karıştırır. İkinci aşamada, görüntü (imge) kavramını edinir çocuk, aynadaki yansımanın gerçek bir varlık olmadığını anlar. Son olarak üçüncü aşamada, yansımanın bir imge olduğunun farkına varmakla kalmaz yalnızca; aynı zamanda o imgenin bizzat kendi imgesi olduğunun, kendi imgesininse Öteki'nin (Başkası'nın) imgesinden bütünüyle ayrı olduğunun da farkına varır."³⁹⁸

Lacan *ego*'nun kuruluşunun en önemli kırılma anlarından biri olarak ayna evresini görür. Lacan'a göre bebek, araçsal zekası -çok kısa bir süre için böyle olsa da- bir şempanzenin gerisinde kaldığı bir yaşta bile aynadaki görüntüsü tanıyabilir. Bu tanıma,

³⁹⁵ A. g. e., s. 50.

³⁹⁶ Lacan, Klein'ı eleştirir: Klein *fallus*'un güçlerini anne bedenine atfederek Oedipal sürecin tarihini/öyküsünü erken çocukluğa dek geri götürür. Üstelik öne sürdüğü iyi ve kötü kısmi-nesnelere birbirleriyle ilişkilerini yapılandıran ilkelerin temel yapısını açıklamaz. Malcolm Bowie, *Lacan*, s. 139. Kısmi nesnelere örnek olarak meme, dışkı, penis vb. verilebilir. A. g. e., s. 162. Bebeğin yaşamının ilk üç-dört ayında meme iyi ve kötü olmak üzere iki kısmi nesneye bölünür (*Spaltung*). Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, s. 34-35.

³⁹⁷ Malcolm Bowie, *Lacan*, s. 91-92.

³⁹⁸ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Güçlü, Pharmakon Yay., Ankara, 2017, s. 25 (çeviri kısmen değiştirildi).

Wolfrang Köhler'in "içinde bulunulan durumun tam olarak algılanması" olarak tanımladığı ve zeka ediminin zorunlu uğrağı olarak düşündüğü *Aha-Erlebnis* (işte! deneyimi)'in bilgilendirici taklitçiliğiyle kendini gösterir. Maymun, görüntüdeki işe yaramazlık üzerinde denetim kurabildiğini fark ettiği an dikkatini başka yere yöneltir ve bu edim, Lacan'ın deyişiyle, kendini tüketir. Fakat insan yavrusunda bu zeka edimi, görüntüde yaptığı hareketler ile yansıyan dış çevre arasındaki, ve bu sanal karmaşa ile gerçeklik arasında çocuğun kendi bedeni, diğer kişi ve nesnelere tabir caizse "ikiye katlandığı" ilişkileri oyuncu biçimde deneyimlediği bir dizi jest ortaya çıkarır.³⁹⁹ Bebek beslenme ve güvenliği için hâlâ yetişkinlere bağımlıdır, hatta bedensel hareketleri üzerindeki denetimi de bu dönemde oldukça sınırlıdır. Oysa aynanın karşısındaki jestlerinde, henüz taslak halinde olsa da ilerideki özerkliği ve denetimi yer alır. Bununla birlikte, gerçek bedeniyle onun aynadaki görüntüsü, ayrıca aynadaki bedeninin görüntüsü ile görüntünün etrafındaki ortam arasındaki uzamsal ilişkiler çocuğun dikkatini çektiği andan itibaren o bu ilişkilerin aynı zamanda tutsağıdır.⁴⁰⁰

Ayna evresi özdeşleşme (*identification*) bağlamında daha iyi anlaşılır. Lacan'a göre özdeşleşme, özne bir imgeyi benimsediğinde onda meydana gelen dönüşümdür. Özdeşleşilip içeriye aktarılan imgeler bu aşamadan itibaren gelecekte olacakları önceden belirleyen bir etkiye sahip olacağından, analitik kuram da antik dönemden bu etkiyi ima eden *imago* kavramını devralıp kullanır. Lacan insan yavrusunun motor becerileri henüz gelişmemişken, tümüyle bakıma muhtaç haldeki bir bebeklik evresinde görsel imgesini böyle coşkuyla benimsemesini, gerek ötekiyle özdeşleşme diyalektiğinden gerekse dil ona özne işlevini evrensel düzeyde kazandırmadan önce simgesel dölyatağı içinde *ego*'nun ilksel bir formda çökmesinin örnek bir vakası

³⁹⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink, W. W. Norton and Co., New York-Londra, 2005, s. 75.

⁴⁰⁰ Bowie, *Lacan* s. 30-31.

olarak görür.⁴⁰¹ Terry Eagleton'a göre insan yavrusunun aynada gördüğü "imge" yabancılaşmış bir imgedir. Çocuk bu imgede kendi bedeninde deneyimlemediği bir bütünlük görür. Lacancı kuramda imgesel düzen özdeşleşmeler kurduğumuz, bu esnada kendimizi "yanlış" tanıyıp, "yanlış" algıladığımız imgelerin bölgesidir. Çocuk büyüyüp nesnelere imgesel özdeşleşmeler kurduğu müddetçe *ego*'su oluşmaya devam eder. *Ego*, dünyada sürekli özdeşleşebileceğimiz şeyler bularak bütünsel ve kurgusal bir benlik algısı geliştirdiğimiz narsistik sürecin adıdır.⁴⁰² Kısacası Lacan'a göre ayna evresi, içsel bastırmasını hızla yetersizlikten beklenti oluşturmaya yönelttiği bir dramadır; zira uzamsal özdeşleşmelerin tuzağına yakalanmış özne, bedeninin parçalara ayrılmış imgesinden meydana gelen fantazilerini "ortopedik" denebilecek bütüncül bir biçime dönüştürür. Sonrasında özne, katılaştırıcı yapısı tüm zihinsel gelişiminde iz bırakan yabancılaştırıcı bir kimlik/özdeşlik zırhının içine girer. Lacan burada benzetmesini dikkat çekici biçimde "dairenin kareleştirilmesi" üzerinden verir: İç dünyanın (*Innenwelt*) dış dünyanın (*Umwelt*) çemberinin üzerine yayılması, *ego*'nun denetimlerinin⁴⁰³ (*récolements, audits*) bitip tükenmez biçimde bu dışsal çemberi kareleştirmeye çalışması biçiminde gerçekleşir.⁴⁰⁴

Eagleton'a göre İmgesel düzen çocuğun kendi bedeni ve çoğunlukla annenin bedeni olan ötekinin bedeni arasındaki ilişkiye göre kurulur. Burada ikili bir yapı vardır ve anne olarak ötekinin bedeni dış gerçekliği temsil eder. Simgesel düzen ise dilin, toplumsallığın ve kültürün alanıdır.⁴⁰⁵ İmgesel düzende bireyin amacı başkalarının dünyasını dondurmamak, parçalamak ve kendisine katmak iken, simgesel düzen öznelarasılığın ve kamusal alanıdır. Bu kamusalılıkta hiç kimsenin kendi

⁴⁰¹ Lacan, *Écrits*, s. 76.

⁴⁰² Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. T. Birkan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 203.

⁴⁰³ Lacan *récolement (audit)* kavramını hukuktan ödünç alır: Bir tanığın verdiği ifadenin, doğruluğunu onaylaması için tekrar yüzüne karşı okunması. Ticaretle ise hesapların veya envanterin doğruluğunun onaylanması. Lacan, *Écrits*, s. 774 (Bruce Fink'in notu).

