

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

POSTMODERN FELSEFEDE PLATON ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSMAİL AÇIKGÖZ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sever IŞIK

GAZİANTEP
KASIM 2023

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

Tezin Başlığı: Postmodern Felsefede Platon Eleştirisi
Adı ve Soyadı: İsmail AÇIKGÖZ
Tez Savunma Tarihi: 24/11/2023

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.

Prof. Dr. Habip TÜRKER
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Sever IŞIK
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:
(Unvanı, Adı ve SOYADI)

İmzası

Doç. Dr. Sever IŞIK (Jüri Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Harun ÇAKAN

Dr. Öğr. Üyesi Behçet BATUR

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:.....

Adı ve Soyadı: İsmail AÇIKGÖZ

Öğrenci Numarası: 200538111023

Tez Savunma Tarihi: 24/11/2023

ÖZET

POSTMODERN FELSEFEDE PLATON ELEŞTİRİSİ

AÇIKGÖZ, İsmail

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sever IŞIK

Kasım- 2023, 95 sayfa

Platon, Batı felsefi düşünce geleneğinin en önemli kurucu simasıdır. Zira metafizik karakterdeki felsefi düşünce geleneğinin önemli temel kavram, kabul ve ayrımları büyük ölçüde Platon (ve ondan ayrı düşünülemeyecek olan Sokrates) tarafından belirlenmiştir. Platon'un felsefe için belirlediği çerçeve günümüze dek felsefi düşüncenin güzergâhını belirlemiştir. Bu nedenle modern felsefe dahil olmak üzere tüm felsefi düşünce, kavram ve kategorilerin ardında Platon'un hayaletini görmek mümkündür. İşte özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlık kazanan postmodern düşünsel yaklaşım bu egemen felsefi düşünce geleneğiyle hesaplaşmaya, düşünce için yeni yollar bulmaya, yeni bir düşünüş biçimi vücuda getirmeye giriştiğinde bir şekilde Platon'la hesaplaşmak ve onun üstesinden gelmek zorunda kalmıştır. Zira postmodern düşünürlerin nazarında Platon'un alt edilmesi ve onun felsefesinin çözülmesi, yapısökümüne uğratılması hakikat temelli metafiziksel, rasyonel felsefi geleneğin üstesinden gelmek olacaktır. Bu gerçekleştiğinde felsefi düşüncenin önüne yeni mecralar açılacak ve felsefe çoğulcu bir karakter kazanacaktır. Bu amaçla Lyotard, Derrida, Deleuze, Foucault, Baudrillard vb. düşünürler Platoncu felsefi geleneğin tamamını ya da bir kısmını yeniden değerlendirmeye ve eleştiriye tabi tutarak bu düşünce evreninin dışına çıkmaya çalışırlar. Çünkü onlara göre modern çağda yaşanan tüm düşünsel, toplumsal ve politik krizlerin kökeninde söz konusu metafizikçi felsefi düşünce geleneği yer almaktadır. Postmodern düşünürler Platon eleştirisinde büyük ölçüde Nietzsche ve onun takiben Heidegger'e yaslanırlar. 19. yüzyılda Nietzsche, Platon'un merkezinde yer aldığı felsefi düşünce ve kabullere çok şiddetli bir şekilde saldırarak onları yıkmaya, yeniden değerlendirmeye ve inşa etmeye girişir. Bu nedenle Nietzsche, postmodern yaklaşımın erken bir öncüsü olarak görülebilir. Nietzsche'yi takiple postmodern düşünürler Platon'un üstesinden gelmenin felsefi düşünme biçiminin üstesinden gelinmesi olduğunu düşünmüşler ve eleştiri oklarını büyük ölçüde felsefeyi temsilen Platon'a yöneltmişlerdir.

Anahtar sözcükler: Platon, Postmodernizm, Metafizik, Hakikat, Nesnellik, Perspektif.

ABSTRACT**THE CRITIQUE of PLATO in POSTMODERN PHILOSOPHY**

AÇIKGÖZ, İsmail

Master Thesis

Department of Philosophy

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Sever IŞIK

November- 2023, 95 pages

Plato is the most important founding figure of the Western tradition of philosophical thought. Indeed, the fundamental concepts, assumptions and distinctions of the metaphysical tradition of philosophical thought were largely determined by Plato (and Socrates, who cannot be separated from him). Plato's framework for philosophy has determined the trajectory of philosophical thought until today. For this reason, it is possible to see Plato's ghost behind all the concepts and categories of philosophical thought, including modern philosophy. Thus, when the postmodern intellectual approach, which became widespread especially in the second half of the 20th century, attempted to come to terms with this dominant tradition of philosophical thought, to find new ways of thinking, and to bring about a new way of thinking, it had to somehow come to terms with Plato and overcome him. Because in the eyes of postmodern thinkers, overcoming Plato and deconstructing his philosophy would be to overcome the truth-based metaphysical, rational philosophical tradition. When this happens, new channels will open up for philosophical thought and philosophy will gain a pluralistic character. For this purpose, thinkers such as Lyotard, Derrida, Deleuze, Foucault, Baudrillard, etc. try to go beyond this universe of thought by subjecting all or part of the Platonic philosophical tradition to re-evaluation and criticism. Because according to them, this metaphysical philosophical tradition of thought is at the root of all intellectual, social and political crises experienced in the modern age. Postmodern thinkers lean heavily on Nietzsche, followed by Heidegger, in their criticism of Plato. In the 19th century, Nietzsche vigorously attacked the philosophical ideas and assumptions centered on Plato, attempting to demolish, reevaluate and reconstruct them. Nietzsche can therefore be seen as an early precursor of the postmodern approach. Following Nietzsche, postmodern thinkers thought that to overcome Plato was to overcome the philosophical way of thinking and directed their arrows of criticism largely at Plato as the representative of philosophy.

Keywords: Plato, Postmodernism, Metaphysics, Truth, Objectivity, Perspective.

ÖN SÖZ

Felsefi düşünce daima dünya ile etkileşim içinde kendi kendisini yeniden üretir. Bunu mümkün kılan şey düşüncenin her şeyden önce bizzat kendisini düşünmesidir. Bu baptan olmak üzere felsefi düşünce ameliyesi geriye dönük olarak kendi tarihini sürekli olarak yeniden kritik eder; kritik ederken de yeniden inşa eder. Bu tez çalışması da bu türden bir girişimi konu edinmektedir. Özellikle 19. ve 20. yüzyılın dünya deneyimi içinden geriye dönüp bakan postmodern düşünürler yaşanan toplumsal krizlerin, 20. yüzyılda açıkça deneyimlenen modern tahakküm biçimlerinin ardındaki en önemli etkenin mevcut felsefi düşünce geleneği olduğunu düşünmüş ve buna karşı sıkı bir eleştiri faaliyetine girişmişlerdir. Bu süreçte Platon, Batı felsefe geleneğinin en önemli kurucu şahsiyeti olarak görülmüş ve onunla hesaplaşmaya girilmiştir. Bu çabayı Lyotard, Derrida, Deleuze, Foucault, Baudrillard vb. tüm postmodern filozoflarda görmek mümkündür. Hatta denilebilir ki Platon eleştirisi postmodern düşünürleri ortaklaştıran en önemli hususlardan biridir. Bu düşünürlerin her biri kendi felsefi yaklaşımı ve ilgi alan(lar)ı dahilinde Platon'un düşüncelerini yeniden değerlendirmiş ve eleştiriye tabi tutmuştur. İşte bu tezin amacı da postmodern düşünürler tarafından Platon'a yöneltilen bu eleştirileri ortaya koymak ve bir analizini yapmaktır.

Tez çalışmam sırasında ve öncesinde, bilgi ve tecrübeleriyle beni aydınlatan, motive eden, yanımda olarak desteğini her zaman hissettiren değerli hocam Doç. Dr. Sever IŞIK'a saygı, sevgi ve şükranlarımı sunup teşekkürü borç bilirim.

İsmail AÇIKGÖZ

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

PLATON ve FELSEFE

1.1. <i>Lakhes</i> ve <i>I.Alkibiades</i> 'te “Kendini Bil” Üzerine	3
1.2. <i>Phaidros</i> 'ta, Platon'un “Yazı”ya Bakışı Üzerine.....	9
1.3. <i>Devlet</i> 'te ve <i>Theaetetus</i> 'ta Bilgi- Hakikat Problemi	12

II. BÖLÜM

NİETZSCHE ve POSTMODERNİZM

2.1. Modernizm ve Aydınlanma.....	25
2.2. Nietzsche ve Postmodernizm	28
2.3. Postmodernizme Genel Bir Bakış	33

III. BÖLÜM

BAZI POSTMODERN FİLOZOFLARIN PLATON'A BAKIŞI

3.1. Levinas'ta “Ölüm”, “Ben” ve “Başka” Üzerine Bir İnceleme.....	40
3.2. Lyotard'da “Büyük Anlatı”ların Yıkımı ve “Arzu”yla Felsefe Yapma .	47
3.3. Derrida'da “Yazı”, Bir “Pharmakon” mudur?	56
3.4. Deleuze'ün Platon'u “Tersyüz” Etmesi	70
3.5. Foucault'nun Platon Okumasında “Kendini Bil”in Önemi.....	76
SONUÇ	88
KAYNAKLAR.....	90
ÖZGEÇMİŞ.....	95

GİRİŞ

Postmodernizm, sanat alanında ortaya çıkmış bir felsefi eğilim olup genel olarak modernizmin eleştirisini içerir. Postmodernizm, modernizme ve değerlerine şüphe ile yaklaşır. Postmodernizmin kesin bir şekilde genel-geçer bir tanımı yapıl(a)madığından kesin olarak ne olduğunu belirtmek açıkça zordur. Tezimizin asıl amacı postmodern düşüncede Platon'a bakışın incelenmesi ve ortaya konulmasıdır. Bu amaçla postmodern düşüncede merkezi bir konumu işgal eden Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze ve Michel Foucault gibi isimlerin Platon'a yaklaşımları ele alınmıştır. Bununla birlikte postmodern düşüncenin temel felsefi argümanlarının ortaya konulmasında ve temellendirilmesinde kendisine sıkça başvurulduğundan Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Platon'a yaklaşımı da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle hem postmodern düşünürlerin Platon'a yaklaşımı ve eleştirileri tespit edilmeye çalışılmış hem de hangi hususta ve ne ölçüde Nietzsche'den etkilendikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Postmodern düşünürlerde Platon eleştirisi yapılmakla birlikte postmodern düşünürlerle Nietzsche'nin hangi konularda etkide bulunduğu belirlenmiştir.