⁴⁰⁴ Lacan, *Écrits*, s. 78.

⁴⁰⁵ Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, s. 203.

kabuğuna çekilmesine ve şeyleri kendi suretinde dönüştürmesine izin verilmez.⁴⁰⁶ Bunun, Freud'un "Oedipus kompleksi" olarak kavramlaştırdığı aşamaya karşılık geldiği söylenebilir. Babanın anne ve çocuğun bulunduğu sahneye girişi çocuğa ensest yasağı biçimindeki toplumsal tabuyu dayatır. Böylelikle çocuğa kendisinin küçük bir parçasını oluşturduğu geniş bir toplumsal düzen olduğu öğretilir. Çocuk bu evrede yalnızca simgesel düzene ait olduğunu değil, ayrıca kendisine bu düzen içinde uymak zorunda olduğu belirli roller atfedildiğini de öğrenir. Babanın hem fiilî hem de yasaklamalar biçimindeki simgesel varlığı çocuğu annenin bedeninden ayrılmaya zorlar ve böylece çocuk anneye yönelik arzusunu bilinçdışına iter. Çocuk, babanın simgelediği tabuyu ve yasağı fark ettiğinde arzusunu bastırır; arzusu artık "bilinçdışı" denilen şeye dönüşmüştür.⁴⁰⁷

Kristeva, James Joyce'un "babanın zamanı, annenin cinsi" sözünden yola çıkarak kadının adı her anıldığında zaman, oluşum ve tarihten ziyade insan türünün doğurucu uzamının akla geldiğini söyler. Ona göre çocukların simgesel işlevi öğrenmelerine dair yapılan Freud-sonrası çalışmalar, annenin çocuğa sevgisinin sürekliliğinin ve niteliğinin ilk uzamsal işaretlerin oluşumunu koşulladığını göstermiştir. Bahsi geçen uzamsal işaretler önce bebeğin gülüşünü, daha sonra ise gösterge ve sentaksa götüren her türden simgesel ifadeler dizisini oluşturur. Kristeva'ya göre Platon da antik dönem atomcularının görüşlerini kendi sistemi içinde özetleyerek *khōra*'yı paradoksal yapısıyla tanımlamıştır: "Kapsayıcı [*matriciel*], besleyici, adlandırılmaz, Bir'e ve Tanrı'ya öncel ve bu nedenle de metafiziğe meydan okuyan uzam."⁴⁰⁸

Kristeva, Melanie Klein ile Jacques Lacan'ın kavramlarının yanı sıra psikodinamik dürtü kuramının enerjetik dili ile yapısal dilbilimin kavramsal şemasını

⁴⁰⁶ Bowie, *Lacan*, s. 93.

⁴⁰⁷ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, s. 203-204.

⁴⁰⁸ Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, s. 255.

özgün bir biçimde biraraya getirir. Ona göre enerji yükleri olduğu kadar psişik işaretler de olan dürtüler, *khōra* diye adlandırılan şeyi ifade eder: Dürtüler tarafından oluşturulmuş dışavurumcu-olmayan bir bütünlük ve bu dürtülerin, işleyişlerini düzene soktuğu gibi tüm hareketlerini de içeren bir hareketlilik yeteneği (*motility*) içinde sabitlenmeleri.⁴⁰⁹ Kristeva, psikanalitik anlayışın bedeni oral, anal ve genital gibi dürtülerin enerji yüklerinin yoğunlaştığı erotojenik bölgelere bölmesi ve id'den kaynaklı bilinçdışı dürtülerin bedendeki hareketlerini “birincil süreçler” (yer değiştirme ve yoğunlaşma) olarak adlandırmasıyla Saussure’cü yapısalcı dilbilimin “göstergenin nedensizliği” ve “metafor” ile “metonimi” kavramlarını birarada düşünür. “At” göstereninin at kavramı denilen bir gösterilenle arasında zorunlu olmayan bir bağlantısı olması örneğinde olduğu gibi, dürtülerin bedenin gelişimiyle birlikte yer değiştirmesi ve farklı yerlerde yoğunlaşması (ağız, anüs, genital organlar vs.) benzer bir nedensizlik dâhilinde gerçekleşir. Burada dürtülerin bedenin erotojenik bölgeleriyle ilişkisi, birbirine eklemlenme (*articulation*) ve bir anlamlandırma süreci (*signifying process*) gibi düşünülür.⁴¹⁰ Dürtüler öznenin bedeni boyunca farklı güç derecelerinde hareket ettiği gibi, çoktan göstergebilimsel bir sürece dâhil olmuş bedene aile ve toplumsal yapılar dayatılan kimi kısıtlamalara bağlı olarak da düzenlenirler. Kristeva’nın kullandığı anlamıyla göstergesel *khōra*, dürtülerin hareketleri ile bunların kısa süreli sabitlenmelerinden oluşmuş, zorunlu olarak devinimli ve aşırı biçimde koşullanmış eklemlenişlerine (*articulation*) karşılık gelir.⁴¹¹ Bu anlamda çocuğun bedeni dil aracılığıyla simgesel düzene girmeden önce de anlamlandıran/işaret eden (*significance*) bir durumdadır. Bu nedenle Kristeva simgesel-öncesi, dil-öncesi, Oedipus-öncesi bu dönemi “göstergesel” olarak tanımlar. Kristeva müzik gibi yalnızca göstergesel zeminde, sözlü-olmayan anlamlandırma süreçleri olsa da, “göstergesel” ve “simgesel”

⁴⁰⁹ Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, çev. M. Waller, Columbia University Press, New York, 1984, s. 25.

⁴¹⁰ A. g. e., s. 22.

⁴¹¹ A. g. e., s. 25.

olmak üzere dili kuran anlamlandırma sürecinin bu iki kipliğinin birbirinden ayrılamaz olduğunu söyler. Bu iki kiplik birlikte özneyi kurucu işlev görür, zira özne daima hem göstergesel hem de simgeseldir.⁴¹²

Kristeva'ya göre yaşam ve ölüm dürtülerinin oluşturduğu ikili şebeke, Oedipus-öncesi göstergesel işlevler, ve bedeni anneye bağlantılandıran, onu odağına alan enerji yükleri içerir. Bu dürtüler hâlihazırda belirsiz, kendiliğinden asimile edici ve yıkıcıdır. Bir tür dörtlüyle (*tetrad*) ya da DNA ve RNA moleküllerinde olduğu gibi “ikili sarmal”la temsil edebileceğimiz dürtülerin bu düalizmi, göstergeleşmiş bedeni kalıcı bir yarılmamanın mekânı haline getirir. Annenin bedeni etrafında yapılan ve onu odağına alan oral ve anal dürtüler, bedenin duyusal-motor örgütlenmesi üzerinde tahakküm kurar. Bu durumda annenin bedeni toplumsal ilişkileri örgütleyen simgesel yasanın aracılığını yaparak onu dolayımına sokar; yıkımın, saldırganlığın ve ölümün yörüngesindeki göstergesel *khōra*'nın düzenleyici ilkesi vazifesi gören şeydir.⁴¹³

Madan Sarup'a göre “göstergesel” olarak adlandırılan bu yer öznenin kurulduğu denli yok edilme tehdidi ile de yüzyüze kaldığı, tam olarak ne olduğu karar-verilemez, hem kuşatan hem de kuşatılan bir uzam, bir tür haznedir. *Khōra* çocuğun bedeninin sınırlarını, *ego* 'sunu ya da başka bir deyişle kimliğini bir özne olarak yapılandırır. Aynı zamanda öznenin yıkıma uğradığı yerdir; ölüm dürtüsünün ortaya çıktığı, özneye yutulma ve kendi girdabında boğulma riskinin olduğu, öznenin varolmamanın ataletine indirgendiği uzamdır.⁴¹⁴ Kısacası çocuk bir *ego*, bir özne olacaksa, anne bedeni olarak

⁴¹² A. g. e., s. 24.

⁴¹³ A. g. e., s. 27-28.

⁴¹⁴ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 180.

khōra kendisiyle olumlu tarzda ilişki kurulan bir nesne değil (*object*), kendisinden öğrenilen (*object*) bir şey olmak zorundadır.⁴¹⁵

Kristeva'ya göre her şeyin dilin simgeselleştirici işlevine bağlı olmasından yola çıkarak, insan bir otorite olarak dilin yasalarının dublörüne maruz kalıyor denebilir. Bu otorite, yasaklar ve yoksun bırakmalar yoluyla insan bedenini gerek tahakküm altına alan gerekse terk eden bir iktidarın; olanaklı ile olanaksız, temiz ile kirliyi birbirinden ayıran bir iktidarın işaretlendiği ve icra edildiği bir alana dönüştürür. Bu alan bölge ve deliklerden, nokta ve çizgilerden, yüzey ve çukurlardan oluşur. İkili karşıtlığa dayalı bir mantığın kurulması, Kristeva'nın "göstergesel" olarak adlandırdığı bedenin ilk haritasının oluşturulması anlamına gelir.⁴¹⁶ Kristeva'nın bedeni göstergesel diye adlandırması, bedenin dilin ön koşulu olmasının yanı sıra, onun dilsel göstergelerin oluşturduğu simgesel düzenden farklı olarak anlamlandırmayı başarabildiği anlamına gelir. Bu anlamda anne otoritesi "ego'ya ait olan" anlamındaki temiz bedenin topografyasının teminatıdır. Anne otoritesi fallik dönemle ve dilin edinilmesiyle birlikte insan yazgısının içinde oluşacağı Babanın Yasası'ndan farklıdır.⁴¹⁷ Buradan hareketle, Kristeva'nın göstergesel *khōra* fikrinin özgünlüğünün, Platon'da anne metaforuyla ifade edilen *khōra*'yı metafor olmaktan çıkarıp, gerçekten de anne bedeni ile çocuğun bedeni arasındaki göstergesel nitelikteki uzam haline getirmesi olduğu söylenebilir.

⁴¹⁵ Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, Routledge, Londra ve New York, 2003, s. 195.

⁴¹⁶ Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri*, çev. N. Tatal, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, s. 93.

⁴¹⁷ A. g. e., s. 93.

SONUÇ

Binlerce yıldan beri farklı uygarlıklar tarafından okunup yorumlanmış klasik metinlerle ilgili aşilamaz, neredeyse yazgısal denebilecek bir durum söz konusudur: Üzerlerinde birikmiş yorum katmanlarını aşip metinlerin kendisine ulaşmak artık pek mümkün değildir. Hatta denebilir ki, dünyadan kimbilir ne kadar ışık yılı uzaktaki yıldızların çoktan sönüp gitmiş olduğu, fakat gökyüzüne baktığımızda onların sönmeden çok önce yaydıkları ışığı görmemizde olduğu gibi; belki de bazı klasik metinlerin kendileri çoktan yok olmuş ve geriye onlara dair yalnızca çeşitli yorum silsileleri kalmıştır. *Timaios*'u buraya dâhil edebiliriz: Binlerce yıldır farklı uygarlıklara mensup düşünürler tarafından o kadar farklı şekilde yorumlanmış, içerdği konular dünya görüşlerinin şekillendirilmesinde öyle çok kullanılmıştır ki, artık bu yorumlar olmadan metni düşünmek imkânsız hale gelmiştir. Düşünürken ve konuşurken bilinçli veya bilinçsiz sürekli onlara gönderme yapmaktayızdır. Neredeyse tek başına kendisinden *önceki* ve *sonraki* bütün kozmogoni mitlerini arketip olarak temsil eden, “başlangıçta... vardı” deyimini havari Yuhanna’dan şair Goethe’ye dek kültürel belleğimize kazımış, dahası kendini neredeyse tümüyle başlangıç sorununa adanmış Alman İdealizmi’nin yüzlerce yıl önceden yazgısını belirlemiş kudrette bir eserden bahsediyoruz. Diyaloga ismini veren baş karakter Timaios, anlatacaklarının yalnızca olası bir öykü (*eikos mythos*-29d) olduğunu söylerken belki de metnin niyetini; onun insanlığın kolektif bilincine silinmezcesine kaydolacak bir mit, bir öykü olacağını beyan etmek istemiştir.

Jorge Louis Borges, hayali yerlerden bahsettiği “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” öyküsünde, Tlönlü metafizikçilerin peşinde oldukları şeyin ne gerçek ne de gerçeğe benzerlik olduğunu, onların sadece şaşırtıcı olanı aradığını söyler. Bu metafizikçiler

metafiziği fantastiğin bir dalı olarak görmektedir.⁴¹⁸ Buradan yola çıkarak her metafizik araştırmanın aslında fantastik bir dünyaya yolculuk olduğu, felsefenin kurmaca bir dünyanın adeta gerçekmiş gibi ciddiye alınıp incelendiği bir etkinlik olduğu söylenebilir. O halde *Timaios*'u da kurmaca yazarı Platon'un oyuncu bir biçimde inşa ettiği fantastik bir dünya olarak düşünebiliriz. Biz de ilk kez *Timaios*'ta ortaya çıkan *khōra*'yı tezimizde inceleyerek bu oyuna dâhil olduk. Zamanların hepsinde her zaman haklı olan Efesli Herakleitos'un dediği gibi: "Çocuk oyunu diyordu insanların düşüncelerine."⁴¹⁹ *Khōra* kavramının ilk (ve son) defa anıldığı diyalogda, pek çok kimsenin sonradan peşine düştüğü "Atlantis" (*Timaios*, 25a) adlı hayali bir kıtadan da bahsedilmesi dikkat çekicidir. *Khōra*, Atlantis'ten daha mı gerçektir?

Felsefe tarihi incelemelerinde Platon'un idealar ve görüşler olmak üzere gerçekliği ikili olarak sınıflandırdığı ve algılanabilir varolanların idealardan pay aldıkları söylenir. *Kritias* ve *Yasalar* ile birlikte son dönem diyaloglar arasında yer alan *Timaios*'ta ise bu ikili yapının yeterli görülmeyip dönüştürüldüğü, üçüncü cins (*triton genos*) olarak *khōra*'nın anıldığı görülür. Platon'a göre idealar *nous* ile kavranır, cisimsel varlıklar duyularla (*aisthesis*) algılanır. *Khōra* ise ne algılanır ne de kavranabilir; ancak gayrimeşru/melez bir düşünme (*logismo notho*) yoluyla, belirsiz bir biçimde anlaşılabilir. Ondan her şeyin içerisinde barındığı taşıyıcı bir kap, her şeyi besleyen süt anne gibi çeşitli metaforlarla bahsedilir. Başka bir deyişle *logos*'a uygun olmadığı, *alogon* olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak o dönem matematikteki irrasyonellerin keşfinin Platon'u böyle bir ek yapmaya yönelttiği söylenebilir: Bu ancak kısmen geometri ile ifade edilebilir. Geometri idealar ile değişime uğrayan varolanlar arasındaki aracı bir konuma sahiptir. Geometrici görünen varlıklara benzeyen, kendi çizdiği şekiller üzerinde çalışır, fakat böyle çalışırken aslında zihnindeki kendinde

⁴¹⁸ Jorge Louis Borges, *Ficciones*, çev. F. Özgüven-T. Uyar, İletişim Yay., İstanbul, 2018, s. 56.