Tez çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde postmodern düşünürlerle konu olması bakımından bu kişilerce yapılmış eleştirilerin anlaşılması için Platon'un bazı eserlerine değinilmiştir. Platon'un eserlerinde geçen ve postmodern düşünürlerle etki eden (yazı, farmakon, kendini bilmek gibi) önemli kavramların neden işlendiği, bunların öneminin ne anlama geldiği bazı eserlerden yola çıkılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Platon'un kesin bir şekilde anlaşılması sanıldığı kadar kolay değildir. Platon'un eserleri Derrida'ya göre hala açıklanmayı bekleyen bir hazinedir. Platon okumalarının yapılması postmodern düşünürleri anlamak ve açıklamak bakımından önemli olup bu konunun göz ardı edilmesi birçok meselenin anlaşılmasına sonucunu doğuracaktır.

İkinci bölümde Nietzsche'nin fikirlerinde modernizm ve Aydınlanma düşüncesinin etkileri görüldüğü için modernizm ve Aydınlanma konusu genel hatlarıyla anlatılmıştır. Modernizm hakkında genel bir bilgi verilerek Aydınlanma konusuna yer verilmiştir. Nietzsche'nin eleştirdiği değer ve kurumların anlaşılması için bu ön bilginin verilmesi zorunludur. Nietzsche'nin özellikle modernizmi eleştirip sorgulaması konusuna değinilerek şimdiye kadar kesin gerçeklik olarak kabul görmüş birçok değeri yıktığını görürüz. Nietzsche'nin bu görüşleri bizlere postmodernizmi müjdelediğini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Ele alacağımız postmodern düşünürler Nietzsche'nin modernizm ve Aydınlanma hakkındaki eleştirel felsefesinden etkilendiklerinden Nietzsche'nin ele alınması bu düşünürlerin Platon okumasını anlamak açısından yol gösterici olacaktır.

Üçüncü bölümde ise Emmanuel Levinas, Lyotard, Derrida, Deleuze ve Foucault'nun Platon'a yaklaşımı ele alınmıştır. Levinas postmodern düşünürler üzerinde etkili olduğu için postmodern bir düşünür olmamasına rağmen bu çalışmada ayrı bir bahis altında ele alınıp incelenmiştir. Levinas'tan etkilenen en önemli postmodern düşünür ise Derrida'dır. Lyotard ise diğer postmodern düşünürler gibi "fark"ı ele almış olup postmodernizm hakkında bilgiler vererek "büyük anlatılar"ı yıkmaya girişir. Lyotard'ın postmodernizm hakkında genel çerçeve çizmesi ve felsefesinde "dil oyunları"na başvurması felsefesinin ana hatlarını oluşturur. Derrida'nın yazıya bakışı ve diğer konulardaki fikirlerine genel bir şekilde değinilmiştir. Derrida'nın postmodernizme dair getirdiği yöntemlerin meseleye katkı sunması bakımından önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Platon'u "tersyüz" etmesi ve postmodernizme ciddi katkılar sunması bakımından Deleuze ayrı bir bahis altında incelenmiştir. Deleuze'ün modern düşünceyi ve değerlerini eleştirmesi onun postmodern düşünürler içinde yer almasını sağlar. Foucault da diğer postmodern düşünürlerde olduğu gibi modernlik eleştirisi yapmıştır. Foucault'nun Platon okumaları yapıp "kendini bil" ve "kendilik kaygısı" ilkelerine yer vermesi önemli olduğu için ayrı bir bahiste genel görüşleri bu ilkelerle bağlantılı olacak bir şekilde inceleme altına alınmıştır.

I. BÖLÜM

PLATON ve FELSEFE

1.1. *Lakhes* ve *I.Alkibiades*'te “Kendini Bil” Üzerine

Platon okumaları yapılırken “kendini bil” konusunu incelemek Platon’un bu konu hakkındaki görüşlerini farklı bir bakış açısıyla yorumlama fırsatını verir. Postmodern düşünürlerden biri olan Foucault’nun eserlerinde “kendini bil” konusunun yeniden ele alınarak incelenmesi Platon’daki anlamıyla “kendini bil” konusu bakımından *Lakhes* ve *I.Alkibiades*’in dikkate alınmasını gerektirmiştir. Bu gerekliliğin sonucu olduğundan ve Sokrates Platon’un görüşlerine etki ettiğinden Sokrates’in düşüncesine genel bir giriş yapılmıştır.

Felsefeye bakış açısı Sokrates ile beraber değişmiştir. Felsefe, daha önceleri Tanrı’ya sonrasında doğaya yönelirken Sokrates ile değişen felsefe anlayışı insana dair olmuştur. İnsana yönelmeyle birlikte felsefe sosyal yaşamla ilgilenmeye de başlamıştır (Cevizci, 2006, s. 135). Sokrates, Batı düşüncesinde özneyi merkez konuma aldığı için önemli bir yere sahiptir. Sokrates’in felsefesinde ahlak önemli bir yer tutar. Platon felsefesinin esas noktasını da Sokrates’in iç dünyaya yönelmek için kurduğu etik felsefesi oluşturur (Cornford, 2021, s. 38). Onda kendini bil buyruğu önem kazanır. Bu buyrukta insanın ön plana çıkarılmasıyla da ahlak konusu gündeme gelir. Sokrates’e göre ahlak insan hayatında önemli bir yer edinmelidir. Ahlakın önemli bir yere ulaşması kendini bil buyruğunda güdülen amaca varmakla mümkündür. Bu nedenle Sokrates’in kendini bil konusuna hangi şekilde değindiğine yakından bakmak gerekir.

Sokrates, esas olarak hiçbir şeyi bilmediğini bilir. Sokrates’in kendini bil buyruğunda yöneldiği şey insan ve onun iç dünyasıdır. Ona göre kişi kendini bilerek ne olduğunu bilir ve ruhundaki iyiyi keşfeder. Ona göre bu bilme en yararlı bilgidir.

Sokrates, uyguladığı soru sorma metoduyla kişilerin öğrenmesini sağlamaktaydı. Sokrates'in amacı kişilerin hayatında ahlakın daha geniş alanlarda yer bulmasını sağlamaktı (Weber, 1998, s. 42-44). Sokrates'in kendini bil ilkesine verdiği önem tam anlamıyla burada ortaya çıkar. İnsan, kendisini incelediğinde ve ruhuna yöneldiğinde ahlaki olanın kendi içinde yer aldığı daha iyi bir şekilde anlaşılır (Arslan, 2008, s. 122). Sokrates'in ısrarla üzerinde durmuş olduğu ve kendisine prensip haline getirdiği bu bilgiye nasıl ulaşılır, sorusuna şu şekilde cevap verilir. İlk Sokrates'in yaşamına bakmak lazımdır. Sokrates kendi hayatında bilgiyi esas konuma getirip iyi bir şekilde yaşamaya çalışmıştır. Bu anlayışını çevresindekilere de uyguladığı Platon'un eserlerinde görülür (Cevizci, 2006, s. 204-205). Sokrates, insanın yaşamı ve bu yaşamın nasıl yaşanması gerektiği konusunda açıklamalar yapar. Platon, Sokrates'ten bahsederken Sokrates'in sadece dış dünyaya değil insanın iç dünyasına dönmesinin de gerektiğini belirtir. Sokrates'in felsefesinde insanın kendi ruhuna yönelmesi ve onu keşfetmesi önemli bir yer tutar. Özellikle kendini bil buyruğu Sokrates'in ve felsefesinin temel karakterini açıklar (Cornford, 2021, s. 5).

Sokrates'in felsefesinde iç dünyaya bir yönelimle kişinin ruhunu keşfetmesi ön plandadır (Cornford, 2021, s. 19). Sokrates'in amaçladığı ve bulduğu şey beden ile ilgilenmek olmayıp ruha yönelmektir. Ona göre ruh iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya yarayan bir şeydir. Kişinin kendini tanıması ruhun keşfedilmesiyle mümkün olacaktır (Cornford, 2021, s. 34-35). Sokrates, çevresindekilere ruhlarına özen göstermeleri konusunda öğütler vermiştir. Sokrates'in vermiş olduğu bu öğüt felsefi bir anlam taşısa da aslında dine ait olan şeylerden de bağımsız değildi (Guthrie, 2021a, s. 448-449). Sokrates, insan ruhuna önem verilmesini isteyerek buna gerçek benlik adını verir. Ona göre beden sadece insanın yaşaması için bir vasıta: iyi bir şekilde yaşamak ruhun iyiliği ve güzelliği sayesinde mümkün olacaktır (Guthrie, 2021a, s. 450-451). Sokrates, fikirlerini hem yaşamına uygulamış hem de yöntemi aracılığıyla geniş insan kitlelerine ulaştırmıştır. Bu nedenle Sokrates'in bilgiyi doğurtma yöntemini anlamak ve açıklamak gerekir. Zira bu yöntemin anlaşılması *Lakhes* ve *I. Alkibiades* okumalarında kolaylık sağlayacaktır.

Sokrates'in bilgiye ulaşmak için kullandığı yöntem bilgiyi doğurtma yöntemidir. O, sadece duyum yoluyla elde edilen bilgileri muğlak, geçici sanılar olarak görür. Ona göre gerçek bilgi, bilgiyi elde eden kişinin bunu sorgulayarak kendisine ait kılmasıyla oluşur. Sokrates, sorduğu sorularla bilgiyi direkt vermez ve karşısındaki kişinin bilgiyi sorgulayıp buna dair olan diğer ihtimalleri de eleştirerek kendisinin

bilgiye ulaşmasını amaçlar (Cevizci, 2006, s. 240-241). Platon'a göre Sokrates doğurtma yöntemini annesinden, annesi ise Tanrı'dan almıştır. Bu yönüyle Platon, Sokrates'in ebelere benzediğini belirtir. Tanrı, Sokrates'i bu ebeliğe zorlar (150c-d, 210d) (Platon, 2009, s. 461-462, 538-539). Sokrates ruhun yanılmaz olduğunu belirterek iyi ruhların Tanrı'ya benzer olduğunu ileri sürer. Bu da Sokrates'in felsefesinin temelini oluşturur (Cornford, 2021, s. 79). Sokrates'in yöntemine bakıldığında tanımlama yapılarak olaya genel bir giriş yapıldığı görülür. Ardından bu tanıma bir örnek verilir ve bu konu hakkında genel bilgilere girilir. Sonlara doğru bu yöntem eksik görülür. Sokrates, konuşmalarında açıklamalarıyla kişinin şaşırma durumlarını azaltır ve diyalog boyunca kendisini cahil olarak gösterir. Örneğin; *Lakhes*'te Lakhes, Sokrates'in uyguladığı yöntem sayesinde rahatça konuşabilmiştir (Guthrie, 2021b, s. 134). Sokrates'e göre düşünceye bir düzen verilmek istenirse ilk başta erdemlerin neler olduğuna yönelik bir inceleme yapılmalıdır. Platon'un da vermiş olduğu bu örneğe göre sorgulamaya iki aşamadan geçilerek ulaşılır. İlk başta ilgili şeye ait örnekler toplanır. İkinci aşamada ise bu örnekler üzerinde inceleme ve analizler yapılır (Guthrie, 2021a, s. 417). Sokrates, tartışmalarda öğreticilik rolü üstlenmez, öğrenci olarak görüp kişilere soru sorarak yöntemini uygular ve bu şekilde farklı bir yöntem benimser (Arslan, 2008, s. 120).