⁴¹⁹ Samih Rifat, *Herakleitos*, YKY, İstanbul, 2004, s. 57 (Fragman 70).

değişmeyen, ebedi şekillerle ilgilenir ve onların niteliklerini keşfetmeyi amaçlar. *Timaios*'ta evrendeki her şeyin ateş, su, toprak ve hava ile temsil edilen (bunlar da aslında birer metafor değil midir?) temel geometrik şekillerden oluştuğunun öne sürüldüğü düşünüldüğünde, bu açıklama daha da anlam kazanır. Tamsayılar arasındaki oranlarla, yani *logos*'la kavranamayan varlıkların kendisinden çıktığı bilinmeyen kaynak olan *khōra*, böylece idealardan ve görünüşlerden ayrı bir alanın öteki adıdır. Atomcuların öne sürdükleri boşluğa benzese de boşluk (*kenon*) değildir. Aristoteles'in daha sonra bahsedeceği anlamda madde (*hyle*) de değildir. Üçüncü ve melez bir türdür, idealar gibi saf değildir ama tıpkı onlar gibi değişime uğramaz. Platon'un işler karıştığında mitlere başvurduğu gibi, biz de yeniden metaforlara sığınmak zorundayız: İdealar her şeyin nedeni olan baba ise, *khōra* da annedir; her şeyin besleyicisi ve koruyucusu olan dölyatağıdır. Görünüşe gelen varolanlar ise çocuktur. Daha önce belirttiğimiz gibi, Platon *khōra*'dan *nothos* diye bahseder. David Farrell Krell'e göre bu sözcük "gayrimeşru", "soyu belli olmayan" demektir. Atina'da böyle anılmak, devletin yurttaşı soylu bir babadan, fakat yabancı bir anneden doğmak anlamına geliyordu. Bu durum, annesinin bir tür resmi yurttaş olmamasından dolayı, çocuklarının babasının mallarının mirasçısı olamaması demektir. Babası (idealar) soylu bile olsa, çocuk toplumun nezdinde meşru değildir.⁴²⁰ Aristoteles'in aktarımına göre Platon düşüncesinde sayının Bir'den ve belirsiz ikiden (*dyad*) meydana geldiği ifadesini hatırladığımızda, örneğin irrasyonel yapıların belirsiz karakterlerinin nedeninin *khōra* olduğu söylenebilir. Bunların tıpkı *khōra* gibi biçimleri yoktur (*amorphon*); oransız, dengesiz, ölçülemez ve tanımsızdırlar.⁴²¹ Bu yüzden yukarıda bahsettiğimiz gibi, *khōra*'nın matematiksel olanlarla birlikte düşünülmesi oldukça uygun olacaktır.

⁴²⁰ David Farrell Krell, "Female Parts in *Timaeus*", s. 413.

⁴²¹ A. g. e., s. 413.

Khōra'nın daha sonraki yorumlamalarda dört sayısı ile birlikte düşünülmesi de Antik Yunan matematiğinin miras bıraktığı üç temel problemden “dairenin kareleştirilmesi” ile birlikte değerlendirilebileceğini düşündürür (diğer ikisi “küpün hacminin iki katına çıkarılması” ve “bir açının üçe bölünmesi”dir). Platon düşüncesini matematikten, bilhassa geometriden ayrı düşünemeyiz. Bütün diyaloglarında döneminde bilinen temel geometri problemlerini incelemiş, felsefi araştırmalarında sık sık bunlardan örnekler vermiş, bu düşünme yöntemini diyalektik adını verdiği en üstün düşünme tarzına giden hazırlık yollarından biri olarak görmüştür. Denebilir ki *khōra*, Platon'un bu çabasında karşılaştığı zorluklara ve konunun direncine verdiği isimdir. Bahsettiğimiz gibi Hegel de *mathemata*'yı diyalektiğe giden yolda aşılması gereken bir uğrak olarak görmüştür. Ona göre Pythagorasçılardan itibaren ona gerçekliği kavramak için başvurulmuş, hatta ontolojik anlayışları bile tümüyle matematiksel ilişkiler üzerine inşa edilmiştir. Fakat felsefi düşünmenin ve hakikatin zorunlu uğraklarından biri olsa da daha soyut bir üst aşamaya geçmek adına matematiksel olanı terk etmeli, matematiği felsefenin zorunlu bir model olarak görmekten kurtulmalıyız.

Aristoteles de Platon'un *khōra* kavramının matematiksel olanla bağıını koparmaya çalışmış, onu cisimlerin arasındaki dışsal sınır (*peras*) olarak tanımlayarak *topos*'a, başka bir deyişle ilişkisel bir yer anlayışına dönüştürmüştür. Bu anlamda bir yerde bulunan her cismin kendine özsel olarak ait olmayan, dışsal bir sınırı vardır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Aristoteles “aralık/mesafe” (*diastema*) fikrini de Pythagorasçı-Platoncu matematiksel-akustik aralığı (*interval*) (bir telde iki uç nokta arasındaki mesafe; matematikte ise iki tam sayı ile temsil edilen noktalar arasındaki oran) çağrıştırdığı için reddeder. Üstelik Platon'a *khōra*'nın her şeyi içinde taşıdığı savından dolayı idealar ile sayıların neden bir yerde olmadığını sorar. Cisimler arasındaki fiilî bir sınır fikri, onun maddi dünyayı da ideal olan kadar önemseyen felsefesi için daha

uygundur. Üstelik bu sayede gerek Platoncu düşüncede tam olarak yer verilmeyen hareketle konum değişimini, gerekse cisimlerin çeşitliliğine paralel olarak kendilerine özgü yerlerinin de çeşitliliği kuramsal olarak daha iyi açıklanabiliyordu.

Geleneksel yorumlama biçimi matematiksel olanla teolojik olanı birarada düşünüyordu. Platon'da varlığın ötesinde İyi ideası, Yeni-Platoncularda her şeyin kendisinden çıktığı Bir (*Hen*)'e dönüştürülmüştür. Yeni-Platoncu varlık anlayışında en üstte olan, kendini asla görünüşe getirmeyen Bir ile en altta yer alan madde sonunda birleştirilir. Madde, bu gelenek içerisinde bir yönüyle kötülüğün ve bozulmanın nedeni olarak düşünülse de, aynı zamanda Bir'den çıktığı için ideal bir boyutu da vardır. Çoğu filozof bu karşıtlıktan etkilenecek, ikili karşıtlıkları uzlaştırmaya çalışacaktır. Bir anlamda bu zıtlığın kaynağı yine *Symposium*'da Eros'a ilişkin düşünceleriyle Platon'dur. Platon, Eros'un tanrıçası Afrodit'in üstün ve aşağı olmak üzere birbirine zıt ikili bir yapıdan oluştuğunu söyleyerek ona neredeyse *khōra*'ya yakın bir anlam vermiştir. Yukarıda Karl R. Popper'den ödünç aldığımız geometrik şekle tekrar baktığımızda, Pythagorasçılık'ta birbirine karşıt olarak sınıflandırılan ve bugün olanaksız olduğu artık keşfedilmiş doğrusallık ile eğriselliğin uzlaştırılması çabasını görebiliriz. Daire ve çokgenin uzlaşmasının zemini *khōra*'nın temsil ettiği düşünme biçimidir diyebiliriz. *Khōra* bir biçimde görselleştirilmiş olan bu olanaksızlığın öteki adıdır. Farklı düşünürler bu üçüncü cinsi düşünme tarzını imgeleme, *phantasia* ile ifade etmeye çalışmış, daha sonra Kant gibi bazı düşünürler bu aşkın imgelem yetisini duyusallık (*Sinnlichkeit*) ile akıl (*Vernunft*) arasındaki üçüncü cins (*dritten Gattung*) olarak adlandırmayı uygun görmüştür.