Lakhes'te kendini bil konusu incelendiği gibi cesaret konusu da incelenerek *Lakhes*'in bir bütün içinde anlaşılması amaçlanmıştır. İlk *Lakhes* şekli açıdan incelenmiş ve devamında eserde geçtiği şekliyle Sokrates'in fikirlerine ve cesaret konusuna yer verilmiştir. *Lakhes* eseri erken dönem eserleri içinde değerlendirilebilir. Bu konuda bazı tartışmalar bulunmaktadır. Bazı kişiler bu eseri Platon'un eserlerinin ilki olarak değerlendirirken bazıları ise basit olması nedeniyle "tanım diyalogları" şeklinde ele almıştır. Platon'un bu eseri küçük ama etkili bir eser olarak değerlendirilebilir (Guthrie, 2021b, s. 127-128). Platon'un Sokrates'ten etkilenecek yazmış olduğu ilk gençlik dönemi eserleri önemlidir. *Lakhes* bunlardan biri olup cesaret konusunu ele almaktadır. Buradaki soru cesaretin ne olduğuna yöneliktir. *Lakhes*'te konuşulan cesaret sadece askeri cesaret ile sınırlı olarak ele alınmayıp tüm kişilerin karşılaştığı olaylar karşısında verdikleri tepkinin bir niteliğidir (Arslan, 2008, s. 244-245). Platon, cesaret konusundaki fikirlerine *Protagoras* ve *Devlet*'te değinir ve sonraki dönemde yazdığı *Yasalar*'da da bu esas fikirlerini devam ettirir (Guthrie, 2021b, s. 137). Cesaret konusu bahsi neden burada ele alınmıştır? Sokrates, insanlarla olan konuşmalarında cesaret, erdem gibi konular üzerine eğilir, zira bu erdemlerin

insan yaşantısında somut bir şekilde karşılaşılan şeyler olduğu açıktır. Örneğin; *Lakhes* diyalogunda cesaretin tanımı basit bir şekilde verilmiştir. Sokrates, bu tanımın yetersizliğini verdiği örneklerle genişletmiştir (Arslan, 2008, s. 221). Sokrates, kişilere erdem konusunda yönlendirmelerde bulunulmadan önce erdem ne olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtir (Guthrie, 2021b, s. 135). Sokrates, *Lakhes*'te cesaret konusuna değinerek daha farklı ve geniş alanlarda cesarete rastlanabileceğine değinir. Cesaret konusunda olumsuz bir etkiye sahip olan aşırı atılganlık ve kararlılık zarar getireceğinden bir de aşırı atılganlığın önüne ölçülü davranmak fiilinin getirilmesinin zorunlu olduğu belirtilir (Guthrie, 2021b, s. 131). Platon'un *Lakhes* diyalogunda bu durum şu şekilde ele alınmıştır. Lakhes adlı komutanın Sokrates'le yaptığı erdem üzerine konuşmalarda erdemi aynı zamanda hareketlerinde gösterebilen kişiler, Sokrates'in istediği profildeki kişilerdir (Cevizci, 2006, s. 202-203). Sokrates, cesur olma örneğini vererek erdemden bahseder. Ona göre bir bilginin erdem haline gelebilmesi için bazı şartların oluşması gereklidir. Bu bilme; kötü ve iyinin bilgisini ayırt etme, kişinin gerçek benliğini bilme ve ahlaklı bir yurttaş olma bilgisini içerir. Sokrates, bilmeden yapılan bir atılmanın cesaret olmayacağını gerçek bir cesaretin tüm koşulların bilincinde olup bir değerlendirme işi olduğunu belirtir (Cevizci, 2006, s. 225). Ona göre; cesaret konusunda sorgulama yapmak bazı açılardan önemlidir. Cesaret yetkinliğin bir unsurudur. Cesaret iyi ve kötünün bilinmesine yöneliktir. Kişi bu özelliklere sahipse yetkinliğe ulaşacaktır (Guthrie, 2021b, s. 133). Sokrates'in bazı savaşlara katıldığı ve bu savaşlarda üstün başarı gösterdiği ve cesaret örneği olduğu görülür. Bu cesaret örneklerinden birisi Sokrates'in genç Alkibiades'in hayatını ve silahlarını kurtarmasıdır. Sokrates'e yiğitlik madalyası verilmesi düşünülmüş buna karşın Sokrates, Alkibiades'in lehine madalyadan vazgeçmiştir. Zira, Sokrates'te insan daha önemliydi (Arslan, 2008, s. 85).

Asıl konumuz olan kendini bil *Lakhes*'te kısa bir şekilde ele alınmıştır. *Lakhes*'te yer aldığı şekliyle kendini bil'i incelemek sonradan *Phaidros*'ta ve *I.Alkibiades*'te yapılacak incelemeye ayrı bir bakış açısı kazandıracaktır. Diyalogda ele alınan diğer bir konu kendilik kaygısı olmuştur. Lysimakhos konuşmasında kendisi hakkında konuşulacak bir şeyinin olmadığını belirtir. Hatta Lysimakhos bunun suçlusu olarak babalarını görmüştür. Onlar gençken ve başkalarının işlerini yaparken kendilerini ihmal etmişlerdi. Lysimakhos çocuklarının da eğer kendilerine özen göstermezlerse ve kendilerini bu konuda yetiştirmezlerse babaları gibi sıradan bir insan olacaklarını bilir (179c-d) (Eflâton, 1989b, s. 4). Sokrates, konuşmasının

sonunda kendilik kaygısına yönelir, kişinin kendisini yetiştirip kurtarması gerektiğini belirtir. Ona göre; kişi ancak kendisine yönelirse olgunlaşıp kendisini belli bir aşamaya getirebilir (200e-201b) (Eflâtun, 1989b, s. 40-42). Lysimakhos, kişinin kendisine özen göstermesi gerektiğini belirtmiştir. Lysimakhos, kendisini yetiştirmede için aynı sorunun çocuklarında da ortaya çıkmasını istemez.

Phaidros'ta Sokrates, Phaidros'a başka şeylere zaman ayıramayacağını çünkü daha kendisini tanıyamadığını belirtir. Sokrates, Delfi buyruğunu yani kendini tanıyı başka bir ifadeyle kendini bilmeyi öğrenmeyen kişinin kendisine yabancı olan şeylerle uğraşmasını gereksiz görür (229e-230b) (Platon, 2020, s. 6-7). Burada kendilik kaygısının, kendini tanı buyruğu ile ele alınarak incelendiği görülür.

Platon'da kendilik kaygısına yer verilen bir diğer eser ise *I.Alkibiades*'tir. Kendini bil konusunun kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesi için ilkin diyalog hakkında temel bilgilere yer verilmiş ve devamında diyalogun konusuna girilmiştir. *I.Alkibiades*'in incelenmesi Platon'un kendini bil ilkesinin anlaşılması açısından ayrı bir öneme sahiptir. *I.Alkibiades*, Platon tarafından yazılmış olsa da olmasa da günümüze kadar gelmiş önemli bir diyalog olması bakımından ele alınması zaruridir (Guthrie, 2021a, s. 451). Sokrates'in kendini bil buyruğuna önem vermesi bazı kuşklar oluşturmıştır. Bu kuşkları duyan yorumcular Sokrates'in tüm yaşamını sofu bir şekilde yaşadığına inanmazlar. Sokrates'in kendisinden daha bilgili birini bulmaya çalışması ve Tanrı buyruklarının anlamsızlığını ortaya koyması da çelişkilidir (Guthrie, 2021a, s. 394). Guthrie'ye göre bazı uzmanlar *I.Alkibiades*'in sahte olabileceğini belirtir. Bunun sebebi ise dinsel ruh'un Platon'un ilk dönem eserlerine göre daha olumlayıcı bir şekilde ele alınmasıdır (Guthrie, 2021a, s. 455). Copleston'a göre de *I.Alkibiades*'in Platon'a ait olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak burada bu tartışmalara girilmeyecek diyalog temel konusuyla incelenecektir.

Sokrates'e başvuran ve ondan öğüt alan kişilerden birisi de Alkibiades'ti (Guthrie, 2021a, s. 341). Sokrates ve arkadaşları arasında Sokrates'in Alkibiades'in aşığı olduğu yönünde şakalar yapılmaktaydı. Sokrates, Alkibiades'i ve hayatını daha iyi bir aşamaya getirmek istemekteydi. O, Alkibiades'in bedenini seven birisinin gerçekte Alkibiades'i sevmediğini belirtir. O, insanın bedeni ve ruhu arasında bir ayrıma giderek bedenin yaşamak için bir vasıta olduğunu ifade eder. Ona göre sadece beden ile ilgilenip bedeni sevmek bir şeye hapsolmaktır (Guthrie, 2021a, s. 384). Sokrates'te hiçbir haz vicdandan üst bir yerde yer almaz. Ona göre; kişinin öz bir muhasebe yapabilmesi kişiyi doğru karar almaya yöneltir. Haz adı verilen şeyler

ölçüyü aşarsa kişinin ruhunu zedelemesi sonucunu doğuracaktır (Guthrie, 2021a, s. 250).