Yirminci yüzyılda yapısalci dilbilimin ve psikanalizin ortaya çıkmasıyla birlikte *khōra*'nın yorumlanmasında da önemli değişiklikler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin

Jacques Derrida, Ferdinand Saussure'ün dili bir farklar sistemi olarak nitelendirmesinden ve anlamın dışarıda bir yerde durmadığını, göstergeler arasındaki ilişkilerde ortaya çıktığını öne sürmesinden yola çıkarak kendi yazı metafiziğini ortaya koymuştur. Artık yazı daha önce düşünüldüğü gibi canlı sözün ruhtan yoksun bir kopyası veyahut ona eklenen ve ondan beslenen bir eklenti değil, bilakis her şeye musallat olan ve onu fark etmeden değiştiren hayaletsi bir yapıdır. Yazı canlı sözden beklendiği gibi özdeşliğin ve aynılığın değil, sözcüklerin ve gösterenlerin birbirine bitimsizce göndermede bulunmasının, böylelikle anlamın da sürekli ertelenişinin zemini. Yazı her şeyi kayıt altına alarak gelecekte olası ve kişiden bağımsız bir hatırlamayı kolaylaştırır, fakat kayıt altına almış olmanın güvencesiyle unutmayı da kolaylaştırır. Bu anlamda hem deva hem de zehirdir. Hem teminat hem de risktir. Derrida yazıda ikili karşıtlıklar üzerine kurulmuş olan Batı metafiziğini sarsmanın olanağını görür. Benzer biçimde *khōra*'da da mit ve hakiki düşünce (*logos*) arasındaki kutupsallığın sarsılmasının olanağını görmüştür. Örneğin, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Hegel de mitlerin akılsal biçimde çözümlenerek içlerinde saklı olan hakikatin ortaya çıkarılabileceğini düşünüyordu. Derrida *khōra*'nın ne mit ne de akılsal olarak anlaşılamayacağını söyler. Onun belirsiz mevcudiyeti bu kutupsallık dışında bir seçeneğin olduğunu imler. Yazının mevcudiyetinin araladığı olasılıklar düzlemine paralel biçimde *khōra*'nın da farklılıkların saklandığı bir tür uzamlaşma, toplanma yeri gibi düşünülebileceğini söyler. Yazının var/yok karşıtlığını sarsan hayaletsi varlığına benzer biçimde *khōra* da belirsiz bir durum yaratır. Kendini görünüşe çıkarmaz, fakat varolan her şeyi kapsayıp içine alarak onlara eklenir. Burada Derrida'nın düşüncesinin yer yer negatif teolojinin Tanrı'dan hep olumsuz yargılarla bahsetmesi tavrına, veyahut Yeni-Platonculuk'ta Bir'in kendini hiçbir zaman görünür kılmamasına yaklaştığı söylenebilir.

Julia Kristeva ise Melanie Klein'in ve Jacques Lacan'ın psikanalitik düşüncelerinden yola çıkarak anne bedeni ile çocuğun bedeni arasındaki ilişkiyi *khōra* olarak adlandırır. Denebilir ki, Platon'da bir metafor olarak önerilen anne, Kristeva'nın düşüncesinde doğrudan *khōra* olarak tanımlanmıştır. *Khōra*, çocuğun anne bedeniyle söz-öncesi, yalnızca edindiği imgeler ve dürtülerinin hareketi üzerinden kurduğu ilişkinin belirsiz zeminidir. Burası hem çocuğun özne olmasının ilk koşullarını sağlayan, hem de bu özneleşme sürecini sürekli tehdit eden uzamdır. Annenin bedenine referansla örgütlenen dürtülerinin enerji yükleri burada bulunur. Simgesellikle, yani babanın varlığıyla, toplumun dilde aktarılan yasaklarıyla ve tabularıyla tanışmadan önce koruyup kolladığı hayali bölgedir. Kendisini ömür boyu takip edecek ilk özdeşleşmelerinin kaynağıdır. Bir yere kadar kendisini besleyen ve koruyan, fakat belli bir süre sonra terk etmesi gereken, terk etmediği müddetçe toplumun diğer üyelerinden sürekli farklılaşarak özneleşme olanağını bulamayacağı tehdit uzamıdır. Çocuk babanın gerek fiili gerekse dildeki simgesel varlığıyla vücut bulan ensest yasağı sayesinde annenin bedeninden sonsuza dek ayrıldıktan sonra onu "iğrenç" olarak tanımlar. "İğrenç" göstergesi etrafında şekillenen her şeyin temelinde anne bedeni vardır. İğrenç olarak kodlayıp uzak durduğumuz şeyler kendimize dönerek inşa edilmiş benliğimizi korumamızı sağlar. Kısacası anne bedeni olarak *khōra*'nın mevcudiyeti belirsizdir: Hem besleyicidir, hem de benliğimizi inkar ederek ona dönebilme olasılığına açık olmasıyla yok edici ve tehditkârdır. Bir anlamda *Timaios*'taki "Atlantis" gibi, suların altında kaldığı için hiçbir zaman ona dönemeyecek olsak da bu, farklı adlar ve hikayeler yoluyla ondan bahsetmemizi engellemez.

Kısacası, Platonculuk'un bilindik kavranışını da sarsıntıya uğratan bu kavram şimdiye dek çok farklı biçimlerde yorumlanmış, bundan sonra da yorumlanacaktır. Bu, Platon felsefesinin de sonsuz besleyiciliğinin, fakat aynı zamanda onun her şeyi içine

kabul ederek sindirme işleminin tehlikesinin de aynı zamanda farkında olmayı gerektirir. Düşünmeye talip olanların Platon düşüncesiyle ilişkisinin daima bu çif-değerli ve karar-verilemez zemin üzerinde ilerleyeceğini söyleyebiliriz.



ÖZET

KARAMAN, Yasin, *Ontolojinin Sınırları: Platon'un Khōra Kavramı*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Erdal Cengiz, 175 s.

Bu çalışmanın temel amacı ilk kez *Timaios* diyalogunda bulunan *khōra* kavramının Platon felsefesi için önemini göstermektir. *Timaios*, Platon'un en önemli diyaloglarından biridir. Platon ilk kez bu diyalogda *khōra* kavramından bahseder. Platon felsefesinde varolanların görünüş ve asıl gerçeklik olarak ikiye ayrıldığı söylenir. Fakat Platon *Timaios*'ta üçüncü bir dünyadan bahseder. *Khōra* olarak adlandırılan bu üçüncü varlık düzlemi varolan her şeyi içine alan yerdir. Ne kavranabilir ne de duyular aracılığıyla görülebilir.

İlk bölüm *Timaios*'taki temel kavramlar hakkındadır. İkinci bölümde *khōra* kavramının klasik yorumları incelenmiştir. Üçüncü bölüm Antik Yunan matematiği ve Platon felsefesi arasındaki ilişki hakkındadır. Son bölümde Derrida ve Kristeva'nın *khōra* hakkındaki güncel yorumları ele alınmıştır.

ABSTRACT

KARAMAN, Yasin, *Boundaries of Ontology: Plato's Concept of Khôra*, PhD Thesis, Advisor: Prof. Dr. Erdal Cengiz, 175 p.

The main purpose of this study is to show the significance of *khôra*, which appears first in *Timaeus*, for Plato's philosophy. *Timaeus* is one of the most important Platonic dialogues. Plato refers to this concept in this dialogue for the first time. It is said that in Plato's philosophy there are two segments called "appearance" and "true reality". But in *Timaeus* Plato says that there is a third world. This being level that is called *khôra* is a receptacle that involves all beings. This is neither conceivable by reason nor perceivable by senses.

The first chapter is about the basic concepts in *Timaeus*. In the second chapter, it is examined the classical interpretations of this concept. The third chapter is about the relationship between ancient Greek mathematics and Plato's philosophy. In the fourth chapter, it is investigated Derrida and Kristeva's current interpretations about *khôra*.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., (2017), *Metafizik-Kavram ve Sorunlar*, çev. İ. Serin, İstanbul: İthaki Yayınları.

Algra, Keimpe, (1994), *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden: E.J. Brill.

Allen, R. E., “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues”, *Studies in Plato’s Metaphysics* içinde, Ed. R. E. Allen, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1967, s. 45-60.

Althusser, Louis, “Kapital’den Marx’ın Felsefesine”, *Kapital’i Okumak*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s. 21-108.

Althusser, Louis, (2002), *Marx İçin*, çev. I. Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, Louis, (2012), *Felsefi ve Siyasi Yazılar*, çev. Y. Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki Yayınları.

Antognazza, Maria Rosa, (2013), *Leibniz*, çev. O. Düz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Arendt, Hannah, (1996), *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles, (1998), *Birinci Çözümlemeler*, çev. A. Housiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Aristoteles, (2001), *Retorik*, çev. M. H. Doğan, İstanbul: YKY.

Aristoteles, (2002), *Kategoriler*, çev. S. Babür, Ankara: İmge Yayınları.

Aristoteles, (2005), *Nikomakhos’a Etik*, çev. S. Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları.

Aristoteles, (2010), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles, (2014), *Fizik*, çev. S. Babür, İstanbul: YKY.

Aristoteles, (2015), *İkinci Çözümlemeler*, çev. A. Housiary, İstanbul: YKY.

Aristoteles, (2018), *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün ve Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Aristoteles, (2019a), *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Aristoteles, (2019b), *Sofistçe Çürütmeler*, çev. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Aristotle, (1962), *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, çev. H.P. Crook ve Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, No. 325.

Aristotle, (1984), *The Complete Works of Aristotle, Bollingen Series LXXI, Vol 1 and 2*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.

Arslan, Ahmet, (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi-Cilt 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Badiou, Alain, (2011), *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. M. Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- Bağçe, Samet, “Girolamo Saccheri’nin Paralellik Probleminin Çözümüne Dair”, *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* içinde, haz. V. Kamer ve Ş. Ural, İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017, s. 105-119.
- Barker, Stephen F., (2017), *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, Ankara: İmge Yayınları.
- Bloch, Ernst, (2017), *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boll, Marcel, (2014), *Matematik Tarihi*, çev. B. Gözkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Borges, Jorge Louis, (2018), *Ficciones*, çev. F. Özgüven-T. Uyar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bowie, Malcolm, (2007), *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Brisson, Luc, “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics”, *A Companion to Ancient Philosophy* içinde, Ed. Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin, Malden: Blackwell Publishing, 2006, s. 212-231.
- Brun, Jean, (2007), *Platon ve Akademia*, çev. İ. Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bulmer-Thomas, Ivor, “Plato’s Theory of Number”, *Classical Quarterly*, 1983, No. 33 (ii), s. 375-384.
- Bumin, Tülin, (2005), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY.
- Burnet, John, (1908), *Early Greek Philosophy*, Londra: Adam & Charles Black, Londra.
- Burnet, John, (1928), *Greek Philosophy, Part 1: Thales to Plato*, MacMillan and Co. Ltd.
- Cajori, Florian, (1930), *A History of Elementary Mathematics*, Londra: The MacMillan Company.
- Castoriadis, Cornelius, (2005), *Figures of the Thinkable*, <http://www.notbored.org/FTP.K.pdf> (Erişim tarihi: 08.06.2018)
- Cherniss Harold, “Plato as Mathematician”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 4, No. 3, 1951, s. 395-425.
- Cherniss, Harold F., “Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues (1957)”, *Studies in Plato’s Metaphysics*, Ed. R. E. Allen, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1967, s. 339-378.

- Cherniss, Harold, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt 1*, der. A. Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989, s. 40-50.
- Cherniss, Harold, (1962), *The Riddle of The Early Academy*, New York: Russell&Russell.
- Claghorn, George S., (1954), *Aristotle’s Criticism of Plato’s ‘Timaeus’*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Cluzeau, Filiz, “Platon’un Ruh Kuramında *Pathos*”, *Cedrus: Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi*, Cilt 1, 2013, s. 65-87.
- Collingwood, R. G., (1999), *Doğa Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Ankara: İmge Yayınları.
- Cornford, Francis M., (2019), *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. C. Şengör ve S. Onan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Critchley, Simon, (2013), *İmansızların İmanı*, çev. E. Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.
- Cromwell, Peter R., (1999), *Polyhedra*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cushing, James T., (2010), *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, çev. B. Ö. Sarioğlu, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Çakmak, Cengiz, “Platon’da Gerçekliği Tasvir Eden Önermelerin Yapısı Hakkında Bir Çalışma”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 30, 2012, s. 123-140.
- Çelgin, Güler, (2011), *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Dantzig, Tobias, (2011), *Sayı: Bilimin Dili*, çev. B. Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Deleuze, Gilles, (2007), *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Deleuze, Gilles, (2008), *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. U. Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Derrida, Jacques, “Différance”, çev. Ö. Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, s. 49-61.
- Derrida, Jacques, “İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında ‘Din’in İki Kaynağı” başlığıyla, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, s. 129-163.
- Derrida, Jacques, “İnanç ve Bilim, Basit Aklın Sınırlarında ‘Dinin’ İki Kaynağı”, *Din*, çev. D. Kundakçı-M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011, s. 11-75.
- Derrida, Jacques, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* içinde, Sayı 10, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, s. 165-173.
- Derrida, Jacques, “Konuksev(-er/-mez)lik” *Pera Peras Poros*, haz. F. Keskin-Ö. Sözer, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, s. 7-33.