Diyalogda Alkibiades'in genel özellikleri incelenmiştir. Alkibiades insanlara yöneticilik yapmak istemektedir. Alkibiades'in yönetime dair alakalı alakasız bütün kavramlara karşı bir bilgiye ihtiyaç duyduğunu görürüz. Sokrates'in ilk başta söyledikleri Alkibiades'in kendisiyle çelişki içinde olmasına neden olur. Bu şekilde Alkibiades bildiğini sandığı konuları bilmediğini anlar. Burada önemli olan cahillik olmayıp kişinin cehaletinin farkına varmasıdır. Bunun üzerine Sokrates, Alkibiades'e hayatta başarılı olması için kendisiyle ilgilenmesi ve kendisine dair bilgileri bilmesi gerektiğini söyler. Ona göre; her şeyden önce neyi bilmeli sorusunun cevaplanması gerekir. Sonrasında ise nasıl bilmeli sorusu gelir. Yani bir terzi dikeceği elbisenin ne olduğunu ve neye yaradığını bilmese onu yapamaz veya düzeltemez. Kişi ilgilendiği şeyin içeriğini ve doğasını iyi bir şekilde bilmeli ve ona hâkim olmalıdır. Aynı şey kişinin yaşamına da uygulanabilir. Kişi yaşamında kendi benliğini bilmeden benliğini geliştiremez. Kişinin ilk işi, kendini bil buyruğuna uyarak kendine ilgi göstermenin bilgisini elde etmek ve bunun yolunu bulmaktır (Guthrie, 2021a, s. 452). Peki diyalogda kendini bil ilkesi somut bir şekilde nasıl ele alınmıştır? Alkibiades ve Sokrates'in konuşmalarına yer verilerek örneklemeler yapılır. Yani Sokrates, kişinin gerçek benliğine ulaşılması konusunda bazı örnekler vererek konunun anlaşılmasını sağlar. Örnek verilecek olursa Sokrates; terzinin kişiliğini, oluşturduğu elbiseden ayrı ve farklı görür. Şeyi yapan ile oluşan şey arasında farklılıklar söz konusudur. Ona göre; bedenle ilgilenildiğinde ruhla ilgilenilmiş olunmaz. Kendini bil ile kastedilen şey ruh ve iç dünyayla ilgilenilmesi gerektiğidir. Yani ona göre; sadece bedene dair olan şeyleri bilmek ruhun bilindiği anlamına gelmez (Cevizci, 2006, s. 224-225). Bu sebeplerle kendini bil dendiğinde kendi ruhumuzu bilmemiz istenir. Sokrates, Alkibiades'in ruhunu sevdiği için Alkibiades'in bedenini sevenlerden ayrılır. Tüm bunlar Sokrates'in görüşleriyle ilintilidir. Kendimizi bilmek ruhu bilmek olup bu ruhun bilinmesini istiyorsak bu erdeme yönelik olan bilgiye bakmalıyız. Tabi kendini bilmek bilgelikten bağımsız bir şekilde ele alınmamalıdır. Sokrates'in görüşlerinde özellikle *Sokrates'in Savunması*'nda para, mal ve mülke değil, ruhu bilmeye, bilgelik ve hakikate önem verildiği görülecektir (Guthrie, 2021a, s. 453-454).

Platon'un fikirlerine etki etmesi bakımından *Lakhes* ve *I.Alkibiades*'te kendini bil konusuna değinilmiştir. Fakat Platon'un fikirlerinde görülen değişiklikler özellikle ruh üzerine olan düşüncelerinde görülür. Platon; *Phaidon*, *Phaidros* gibi eserlerinde

ruh ve bedeni tamamen birbirine zıt şeyler olarak ele almıştır. Platon, son dönem eserlerinde de bu farklılıktan tamamen vazgeçmese de bunu daha yumuşatmış bir şekilde ele alır (Arslan, 2008, s. 362). Özellikle zıtlıklar konusunda keskin ayrımlara gitmeyen Platon'un görüşlerinde bir denge görülmektedir. Örneğin, Platon yazı söz konusu olduğunda yazının kullanımına karşı çıkmıştır. Platon'un yazının kullanımına olan bu karşı çıkışı filozof-kral için geçerli değildir. Filozof-kral yasayı hatırlamakla yükümlü olduğu için yazıyı kullanmalıdır.

1.2. *Phaidros*'ta, Platon'un “Yazı”ya Bakışı Üzerine

Phaidros'ta yazı konusu ele alınarak Derrida'da özel bir yer tutan yazının anlaşılması amaçlanmıştır. “Derrida'da ‘yazı’ bir ‘Pharmakon’ mudur?” sorusu ilerleyen bölümlerde ayrı bir bahis altında ele alındığı için bu bölümde, *Phaidros*'ta yazı konusunun nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Bu konu Platon'u ve felsefesini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sokrates neden yazılı bir eser bırakmamıştır? Sokrates'in yazı konusundaki fikirlerine Sokrates'in yaşamından kısaca bahsedilerek cevap verilecektir. Sofistlerin ortaya çıkmasıyla sadece doğa değil bilime duyulan inancın temelleri sorgulanır hale gelmişti. Sokrates, felsefeye hayatını adanmış olup insanlarla olan felsefi tartışmaları sayesinde görüş ve fikirlerini yaymış ancak yazılı bir hale getirmemiştir. Sokrates, yazının insan belleğini tembelleştirdiğini düşündüğünden yazıya önem vermemiştir. O, kişilerin araştırma yoluyla bu bilgilere ulaşması gerektiği kanaatini taşımaktadır (Cevizci, 2006, s. 175-176). Sokrates, konuşmayı ve insanlarla iletişim halinde olmayı seven birisidir. Sokrates, insanlarla irtibat kurarak onların yaşamlarında etkili olur (Arslan, 2008, s. 91-92). Özellikle Sokrates'in yazılı bir eser bırakmamış olması bu açıdan değerlendirildiğinde konunun önemi daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır (Arslan, 2008, s. 84). Sokrates'in yöntemini ve yaşantısını Platon'un eserlerinden öğrenilir (Cevizci, 2006, s. 178).

Phaidros'un içeriğine değinmeden önce diyalog hakkında yapılan tartışmalara değinilmelidir. *Phaidros*'un Platon'un ilk dönem eseri olduğu fikri 19. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bir görüşe göre bu eserin canlılığı dikkate alındığında gençlik dönemi eseri olabileceği belirtilmiştir. *Phaidros*'taki aşk, ruh ve ruhun ölümsüzlüğü konularının ele alınışı *Phaidon* ve *Şölen* ile ilişkilendirilebilir. Bazıları, bu diyalogun

Sofist ve Devlet'e göre yeni bir diyalektik yöntem sunması bakımından Platon'un hayatının orta döneminin sonlarına doğru bir süreçte yazıldığını belirtir. Tüm bunlara ek olarak -görünüş itibariyle- eserin türünün söylev olduğu söylenilebilir. *Phaidros* açık alanda geçen tek diyalogdur. Sokrates böyle bir alanın kendisine yabancı olduğunu Phaidros'a söyler. Çünkü Sokrates tarla ve ağaçlardan öğreneceği bir şeyinin olmadığını belirtir. Diyalogda konuşma Sokrates ile Phaidros arasında geçer (Guthrie, 2021b, s. 379-380). Bu konuşmada incelemeye alınan temel husus yazıdır. Sokrates, iyi bir söylevin taşınması gereken özellikleri anlattığı *Phaidros*'ta iyi bir söylevin, konuşmanın canlı bir yapıda olması ve belli kısımlara ayrılması gerektiğine değinilir. Kavram veya konu ilk başta tanımlanır. Bu tanımlama kendi içinde birleştirme ve çözümlemeye dayanır (Arslan, 2008, s. 334).

Sokrates, yazının söz karşısında yer aldığı konuma değinir. Mısır tanrısı Theuth, yazının icat edilmesiyle insanların belleklerinin gelişeceğini iddia eder. Kral Thamus ise yazılı notların oluşmasının belleğe zarar vereceğini belirterek bu iddiaya karşı çıkar. Söz, yazının karşısında canlı olduğundan daha geniş bir yayılım sağlar. Yazı, söze göre sözün bir kopyası niteliğindedir. Belirtilen sebeplerle kişinin iyi ve kötü olan arasında bir seçim yapmayı bilmesi halinde yazıya bir ihtiyaç duymayacaktır. Yazıya ihtiyaç duyulduğu durumda yazı, kişinin belleğini yenilemek için boşuna zaman harcamadan başka bir şey olmayacaktır. Kuralları oluşturup yazıya dökenler eserlerinin kalıcı olduğunu düşünme konusunda bir yanılgı içindedir. Bu durumda Platon'a göre doğru yolda olan kişi, yazılı metinlerin ciddiyetine inanmayanlardır. İyi ve kötüye yönelik bilginin yazılı bir metin yerine ruha yazılması halinde adalete, güzele ve iyiye dair öğretim önemli bir yer edinecektir. Ruha yazılan bilgi açıklık, bütünlük ve ciddi bir önem kazanacaktır (Guthrie, 2021b, s. 391-392). *Phaidros*'un girişinde, Sokrates ve Phaidros karşılaşır. Sokrates, Phaidros'un efsanelere inanıp inanmadığı sorusuna karşılık olarak efsanelere zaman harcamayacağını belirtir. Sokrates için önemli olan şeyler kendini bilme ile kendisiyle ilgilenmektir. O, doğa ile değil insanlarla ilgilenmeyi kendisine uğraş edinmiştir (Guthrie, 2021b, s. 381). Sokrates, Phaidros ile konuştuğunda yazıdan bahseder. Sokrates'e göre yazı kullanıldığında insanlar unutkanlaşacaktır. Sokrates, yazı ile kişilerin yazıya güveneceklerini ve hatırlamalarına gerek kalmayacağını belirtir. Zamanla yazı kullanıldıkça bellek zayıflayacaktır. Sokrates, yazının resme benzediğini belirtir. Resim sanatında eserler önümüzde canlı bir tabloymuş gibi durur ve tabloya soru sorulduğunda cevap alınamaz. Sokrates, yazılı konuşmaların da bu şekle benzediğini

ve merak edildiğinde soru sorulursa herkese aynı cevaplar verdiğini söyler. Yazıya dökülen bir konuşma herkese tek bir şekilde ulaşır. Ona göre; yazı kişilerin yaşlandıklarında ve hatırlamaları azaldığında hatırlama maksadı ile başvurdukları bir araçtır (275a-276a) (Platon, 2020, s. 65-67). Onun önerdiği şekliyle asıl olan ruhun gerçeği bilmesidir. Ruhun gerçeği bilmemesi halinde yazı gibi bir yola başvurulması söz konusu olup bu durum belleğin zayıflamasına sebep olacaktır.

Phaidros'ta “ruh nasıl ele alınmıştır?” ve “Sokrates’in bu konu hakkındaki fikirleri nelerdir?” gibi soruların netlik kazanması için ruh konusuna yer verilmelidir. Sokrates’e göre ruh ölümsüz bir niteliğe sahip olup hareket halindedir (Guthrie, 2021b, s. 384). Ruh, tanrılara yönelerek hakikate ulaşmaya çalışır. Ruh bu aşamayı başarılı bir şekilde tamamlayamazsa Tanrı’ya ulaşamaz ve yeryüzüne geri döner. Ruh hakikate ulaşamazsa insan şeklini alamaz. İnsan, gerçekliği anımsayarak gizemlere ulaşabilir (Guthrie, 2021b, s. 385-386). *Phaidros*'ta ruhun üç farklı bölümü vardır. Bunların biri iradeye biri arzuya diğeri ise akla tekabül eder. Diyalogda geçen şekliyle arabayı yöneten insandaki akla karşılık gelirken iki attan birisi olan iyi huylu at insandaki seçim yapma iradesine karşılık gelir. Kötü huylu at ise arzuların karşılığıdır. Arabayı yöneten akılla gerçekleri görmesine rağmen tek başına hakikate ulaşamaz. İsteğine ve hakikate ulaşabilmesi için iradeye ihtiyaç duyar. Arzuları temsil eden kötü huylu at iradenin aşağıya çekilmesine ve akla doğru yönelmesine engel olur. Eğer irade akli izlerse hakikate doğru yönelir. Aksi halde irade arzuya karşı gelemeyip onun izinden giderse hakikatten sapar ve düşmeye uğrar (Arslan, 2008, s. 373). Platon için ruh tüm arzulardan bağımsız bir halde bulunan ölümsüz ve ilahi bir yapı olarak görülür. *Phaidros*'ta ruhun üç yapıya bir halde olması mümkün müdür? Ruh sadece üç yapıya bir hale indirgenemez ve tanrıların ruhları için de bu üç parçalılıktan bahsedilebilir. Tanrıların ruhları da bu açıdan yaklaşıldığında iki at süren araba sürücüsü ile betimlenebilir (Guthrie, 2021b, s. 402). Sokrates, betimleme yolunda insanların ruhlarının düşmesi durumuna değinir. Bu betimleme at arabası örneği verilerek yapılmıştır. Ruh, üç parçalı haliyle ilahi olana ulaştığında hakikate ulaşacağı için bir uyum içinde olma durumu söz konusu olur ve bu parçalı yapı tek bir bütüne dönüşür. Aksi halde arabayı süren arzulara takılıp kalırsa bir düşme söz konusu olacaktır (Guthrie, 2021b, s. 404). Tüm bu açıklamalar ışığında ruhun arzulara yenilip yenilmeyeceği hakikatin keşfinde önemlidir. Ruh, tüm arzulara rağmen kendisini bilirse ilahi olana ulaşacaktır. Bu şekliyle Sokrates'te öğrenme önemli bir yer tutar ve insanı arzuya götürür. Ona göre arzu insana dairdir. Onun insanın haricindeki konularla

ilgilenmesi, bu konuların dikkat çekmesi dahi pek mümkün değildi. Onda önemli olan bir konu daha varsa o da ölçülü olmaktır. İnsan ölçüyü kaçırdığı takdirde bünyesinde farklı adlar taşıyacaktı. Ona göre insan arzuyu ve güzelliği kendinde barındırmalıdır. Bunun için gerekli olan Delphi'deki kendini tanı düsturudur. Bu düsturun netlik kazanması tüm bu açıklamalar bağlamında mümkün olabilmıştır.

Sonuç olarak Platon felsefe tarihine etki ederek bir inşa sürecini başlatmıştır. Platon felsefesi, felsefe tarihinde öncü bir hale gelmiştir (Guthrie, 2021a, s. 58). Platon'un yazıya bakışı olumsuzlamadır. Platon, yazıyı filozofların kullanımına bırakarak bilgi aktarımının sağlanmasını önermiştir. Ona göre filozoflar insanlara yazılı olarak uyulması gereken kural ve tavsiyeler bırakmalıdır. Filozoflar her zaman toplum hayatında var olamaz ve bu bilgilerin, kuralların özel bir bilgi gerektirmesi bakımından yazılı bilgi aktarımının önemine vurgu yapılır (Arslan, 2008, s. 428). Platon'un düşüncesinde yazı önemli değilken burada yazıdan bahsedip kuralların kalıcı olmasını vurgulaması tezat olarak ele alınmamalıdır. Platon, filozofların yazıyı kullanarak kuralların aktarılmasını ve unutulmamasını sağlamak adına yazılı eser oluşturulmasına imkân tanımıştır.

1.3. *Devlet'te ve Theaetetus'ta Bilgi- Hakikat Problemi*

Doğruluk, hakikat, gerçek gibi kavramları gündelik hayatta kendine kullanım alanı bulur. Bu alan dışında filozofun, bilim insanının bu kavramları kullandığı görülür. Bu kavramlar kullanıldığında yüklenilen anlamlar düşünüldüğünde ve bu kavramların tanımı yapıldığında sorunlar oluşur. Özellikle filozoflar, bu kavramlar üzerinde anlaşılmadığında sorunun temeline iner ve "bilgi nedir?" sorusunu sorar. Filozof, bilgi problemi üzerine düşünür; hakikat var mı veya hakikat nedir sorularına açıklık getirmeye çalışır. Felsefe tarihinde Antik Yunan döneminde bilgi ve hakikat konusunu Sofistler'le başlatmak mümkündür. Bilgi ve hakikat sorununu sistemli bir halde ele alan ise Platon ve Aristoteles'tir (Tepe, 2003, s. 17-19). Bu yüzden bu kısımda *Devlet'te ve Theaetetus'ta* bilgi problemi ve hakikat düşüncesine yer verilmiştir. Bilgi ve hakikat problemi Aydınlanma felsefesinde, modernizmde, Nietzsche felsefesinde, postmodernizm ve postmodern filozoflarda ele alınan ve tartışılan temel bir meseledir.

Sofistlerin hakikat üzerinde durmalarının sebebi retoriğin gücünü anlatmaktır. Hakikat ve doğruluk başlı başına önemli değildir, derler. Retorik ile uğraşanların gücü, bilginin rölatif olmasından kaynaklanır. Öte yandan Sofistlerin hakikat üzerine uğraşısının postmodern felsefe tartışmaları içinde izleri görülebilir. Bu konuda asıl önem taşıyan Sokrates'in ve Platon'un hakikat üzerine olan görüşleridir. Diyaloglarda Sokrates, Sofistlerin görüşlerini ele alıp eleştiri getirir. Böylelikle Platon, Sokrates'ten etkilenmiş, epistemenin (kesin bilgi) ve doksanın (kanı veya sanı) olanaklı olduğu sonucuna vararak felsefesini oluşturmuştur. Onda kesin bilginin olanaklı olması, Platon sonrası felsefeyi de etkilemiştir (Tepe, 2003, s. 38).

Platon, bilginin algı olduğunu belirterek Protagoras'a benzer bir tanım verir. Protagoras'a göre insan her şeyin ölçüsü olarak kabul edilir. Sokrates'e göre de insan ölçü kabul edildiğinde şey'ler, bana nasıl görünürse bir başkasına da öyle görünür (151e-152a) (Platon, 2009, s. 463). Bu şekliyle görünmeyi algılamak olarak kabul etmek gerekeceğinden görünüş ile duyumun aynı olduğu sonucuna varılır. Yani herkes bir şeyi bir şekilde algılıyorsa algılama bu şekliyle olacaktır (152b-c) (Platon, 2009, s. 464). Sokrates, ünlü adamları gerçeğe ulaşmada aracı olarak kullanmak ister. Vurgulanan kişiler ise atomculardır. Sokrates, atomcuların sırlarını açığa çıkarmak ister ve aynı zamanda onları över. Sokrates'e göre atomcular, bilgiyi algı olarak ele alır. Bu durumda Platon'a göre algılar sonsuz olduğu için bilginin rölatif olma durumu söz konusudur (155e-156a) (Platon, 2009, s. 468-469). Sokrates, yaşamının ilk yıllarında doğa araştırmalarına olan ilgisini belirterek sofistlere ve maddecilere vurgu yapmıştır. Şey'lerin ilk nedenine gitme, şey'lerin var veya yok oluşunu bilme isteği o zaman için önemlidir. O, duyularımıza hitap eden şey'lerin hafızayı, bilgiyi, hakikati, sanıyı etkilemesini merak eder. Her şeyin nedenini merak ettiğini açıklar. Onun sonuçta vardığı kanaat böyle şeylere yeteneğinin olmadığını anlamasıdır. Sokrates, önceleri hakikatin ne olduğu veya bilginin ne olduğu hakkında kesin fikirlerinin olduğunu belirtir (96a-d) (Platon, 2012, s. 183-185). Adı olmayan algıların sonsuz sayıda olduğu, adları olan algıların ise bir yığın olduğu belirtilmiştir (156b) (Platon, 2009, s. 469). Platon'a göre Protagoras'ın insanın her şeyin ölçüsü olduğu şeklindeki bireyci görüşü, hayatın bütün alanlarında göreceli bir tutum olduğundan aynı zamanda tehlikelidir. Ona göre hakikatin bilgisi algıya, arzuya, doksaya, tutkuya vs. dayanmayıp evrenseldir. Platon, Protagoras'ın bu bireyci görüşüne karşı çıkararak insan yerine Tanrıyı koyar. *Timaios*'ta Tanrı şekil veren, düzenleyici ve sanatkar

konumundadır. Platon, Tanrıyı en yüksek anlamda iyi olarak tanımlar (Arslan, 2008, s. 105-106).

Bilgi konusunda Platon felsefesinde önemli bir yere sahip olan bir diğer kavram ise anamnesis'tir. Anamnesis kavramı anımsama, hâtırlama anlamına gelse de Platon, bu kavramı Pisagorcu yeniden-doğuş teorisinden hareketle ele alarak kendi epistemolojisinde çözümlemiştir (Peters, 2004, s. 35). Bilgi ve algının aynı şeyler olup olmadığı sorgulanır. Sokrates'e göre görme ve işitme duyusuyla algılanan bir şeyin bilindiği söylenilebilecek midir? Ya da bilmeden hatırlamak mümkün müdür? (163a-d) (Platon, 2009, s. 478-479) diye sorar. Görme ve işitme duyusuyla algılanmadığında da hatırlamanın mümkün olduğu belirtilir. Bu nedenle bilginin algı olmadığı sonucuna varılabilir (164b) (Platon, 2009, s. 480). Sokrates: Protagoras bütün insanların sanılarını doğru kabul ederse, o halde, kendi sanısı hakkında başka bir görüşe sahip olanlara, yani onun yanlışlığına inananlara hak vermiş oluyor (171a-b) (Platon, 2009, s. 488). Bu durumda Sokrates'e göre Protagoras'ın hakikat anlayışı bir şey hakkında ölçünün olmadığını ve ne kendisi için ne de herhangi bir kimse için doğru diye bir şeyin olamayacağını belirtir (171c-d) (Platon, 2009, s. 489). Sokrates'e göre bilgilerimiz önceden bizde mevcuttur, duyular alemine gelince bu bilgiler unutulur. Doğru sorularla ve anımsamayla hakikat ortaya çıkar (75d) (Platon, 2012, s. 105). Bir şeyi duyular aracılığıyla algıladığımızda bu şeye benzeyen ve/veya benzetilen şeyi zihinde hatırlamak pekâlâ mümkündür. Böylelikle iki durum ortaya çıkar. İlk durumda bu şeyleri bilerek doğuyoruz ve bunları yaşamımızda biliyoruz, ikinci durumda sonradan öğrenenleri söylediğimiz kişiler yalnızca anımsıyorlardır ve böylelikle öğrenme anımsamadır. Ancak bu iki durumdan biri doğru olabilir (76a) (Platon, 2012, s. 107). İnsan akıl yürütme yoluyla bir olana indirgenmeli ve ruh Tanrı'yla bir olmalıdır. Platon'a göre ruh, Tanrı'ya yükselirken, hakikate ulaşırken tekrar bir hatırlama olacaktır. Bu yüzden filozof Tanrının ne olduğunu anlamaya çalıştığı için diğer insanlara göre hakikate daha yakındır (249c-250b) (Platon, 2020, s. 30-31).