- Derrida, Jacques, “Kusura Bakmayın Ama Hiçbir Zaman Tam Olarak Öyle Söylemedim”, çev. Erdal Cengiz, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 1 Sayı: 4, 1999, s. 157-159.
- Derrida, Jacques, “Şiddet ve Metafizik”, *Cogito-Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Sayı 47-48, İstanbul: YKY, 2006, s. 62-160.
- Derrida, Jacques, (1994), *Göstergebilim ve Gramatoloji*, çev. T. Akşin, İstanbul: Afa Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2007), *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2008a), *Çile*, çev. M. Başaran, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2008b), *İsim Hariç*, çev. D. Eryar, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2008c), *Khōra*, çev. D. Eryar, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2010), *Gramatoloji*, çev. İ. Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2011), *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2014), *Platon'un Eczanesi*, çev. Z. Direk, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Detienne, Marcel, (2012), *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. A. Beyaz, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Dictionary of Untranslatables*, (2014), Ed. Barbara Cassin, Princeton: Princeton University Press.
- Diels, Herman, (1903), *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Erste Band*, Berlin: Berlin Weidmannsche Buchhandlung.
- Duhem, Pierre, (1985), *Medieval Cosmology*, çev. Roger Ariew, Chicago: The University of Chicago Press.
- Durand, Gilbert, (2017), *Sembolik İmgelem*, çev. A. Meral, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eagleton, Terry, (2004), *Edebiyat Kuramı*, çev. T. Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eco, Umberto, (2002), *Foucault Sarkacı*, çev. Ş. Karadeniz, İstanbul: Can Yayınları.
- Eco, Umberto, (2019), *Devlerin Omuzlarında*, çev. E. Y. Cendey, İstanbul: Doğan Kitap.
- Felsefe Sözlüğü*, (2003), haz. Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Ümit H. Yolsal ve Serkan Uzun, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ferraris, Maurizio, (2008), *İmgelem*, çev. F. Genç, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Feyerabend, Paul K., “Some Observations on Aristotle's Theory of Mathematics and of the Continuum”, *Contemporary Perspectives on The History of Philosophy. Midwest*

- Studies in Philosophy, Vol. 8*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. 67-88.
- Feyerabend, Paul, “Aristoteles’in Kontinyum ve Matematik Teorisi Üzerine Bazı Gözlemler”, *Akla Veda* içinde, çev. E. Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 251-281.
- Feyerabend, Paul, (1997), *Vakit Öldürmek*, çev. N. Çatlı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, Paul, (2015), *Bilimin Tiranlığı*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Sel Yayınları.
- Frege, Gottlob, (2008), *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. B. Gözkân, İstanbul: YKY.
- Freud, Sigmund, (1984), *On Metaphyschology: The Theory of Pyschoanalysis*, çev. James Strachey, Harmondsworth: Penguin Books.
- Freud, Sigmund, (2014), *Totem ve Tabu*, çev. K. Şipal, İstanbul: Say Yayınları.
- Gadamer, Hans G., (2002), *The Beginning of Knowledge*, çev. Rod Coltman, Londra: Continuum.
- Gadamer, Hans G., (2009), *Hakikat ve Yöntem: 2. Cilt*, çev. H. Aslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gaiser, Konrad, “Plato’s Synopsis of The Mathematical Sciences”, *The Other Plato*, Ed. Dimitri Nikulin, New York: State University of New York Press, 2012, s. 83-120.
- Gersh, Stephen, “Proclus’ *Commentary on The Timaeus*-The Prefatory Material”, *Reading Plato, Tracing Plato*, Hampshire: Ashgate Variorum, 2005, s. 143-153.
- Gilson, Etienne, (2007), *Ortaçağda Felsefe*, çev. A. Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Girard, Rene, (2005), *Günah Keçisi*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Kanat Yayınları.
- Girard, Rene, (2010), *Kültürün Kökenleri*, çev. A. Er-M. Yaman, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gregory, Andrew, "Introduction", *Timaeus and Critias* içinde, çev. R. Waterfield, UK: Oxford University Press, 2008, s. ix-lvii.
- Guthrie, W. K. C., (2011), *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Harari, Orna, “Methexis and Geometrical Reasoning in Proclus’ *Commentary on Euclid’s Elements*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 30, 2006, s. 361-389.
- Heath, Thomas, (1921), *A History of Greek Mathematics Vol. 1*, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F., (1970), *Hegel’s Philosophy of Nature: Vol. 1*, çev. M. J. Petry, Londra-New York: Humanities Press.
- Hegel, G. W. F., (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18*, Suhrkamp.

- Hegel, G. W. F., (2006), *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. II: Greek Philosophy*, çev. R. F. Brown ve J. M. Stewart, Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F., (2009), *Lectures on The History of Philosophy 1825-26 Vol. I: Introduction and Oriental Philosophy*, çev. R. F. Brown ve J. M. Stewart, Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F., (2010), *Science of Logic*, çev. George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin, “İnşa Etmek Oturmak Düşünmek”, çev. E. Yıldız vd., *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, Ekim 2004, s. 45-55.
- Heidegger, Martin, (1995), *Nedir Bu Felsefe*, çev. A. Irgat, İstanbul: Afa Yayınları.
- Heidegger, Martin, (2000), *Introduction to Metaphysics*, çev. G. Fried ve R. Polt, New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin, (2001), *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. L. Özşar, Bursa: Asa Yayınları.
- Heidegger, Martin, (2010), *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. S. Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Heisenberg, Werner, (1958), *Physics and Philosophy*, NY: Harper and Brothers Publishers.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor, (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner-E. Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Husserl, Edmund, (2003), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. H. Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hyppolite, Jean, (2013), *Mantık ve Varoluş*, çev. İ. Yılmaz-C. Gürbüz, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- İpek, Birol, “Türkiye Türkçesinde Enkliz (Eğilti)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 57, 2016, s. 1535-1544.
- Jaeger, Werner, (2012) *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. G. Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.
- James, William, (2015), *Pragmatizm*, çev. T. Karakaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jung, Carl Gustav, (2009), *Dört Arketip*, çev. Z. A. Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kant, Immanuel, (1967), *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. ve çev. A. Zweig, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel, (2002), *Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Karatani, Kojin, (2014), *Metafor Olarak Mimari*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karatani, Kojin, (2018), *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. A. N. Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kavanaugh, Leslie Jaye, (2007), *The Architectonic of Philosophy: Plato, Aristotle, Leibniz*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kearney, Richard, (2003), *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, Londra ve New York: Routledge.
- Kervegan, Jean-François, (2011), *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İ. Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Klein, Melanie, (2008), *Haset ve Şükran*, çev. O. Koçak-Y. Erten, İstanbul: Metis Yayınları.
- Knobloch, Eberhard, "Generality in Leibniz's Mathematics", *The Oxford Handbook of Generality in Mathematics and The Sciences*, Ed. Karine Chemla ve diğ., Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 90-109.
- Koestler, Arthur, (2013), *Uyurgezerler*, çev. E. B. Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınları
- Kojeve, Alexandre, (2007), *Otorite Kavramı*, çev. M. Erşen, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kolakowski, Lezsek, (2016), *Neden Hiçbir Şey Yok da Bir Şey Var?*, çev. Suut K. Angı, İstanbul: Jaguar Kitap.
- Koyré, Alexandre, (2004), *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. K. Dinçer, Ankara: TÜBİTAK.
- Koyré, Alexandre, (2006), *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. N. Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Koyré, Alexandre, (2013), *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, der. ve çev. T. Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Kranz, Walther, (1994), *Antik Felsefe*, çev. S. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Krell, David Farrell, "Female Parts in *Timaeus*", *Arion*, New Series, Vol. 2, No. 3, 1975, s. 400-421.
- Kristeva, Julia, (1984), *Revolution in Poetic Language*, çev. M. Waller, New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia, (2014), *Korkunun Güçleri*, çev. N. Tural, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kristeva, Julia, (2017), *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. N. Tural, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kuhn, Thomas S., "Commensurability, Comparability, Communicability", *The Road Since Structure*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, s. 33-57.