Filozofları diğer insanlardan ayıran bir diğer özellik de merak duygusudur. Felsefe de bu merak duygusu ile başlar (155d) (Platon, 2009, s. 468). Ona göre filozof bilgeliğin tümünü istemesi bakımından diğer insanlardan ayrılır. Örneğin; kişi gençse iyiyle kötüyü ayırt edemiyorsa filozof veya bilim insanı olamaz. Fakat tam tersi durum söz konusu ise bu kişiye filozof veya bilimsever denilebilir. Filozof, öğrenmeye istekli olup öğrenme konusunda her zaman çaba harcar. Filozof boş heveslerin değil doğrunun peşindedir ve doğruyu sever. Güzele ulaşması ve güzelin kendisine

varabilmesi bakımından filozoflar ayrı bir yerdedir (475b-e) (Platon, 2010, s. 184-185). Aksi durumda öz varlığı arayanlara da, sanı dostu yani filodoks değil, bilgi dostu yani filozof dememiz yerinde olur (480a) (Platon, 2010, s. 191). Platon, filozof yetiştirirken eğitimin içinde hakikat bilgisinin önemine vurgu yaparak filozofun öğrenme, bilme merakı ile özellikle matematik ve geometri bilmesi ve güçlü karakterlerde olması gerektiğini vurgular. Bu yetiştirme tarzı sadece filozofta bulunmaz, koruyucularda da bulunmalıdır. Bu eğitimle amaçlanan hedef, iyi ideasının bilgisini arzulamak olup felsefi-bilimsel bir eğitimidir. Platon, söz-yazı konusunda söz'ün önemine vurgu yaparak öncelikle beden ruh ikiliğine değinir. Koruyucuların ve filozofun eğitiminde beden için spor eğitimi, ruh için müzik eğitiminin öneminden bahseder. Burada bahsedilen müzik dar kapsamlı olsa da eğitimde yer verilmesi gerektiğini vurgular. O, filozof olacak kişinin söz'ünün kuvvetli olması ve bu söz sanatı eğitimini alması gerektiğini vurgulayarak söz'ü gerçek ve sahte (yalan) olarak ikiye ayırır (Arslan, 2008, s. 411). İnanılan bir şeyden isteyerek veya istemeyerek uzaklaşılır. Yanlış bir şeyden istenerek uzaklaşılırken doğru bir şeyden de gerçeğe uygun olduğu için istenmeyerek uzaklaşılabilir. İnsanın aldatılmadığı veya büyülenmediği sürece iyi olandan ayrılması zordur. Nasıl ki insan kötü olandan bile isteye ayrılabiliriyorsa iyi olandan, hakiki olandan uzaklaşması bir o kadar zordur. İyiliği koruyan kişiler bekçilerdir. Bekçiler hem kendilerinden hem de toplumdan sorumludur ve bunlar onun ödevidir. Hatta koruyucular yeri geldiğinde yurttaşları için güzel yalan bulup buna inandırmalıdır (413a,414c) (Platon, 2010, s. 108-110). Platon'a göre filozofun bunu bilmesindeki amacı, yeri ve zamanı gelince halkına rahatlıkla yalan söyleyebilmesi içindir. Bu zor durumda halkın faydası gözetilir. Filozofun öğrenme ve varlığı sevme konusunda bilime düşkün olması, onlara üreme ve üretmenin savruluşu içinde hakikate erişmek adına bir parça aydınlık sunar. Bu onlar için şereftir. Şerefli insan tanımında filozof, öz'ü itibariyle sahtenin değil, hakikatin peşindedir. Hem yalana hem de hakikate erişmek isteği aynı anda olmaz. Filozof var gücüyle hakikatin peşinde olmalıdır (485a-e) (Platon, 2010, s. 194-195). Platon, bir yandan güzel yalan'ı savunurken diğer taraftan filozofun hakikatin peşinde olması gerektiğini belirtir. Bu durum bir çelişki olarak görülmemelidir. O, güzel yalan'ı kullanmakla halkın menfaatini amaçlar ve güzel yalan çok zor durumlar için kullanır.

Platon'un epistemolojide ve ontolojideki görüşleri, bilgiyi farklara ayırması ve hakikat olan bilginin olanağına yer vermesiyle felsefeyi farklı bir alana götürdüğü söylenebilir. Ona göre idealar dünyasında, duyuusal dünyaya düşen pay yok oluşken,

ideanın kendisi hakikatin, doğruluğun, mükemmelliğin ve var olmanın anlamıdır. Her şeyin temelinde olan varlık gerçek olmalıdır. Bu gerçekliği Platon, varlık için iyi ideasında (aklın da üstünde) görür (Arslan, 2008, s. 99-100). İyi, kavranan dünyada vardır. İnsan onu kolay bir şekilde göremez. İnsanın iyiyi görebilmesi için iyiye ve güzele ait olan şeylerin ideadan geldiğini bilmesi gerekir. Görünen dünyayı aydınlatan ışık kaynağı iyi ideasıdır. Bu yüzden kavranan dünyada doğruluk ve anlamak iyiden meydana gelir. İnsanın bilge olmasının kaynağı; iç ve dış hayatında bunu kavraması ve içselleştirmesidir (517c-d) (Platon, 2010, s. 234-235). Platon, *Devlet*'te idea ayrımını yaparken:

-Ey güneş Tanrı! Amma da yüseklerle çıktın!... Dediğimiz gibi, iki şey düşün şimdi: Bunlardan biri, kavranan dünyanın başında olsun; öteki, görülen dünyanın başında. Göğün demiyorum, çünkü o zaman güneş kelimesinin kaynakları üzerindeki bilgimi ortaya dökmek istediğimi sanırsın. Bu iki çeşidi, görülen ve kavranan iki dünyayı iyice anlıyorsun değil mi? (509c-d) (Platon, 2010, s. 225-226) şeklinde ifade eder.

Platon, idealar dünyasında iyi ideasının önemini açıklamak için duyu organları aracılığıyla güneş örneğinden faydalanmaktadır. İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir (509a) (Platon, 2010, s. 225).

Güneşin temsil ettiği alan manidardır. Güneşin varlığı, görülebilirliği, görmemizi ve bir şey hakkında fikir sahibi olmamızı sağlar. Ayrıca Platon'a göre güneş hakiki olanın kaynağıdır, hatta güneşin hakikati her türlü hakikatin üstündedir (Arslan, 2008, s. 237). İyi ve güneş arasında benzetme yapılarak göz için güneş neyse kavranan dünyada da iyi, düşünce içindir. Nesneler gün ışığı sayesinde gözle görülür. Ruh da gerçeğe baktığında onu tam anlamıyla bilir. Kişinin hem beden hem de ruhen kör olmadığı ortaya çıkar. Ruh, kendini gerçeğe çevirir ve varlığı aydınlatmaya çalışır (508b-d) (Platon, 2010, s. 224). Ruh kendi kendisiyle konuşarak düşünür ve aldığı karar kendi kendisiyle uyusur (189e) (Platon, 2009, s. 512).

Sokrates, kendisine bedeni sıcak yapan nedir sorusu yöneltildiği zaman önceleri acemice sıcaklıktır veya bedeni hasta yapan nedir sorusuna cevaben yine acemice hastalıktır derdim, diyor. İlerleyen zamanlarda Sokrates, bedeni sıcak yapan

nedir sorusuna yanıt olarak ruhtur ve her zaman böyledir, der. Bu durumda ruhun ölümünü kabul etmediği için ölümsüz olduğunu belirtir (105c-105e) (Platon, 2012, s. 219-223). Platon'a göre filozof, beden ve ruh birliğine son vermesi bakımından diğer insanlardan ayrılır (65a) (Platon, 2012, s. 61). Ruhun hakikate ulaşma zamanı sorularak bedenin kişiyi aldattığına yer verir. Ruh, akıl yürütme yoluyla bedenden ayrıldığında açık olanı (gerçek olanı) kavrar. Bu yönüyle ruh, bedeni terk ettiğinde oluşu anlamaya çalışır. Filozof, bedenden kaçır ve kendisiyle baş başa kalmak ister. Kişilerin kendisini düşünmeye başlaması bilmeye yakın olmasını sağlar (65c-e) (Platon, 2012, s. 63-65). Platon'a göre bir şeyi saf bir şekilde bilmek bedenden kurtulmakla mümkündür. Ruh, bedenden kendisini kurtararak kendisini düşünür ve kavrar. Yaşanılan zaman içinde hakikate ve arzulanan yere ulaşmakta akli başında olmaklık yetersiz kalır ancak öldüğünde buna ulaşılır. Ruh, bedenden ayrıldığında öz'üne yani saf olana dönecektir. Bu şekilde Tanrı bizi özgür kılarak hakikate daha da yaklaştırır. Ona göre insan öğrenme arzusuyla bedenden uzaklaşıp, saf olana yaklaşması gerekir (66e-67b) (Platon, 2012, s. 69). Çünkü ruh, bedeni terk ederken kirlidir. Ruh her zaman bedenle ilgilenmiş, onu sevmiştir (81b) (Platon, 2012, s. 129). Platon'a göre ruh yaşamı boyunca beden ile olan ilgisini en aza indirerek onu saf bir şekilde terk ederse felsefenin peşinden gitmiştir ve böyle bir durumda ruh ölümsüz ve akli başında olana doğru gitmiş olur (80e-81a) (Platon, 2012, s. 127). Ona göre felsefe yapmamış olanlar Tanrılar topluluğuna katılamaz. Ancak öğrenme ile uğraşanlar ve onu sevenler buraya gidebilir. Gerçek filozoflar bedenden kaynaklı olan arzulardan kaçarak öğrenme sevgisiyle dolup taşmıştır (82c) (Platon, 2012, s. 133).

Platon'a göre Sokrates sevginin benzersiz bir yere sahip olduğunu, Tanrı'yla eşdeğer olduğunu belirtir. Sevgi eşsiz olması bakımından ezeli ve ebedidir, bütün her şeyin kaynağıdır. Ona göre genç yaşta olan insan için en büyük nimet sevmek ve sevilme duygusudur ve o, bunun her zaman övülmesi gereken bir şey olduğunu vurgular. Sevgi önemli bir nimet olduğundan insanların güzel yaşamasının kaynağıdır (178a-d) (Platon, 2008, s. 12). Sevgi, birçok iyi niteliği kendinde barındıran bir duygudur. Platon'a göre sevgi Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Sevgi hem genç hem de incedir. Sevgi hem ölçülü olmak hem de haklı olmak özelliklerini içinde barındıran üstün bir yapıdadır. Sevgi zorla ortaya çıkarılamaz, insan isteyerek bulur (195d-196c) (Platon, 2008, s. 34-35). Ona göre sevgi, güzelin sevgisi olarak nitelendirilmiş olup Tanrı ile birdir. Sevgi hakkında iyi ve/veya çirkin betimlemesi yapmamak gerekir. Sevgi, iyi ve kötünün arasında bir şey olarak düşünülür (201d-202b) (Platon, 2008, s.

43-44). Bu yönüyle sevgiye varlık ve yokluk arasında bir değer biçilir. Sevginin bilgi ve cehaleti içinde barındırması bakımından tanrıların ve bilge insanların sevgi ile uğraşacaklarını, bilgisizlik ve cehaletle uğraşmayacaklarını belirtmesi önemlidir. Cahil (bilgisiz) kişiler de bilgi ile irtibat halinde olmaz. Bunun nedeni de cehaletin kötü bir şey olarak görülmesiyle açıklanır. Cahil kişiler açısından bilgi, akıl, sevgi vb. şeyler önemli olmadığı için bu kişiler bu değerlerden yoksundur. Sevgi ne cahil insanda ne de filozofta bulunur, sevgi bir filozof olarak ikisi arasında durur (204a-b) (Platon, 2008, s. 46-47). Sokrates, Tanrılar arasında kötülüğün ve adaletsizliğin olmadığını, kötülüğün sadece ölümlü olan canlılarda olabileceğini belirterek ölümlü yerden kaçıp yukarılara gitmenin gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre bu gitme olayında Tanrıya benzemek gerekir. Benzeyen kişi kötü, adaletsiz, cahil ve tanrıtanımaz olamaz. Bu kişi önce kendi içine dönmeli, sonrasında ise karakter özelliklerinde bilge, zeki ve erdemli olma gibi vasıfları taşımalıdır (176a-d) (Platon, 2009, s. 494-495). Ona göre sevgi, içinde güzelliği barındırır ve doğurma işidir. Doğurmanın içinde güzellik olduğundan bu durum Tanrısalıdır. Sevgi, ölümsüzlüğü arzulamaktır. Ölümlü olan bir varlık ölümsüz olana ulaşmak için çaba sarf eder. İnsanın tabiatı gereği üreme gücü ve doğurma isteği vardır. Bu şekliyle insan Tanrıya benzemek ister ve ölümsüzlüğü arzular. Sancılı bir süreç olan doğum ve üreme, kendi içinde eskinin yerine yenisini koymak durumudur. Bu nedenle doğurmak arzusu eskiyen varlığın yerine yenisini koyma arzusudur. Aynı durum ruh hakkında da geçerlidir. Örneğin, arzular, üzüntüler, sevinçler her zaman olduğu gibi kalmaz ve değişime uğrar. En önemlisi, bilgilerimiz de bu yönden değişime uğrar ve her zaman aynı şekilde kalmaz. Bilginin bu değişiminden kaynaklı öğrenme durumu ortaya çıkar. Öğrenme yoluyla bilgi yaşatılır ve bilginin değişmediği sanılır. Ölümlü varlıklar açısından her şeyin ölümsüzlüğü yakalamaya çalışması önemlidir. Harcanan çaba ve sevgi ölümsüzlüğü yakalamak içindir (206c-208b) (Platon, 2008, s. 50-52). Platon'a göre insan sevgiyi anlamamış olacak ki onu bir Tanrı olarak görmemiştir; eğer sevgiyi anlamış olsalardı, başka tanrılar adına sunaklar, ibadethaneler, ayinler yapmazlardı. Oysaki sevgi bir Tanrı olarak insanı en çok sevendir. Peki sevgiyi anlamayan insan neydi? İnsan üçe ayrılır ilki erkek, ikincisi dişi ve sonuncusu Androgynos yani her ikisini içinde barındıran çeşit idi. Fakat bu son çeşitten kimsenin bahsetmemesi ve ayıp bir çeşit olarak addedilmesi pek doğru değildir. Çünkü erkek güneşten, dişi bu dünyadan, son çeşit ise aydan gelmiştir. Son çeşit hem güneşe hem de bu dünyaya bağlıdır (189d-190c) (Platon, 2008, s. 26-27). Platon, sevginin temel olduğunu belirterek devletinde seven

kişinin davranışlarına bir özgürlük tanımıştır. Bu özgürlüğü baltalayan bazı babalar, çocukları için şunu yapmaktadır: Çocuklarının başına eğitmen koyup sevgi hakkında konuşmalarını engellerler. Aynı davranışı yapan iki kişiden birinin yaptıkları hoş görülmezken seven kişinin yaptıkları sevgi temel olduğu için hoş görülmektedir (183c) (Platon, 2008, s. 19). Düşüncenin ölçülü ve hakiki olması Tanrısal bir unsuru da içinde barındırıyorsa yapılan doğurma çirkin ve kötü olmaz. Bu doğurma erdemli olur ve kendisini geliştirir (209a) (Platon, 2008, s. 53). Sokrates'e göre hakikatin kılınabilmesi güzelin kendisini anlamaya ihtiyaç vardır. Tanrının sevdiği bir insan olabilmek için gerçek erdemi yaratması gerekir. Bu yolla kişi ölümsüzlüğe erişir (212a) (Platon, 2008, s. 56). İnsan hakiki bir erdemi doğurarak Tanrının dostluğunu kazanır ve ölümsüzlüğü yakalar. Akıllı başında olmak ön koşul olup cesaretli, adaletli ve ölçülü olmak gibi erdemler onunla birlikte. Tüm bunlar arınma yoludur (69b-c) (Platon, 2012, s. 77-79). Sokrates'e göre hakkıyla yetişmiş filozof dışarıdan gelen seslere (yani filozofun işe yaramaz biri olarak görülmesi) kulak asmaz. Filozof, Tanrıyı anlamaya çalıştığı için daima iyiye doğru gider. Tanrı'nın vasfında kötülük denilen bir şey olmadığı için kötülük sadece ölümlüler arasındadır. Filozof mümkün olduğu kadar yukarılara kaçmaya çabalar. Sokrates erdemin bilgelik, bilgi ve hakikat olduğunu; bunun tam tersinin budalalık ve cahillik olduğunu söyler (175e-176c) (Platon, 2009, s. 494-495). Öğrenmenin anımsamadan ibaret olduğu belirtilerek anımsadıklarımızın önceki bir zamanda öğrenmemizle mümkün olduğuna yer verilir. Sokrates, kişilere uygun sorular sorulduğunda, cevapları içinde barındıran kişinin soruları doğru bir şekilde cevaplayacağını söyler. Böylelikle anımsama gerçekleşir. Ruhun bedene girmesinden önce, ruhun var olması böyle bir şeyi mümkün kılar. Ona göre; kişiler içlerinde gerçeği bulundurur ve ruhun ölümsüz olduğu sonucu ortaya çıkar. Akıl yoluyla yapılan anımsamada hakikatin bilgisine ancak geometri ve matematiğin bilgisiyle ulaşılacağını ortaya çıkar. Böylelikle anımsanan şeyin önceden öğrenilmiş olması gerekir. Sokrates, anımsamanın zaman ve mekân yüzünden uzak kalmış, unutulmuş şeylerle alakalı olduğunu belirtir (72e-73e) (Platon, 2012, s. 95-97). Değişmez bilgisine düşünmede yapılan akıl yürütme yoluyla ulaşılır (79a) (Platon, 2012, s. 119). Sokrates'e göre iyi ve kötünün bilgisi aynı olup her şeyin nedeni akıldır. Kişiler akıl aracılığıyla düşünerek varlığın sebebini bulur ve asıl hakikate ulaşır (97c) (Platon, 2012, s. 189). Sokrates, hakikat konusunda:

Benim düşündüğüm de böyle bir şeydi; yani nesnelere gözlerimle bakmanın ya da onları duyularımdan biriyle kavramaya çalışmanın, ruhumu bütünüyle körleştireceğinden

korkuyordum. Düşüncelere sığınmak ve varolanlara ilişkin hakikati onlarda aramak gerektiğini düşündüm (99e) (Platon, 2012, s. 195-197) der.

Platon'un diyalektik yöntemiyle, duyulara başvurulmadan sadece akıl kullanılarak iyunin özüne varılabileceğine vurgu yapar. Örneğin; görme gücümüzün yaptığı şey, ilkin canlı olana sonra yıldızlara en sonundaysa güneşe yönelmektedir. Platon'un mağara insanı, ilkin gölgelere sonra kuklalara en sonundaysa ışığa dönüyordu. Bu bilim, matematik, insanı en üst seviyeye götürür. Her şeyin özünü anlamayı diyalektik yöntemiyle deneyen başka bir bilim yoktur. Bilim varlığın bir kısmını yakalamaya çalışırken sanatta böyle bir amaç yoktur. Fakat diyalektik yöntemi varsayımlardan uzaklaşarak iyunin kendisine varmayı hedefler. İnsan iyiyi diğerlerinden ayıramazsa ve düşüncesini aydınlatamazsa iyunin özüne ulaşamaz. İyunin özüne ulaşamayan kişi bir uyuklamanın içindedir. Platon'un "dialektika yürüyüşü" iyunin kendisidir ve bilimlerle uğraşan kişi ancak bu yöntemle iyiye varabilir. Platon'a göre diyalektik yöntem, basamaklardan oluşan ve yeri geldiğinde daha ileriye gidebilmek için dinlenmenin gerektiği bir oluşumdur. Bu oluşumda sanat gibi zevkler üzerinde durmak yerine varlığın ne olduğunu anlamaya çalışmak, hakikate ulaşmak için geometri ve matematik aracılığıyla aramaya girişilir. Fakat varlığı ve hakikati anlamak her zaman eksik kalacaktır. Diyalektik metodu ilkenin kendisine yükselmeyi hedefler. Dünyanın kirinden ruhunu kurtarmayı amaçlar, bunu ise bilimler sayesinde yapabilir. (532a-534c) (Platon, 2010, s. 254-256). Platon, matematik ve savaş bilgisini ele aldığı *Devlet*'te herkesin matematik ve geometri bilimlerinin öğrenilmesi gerektiğini vurgular, aynı zamanda bunları bilim olarak görür (522c) (Platon, 2010, s. 241). Platon'a göre bilimin konusu iyunin kendisidir. Doğruluk, yiğitlik, bilgelik ve ölçülü olmak gibi değerler iyiye götürdüğü ölçüde insana yarar sağlar (505a) (Platon, 2010, s. 219). İyi olarak adlandırılan şey sıradan insanlar için zevkte, bilginler içinse düşüncededir. Görünüşün ardına düşen kişiler hakikati veya iyiyi elde etmiş yanılgısına kapılabilirler. Asıl olan iyi karşısında görünüşe değil gerçek olana değer verilmesidir (505b-d) (Platon, 2010, s. 220). Kafanın kötüsü ve iyisi olduğu belirtilerek iyi bir kafanın yönetmesinin iyiliğine vurgu yapılır. İyi kafa iyi bir şekilde yönettiği için bu kişiler iyi bir şekilde yaşar (353e) (Platon, 2010, s. 39). Ayrıca, doğrunun ne olduğu bilinmediği sürece doğruluğun iyilik olup olmadığı sorunu sorgulanır. Doğruluk mutluluk getirirken eğrilik ise mutsuzluk getirir. Doğruluk, iyilik ve mutluluk iç içedir (354a) (Platon, 2010, s. 40). Tanrı iyi olduğundan ondan iyilik gelir ve iyi olan şeylerin sebebidir. Tanrıdan zarar ve kötülük gelmez, mutluluk gelir. Eğer

kötülük varsa Tanrı veya iyilik sorumlu tutulmaz, bunun altında başka sebepler aranmalıdır (379b-c) (Platon, 2010, s. 68).