- Lacan, Jacques, (2005), *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York ve Londra: W. W. Norton and Co.
- Laertios, Diogenes, (2015), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, İstanbul: YKY.
- Lakatos, Imre, (2017), *Kanıtlar ve Çürütmeler*, çev. C. Başkent, İstanbul: Nesin Yayınları.
- Lawlor, Leonard, “Bu Yeterli Değil: Derrida’da Hayvanlar Sorunu”, *Cogito-Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken* içinde, Sayı 47-48, İstanbul: YKY, 2006, s. 186-212.
- Leggett, Anthony J., “Plato’s *Timaeus*: Some Resonances in Modern Physics and Cosmology”, *One Book The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*, Ed. R. D. Mohr ve B. M. Sattler, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010, s. 31-36.
- Leibniz, G. W., (2003), *Monadoloji*, çev. O. Ürek, Bursa: Biblos Yayınları.
- Lucy, Niall, (2004), *A Derrida Dictionary*, UK: Blackwell Publishing.
- Lucy, Niall, (2012), *Derrida Sözlüğü*, çev. S. Gürses, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Macherey, Pierre, (2013), *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Mantık Terimleri Sözlüğü*, (2003), haz. T. Grünberg ve diğ., Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Martijn, Marije, (2010), *Proclus on Nature*, Leiden: Brill.
- Martin, Thomas, (2012), *Eski Yunan*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları.
- Marx, Karl, (2011a), *Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl, (2011b), *Kapital: Ekonomi Politüğın Eleştirisi Cilt: 1*, çev. M. Selik-N. Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.
- Mason, Richard, “Concrete Logic”, *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. Olli Koistinen ve John Biro, New York: Oxford University Press, 2002, s. 73-87.
- Megill, Allan, (2008), *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. T. Birkan, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Merlan, Philip, (1975), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Murdoch, Iris, (1992), *Ateş ve Güneş*, çev. S. R. Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Panofsky, Erwin, (2014), *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, çev. E. Akyürek, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Panofsky, Erwin, (2018), *İkonoloji Araştırmaları*, çev. O. Düz, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Parmenides, (2015), *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Pauli, Wolfgang, (1994), *Writings on Physics and Philosophy*, çev. R. Schlapp, Berlin: Springer Verlag.
- Peters, Francis. E., (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. H. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Plato, (1997), *Complete Works*, Ed. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Plato, (2008), *Timaeus and Critias*, çev. R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press.
- Platon, (1958), *Şölen*, çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2001a), *Parmenides*, çev. S. Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Platon, (2001b), *Timaios*, çev. E. Güney ve L. Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon, (2006), *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (2012), *Phaidon*, çev. N. Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon, (2013), *Diyaloglar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2016a), *Phaidros*, çev. B. Akar, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Platon, (2016b), *Theaitetos*, çev. B. Akar, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Platon, (2019), *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür, Ankara: Pharmakon Yayınları.
- Plotnitsky, Arcady, (2016), *The Principles of Quantum Theory: From Planck's Quanta to Higgs Boson*, Springer.
- Pohle, William, "The Mathematical Foundations of Plato's Atomical Physics", *Isis*, 1971, Vol. 62, No. 1, s. 36-46.
- Poincaré, Henri, (2019), *Bilim ve Hipotez*, çev. F. Yücel, Ankara: Fol Yayınları.
- Popper, Karl, "Öznesiz Bilgikuramı", *Sağduyu Filozofu: Popper*, der. C. Güzel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 119-170.
- Popper, Karl, "The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 3, No. 10, 1952, s. 124-156.
- Popper, Karl, (2001), *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çev. İ. Aka, İstanbul: YKY.
- Popper, Karl, (2011), *The Open Society and Its Enemies*, Londra ve New York: Routledge Classics.
- Popper, Karl, (2017), *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M. Tunçay ve H. Rızatepe, İstanbul: Liberte Yayınları.
- Proclus, (2007), *Commentary on Plato's Timaeus, Vol 3, Book 3, Part 1: Proclus on The World Body*, çev. Dirk Baltzly, Cambridge: Cambridge University Press.

- Proklos, (2016), *Adlandırmanın Ontoteolojisi*, çev. E. Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Proklos, Diadochos, (2006), *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, çev. O. Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Reichenbach, Hans, (2000), *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, Ankara: Bilgi Yayınları.
- Rifat, Samih, (2004), *Herakleitos*, İstanbul: YKY.
- Rist, John M., "Platon'da Bilgi ve Değer", *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı Cilt 1*, der. A. Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989, s. 132-147.
- Sarton, George, (1995), *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, çev. M. Dosay ve R. Demir, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Sarup, Madan, (2017), *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınları.
- Schimmel, Annemarie, (1998), *Sayıların Gizemi*, çev. M. Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Soames, Scott, "The Place of W. V. O. Quine in Analytic Philosophy", *Analytic Philosophy in America*, Princeton: Princeton University Press, 2014, s. 104-138.
- Sofistlerin Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi*, (2017), çev. G. Şar, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Spinoza, Benedictus, (2011), *Ethica*, çev. Ç. Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Spinoza, Benedictus, (2014), *Mektuplar*, çev. E. Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Szabó, Arpad, (1978), *The Beginnings of Greek Mathematics*, çev. A. M. Ungar, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Şar, Güvenç, (2017), *Sofist Düşüncenin Arka Planı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, (2004), haz. Nicholas Bunnin ve Jiyuan Yu, UK: Blackwell Publishing.
- Trias, Eugenio, "Dini Düşünmek", *Din*, çev. D. Kundakçı-M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011, s. 91-104.
- Turgut, İhsan, "Platon'da Bilgi Türleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, Cilt 1, 1978, s. 349-359.
- Uçar, Semra, (2014), *Newton Fiziği ve Görelilik Fiziğinde Zaman ve Mekân Kavramlarının Reichenbach'ın Epistemolojisi Çerçevesinde Yorumlanması*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Vernant, Jean-Pierre – Vidal-Naquet, Pierre, (2012), *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. S. Tamgüç ve R. F. Çam, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Versenyi, Lazslo, (2007), *Sokratik Hümanizm*, çev. A. Cevizci, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, “Einleitung”, *Vorlesungen über Platon (1825-1826)*, Frankfurt: Ullstein Verlag, 1979, s. 11-60.

Wasserstein, A., “Some Early Greek Attempts to Square the Circle”, *Phronesis*, 1959, Vol. 4, No. 2, s. 92-100.

Waterfield, Robin, (2000), *The First Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.

Watt, W. Montgomery, (2013), *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit H. Yolsal, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Weber, Alfred, (1998), *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Werkmeister, William Henry, (1980), *Kant: The Architectonic and Development of His Philosophy*, Illinois: Open Court Publishing.

Westfall, Richard S., (2008), *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İ. H. Duru, Ankara: TÜBİTAK.

Whitehead, Alfred N., (2017), *Doğa Kavramı*, çev. S. Çalıcı, İstanbul: Alfa Yayınları.

Wittgenstein, Ludwig, (2006), *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları.

Wittgenstein, Ludwig, (2009), *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, UK: Wiley-Blackwell Publishing.

Zambrana, Rocio, “Hegel's Logic of Finitude”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 45, Issue: 2, 2012, s. 213-233.

Zeller, Eduard, (2008), *Greک Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.

Zizek, Slavoj, (2003), *Tarrying with The Negative*, Durham: Duke University Press.

Zizek, Slavoj, (2015), *Hiçten Az*, çev. E. Ünal, İstanbul: Encore Yayınları.

<https://plato.stanford.edu>

<https://en.wikipedia.org>

<https://de.wikipedia.org>

www.britannica.com

www.archive.org