Platon'da düşünme dört türlü olup ilki kavrayış, ikincisi çıkarış, üçüncüsü inanç ve sonuncusu ise sanıdır. Bir şey ne kadar gerçeğe yakınsa o kadar aydınlık olur, ne kadar gerçekten uzaksa karanlıktır (511e) (Platon, 2010, s. 228-229). Bu bağlamda Platon'a göre insanın iki yanı vardır. Biri akıl diğeri istektir. Kötü bir eğitime maruz kalmayan öfke duygusu ise aklın üçüncü yanına eklenebilir. Akıl ölçülü olduğundan kişiyi koruyan bir yanı vardır. Öfke durumundaysa akıldan yana olunması gereklidir. Bu durum insan için nasıl geçerli ise devlet için de geçerli bir yapıdadır. Devlet yanlış ise insan da yanlıştır. Bu öfke duygusundan sıyrılma ancak müzik ve jimnastikle olur. Müzik ve jimnastik arasında olan kaynaşma sayesinde akıl keskin bir hal kazanır. Güzel sözler ve ölçülü olmak birleşince öfke yatışmaya başlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus yatıştırma etkisi gösteren müzik ve jimnastiğin insan hayatında dallanıp budaklanmamasıdır. Aksi halde bedensel ihtiyaçlar ön plana geçer ve insan hayatı altüst olur. Akıl, insanın bilge olmasına ve onun bedensel hazzardan korunmasına yardım eder ve onu ölçülü olmaya zorlar. Devlet ve insan ölçülü olmak durumundadır (441a-442d) (Platon, 2010, s. 142-144). Ona göre doğruluk kişinin iç uyumunu sağlamaya yöneliktir. Bu yönüyle doğruluk, doğru bir insanda düzeni ve ölçülü olmayı sağlar (443d-e) (Platon, 2010, s. 145).

Bilginin ne olduğuna yönelik sorgulamayla, bilgi ile bilgeliğin aynı olduğu belirtilir (145e) (Platon, 2009, s. 456). "Bilgi nedir?" sorusu sorulduğunda ve bilginin ne olduğuna yönelik açıklamalar yapıldığında bilginin özünün ne olduğu anımsanır. Öz bilinmeden, hakkında konuşulan şey'in ne olduğu anlaşılamaz. Bilginin özünü ne kadar anlarsak o kadar iyidir (147a-c) (Platon, 2009, s. 457). Bilginin özünü belirlemek ve bilgileri tek bir tanımla ifade etmek amaçlanmalıdır (148d) (Platon, 2009, s. 459).

Platon'a göre Sokrates, ruhumuzda balmumundan bir levha bulunduğunu ve bu levhanın kişilere göre farklı özellikte olduğunu belirtir. Burada zihin, balmumu kalıbı işlevini görür. İzler, levhada kaldığı süre boyunca hatırlama ve bilme olur. Bu iz silindiğinde unutma ve bilmeme olur (191c-d) (Platon, 2009, s. 514-515). Sokrates'e göre birisinin hayali hafızada yer edindiğinde duyum almasa da hatırlama gerçekleşir ve zihinde taşınır (192d) (Platon, 2009, s. 516). Örneğin, önceden bir kişinin zihninde iki kişinin algısı olsun. Bu iki kişiyi birbiriyle karıştırıyorsa aynı durum aynada kendi sağını, sol olarak gördüğü gibi olursa bu karıştırmayla yanlış sanı gerçekleşmiştir. Her ikisini tanıma gerçekleşirse ve biri yalnız tanınıp üstelik algılanırsa bu algıya uygun

düşmez. Böylelikle bilgide hata meydana gelir. Düşünen ruhun, hataya düşmesi mümkündür. Eğer bir şeyin algısına ve bilgisine sahip olunmazsa hata yapılması ve/veya şeyin hakkında yanlış fikirlere varılması mümkündür. Doğru sanılar için izlenimler algılarla uyuma durumundadır aksi durumda yanlış sanı ortaya çıkar (193c-194c) (Platon, 2009, s. 517-518). Sokrates'e göre insanın ruhundaki balmumu derin, bol, düz, kusursuz ise, duyguların yardımıyla, ruhun kalbinde uzun bir yaşam alanı bularak normal insanlara göre daha hızlı öğrenir. Böyle insanların zihinleri güzel ve iyidir. Aksi durumda yani balmumu katıysa tam tersi durum gerçekleşir ve böyle insanlar taş gibi katıdır. Balmumu katı olduğu için derinlik, açıklık, netlik söz konusu değildir. Böyle insan yanlış sanılı ve cahildir (194c-196a) (Platon, 2009, s. 518-519). Ona göre insan ruhunda hayali olarak bulunan balmumu gibi çeşitli kuşlar kafesini de varsaymak gerekir. Zihin, kafese benzetilerek bilgilerin burada depolandığı söz konusu edilir. Bu kafesler çocukken boştur. Kafes denilen zihin gücünün toplama (depolama) ve dağıtması mümkündür. Bu durum defalarca tekrarlayabilir ve buradaki bilgilere yer verilebilir. Kafese bilgiyi kapatarak bilgiye sahip çıkanlar onu öğrenir veya bulur. İnsanda bulunan bilgi matematik ve geometri sanatıdır. Bu sanatı bilmek için hakikatin bilgisini anlamak gerekir (197d-198c) (Platon, 2009, s. 522-523). Sokrates'e göre bilgiler birbiriyle karıştırılınca yanlış sanı ortaya çıkar (199c) (Platon, 2009, s. 524). Görünen dünya (sahte) ve kavranan dünya (gerçek) olarak ayrılır. Bir şeyin kopyası ve gerçeği birbirinden ayrıken sanıyla bilgi arasında da bir ayrılık söz konusudur (510a) (Platon, 2010, s. 226). Sokrates'e göre algılarımıza hitap eden şeyleri yani aisthesis'i (bu dünyada olup bitenleri) algılarız. Görme ve işitme duyularıyla her ikisi hakkında olan şeylerin düşünülmesinin mümkün olup olmadığı sorulur. Platon'a göre işitme ve görme duyusuyla bunlara ait olan ortak şeyleri anlamının mümkün olmadığı belirtilir (184e-185b) (Platon, 2009, s. 505). Peki ruh hangi organla algılanabilir? Theaitetos'a göre ruh, tüm her şeyi kendi çabasıyla düşünerek algılar. Sokrates'e göre de ruhun düşünmesinde kendi gücü ile birlikte vücudun yetisi etkilidir. Düşüncelerimiz arasında genel bir yerde bulunan varlık, ruhun kendi başına algıladıklarıdır (185d-186a) (Platon, 2009, s. 506). Duyular yoluyla insan düşünmeyi doğrudan sağlayamaz. Duyular sadece onun ne olduğunu anlamayı sağlar. Çünkü duyular yoluyla edindiklerimiz açık değildir (523b) (Platon, 2010, s. 242). Görme, işitme, koklama gibi duyuların hepsine algı denildiği için duyumla hakikate ulaşılamaz. Böylelikle varlığa da ulaşılması mümkün değildir. Bilgi ve algı ayrı şeylerdir. Bilginin algı değil de doğru sanı olduğuna varılır. Doğru sanının bilgi olması ihtimali bulunur (186d-187a) (Platon,

2009, s. 507-508). Sokrates'e göre hakikati anlamak/bilmek, hakikati kazanmaktır/bilmektir. Bilginin ne olduğu arandığında ve bilgi hakkında ona sorulduğunda, farkın bilgisi ile beraber olan doğru sanıdır cevabı ortaya çıkar. Bu cevap bizi büyük bir yanılgıya götürür. Bilgi; algı, sanı, kanıtlı doğru sanı değildir. Bilgiye gebe olmamız lazımdır. Gebeliğin amacı iyiye ve güzele olmalıdır. Sokrates, ebelik sanatını annesinden ve Tanrı'dan aldığını belirtir (210a-d) (Platon, 2009, s. 538-539).

Sokrates, hakikatin yazıyla değil de doğurtma sanatı yoluyla konuşarak (sözle), kişiye sorulacak olan doğru sorularla ortaya çıkacağından emindir. Ortaya çıkan bu bilgi ya aldatıcı bilgi olacak ya da saf gerçek bilgi olacaktır. Bu yönüyle Sokrates, kendisini ebeler benzettir. Sokrates'e göre ebeler gerçek olanla ve yalan olanın farkına varır. Sokrates, doğurtma sanatını Tanrı'nın izniyle olabileceğini, bu yeteneğin kendisinde ve Tanrı'da olabileceğini söyler. Platon'a göre Sokrates'in doğurtma sanatıyla ruhun ortaya koyduğu şeyin yanıltıcı mı yoksa gerçek bir şey mi olduğu öğrenilmek istenir. Bu sanat kadına değil erkeğe yöneltilmiştir ve erkeğin vücuduna değil ruhuna dairdir. Sokrates, kendisinin bilge olmadığını göstererek muhataplarına sorduğu sorularla doğru şekilde doğum yapmalarını sağlar. Yani bir ebe gibi hareket eder. Bu sanatın hem Tanrı'da hem de Sokrates'te bulunduğunu belirtir (150a-e) (Platon, 2009, s. 461-462).

Hakikat konusunda Platon, Sokrates'ten etkilendiğinden iyi ideasının hayatta doğru eylemlerle yani erdemle ortaya çıkabileceğini belirtir. O, idealar dünyasının bilimsel ve gerçek olduğunu ifade ederek duyusal dünyanın ise kanı olduğu ayrımını yapar. Bu ayrımda duyular dünyası tamamen gerçeklikten kopuk değildir ve idealar dünyasının taklit edilen bir kopyası gibidir. Elde edilecek olan bilgi, bilimsel değildir fakat ihtimal dahilinde akla yatkın, doğru kanı olabilir (Arslan, 2008, s. 345-346). Platon'a göre felsefeyle en iyi şekilde uğraşanlar, hakikate ulaşmak isteyenler ölümden korkmayan akıllı başında olan felsefecilerdir. Ölüm anında olan kişi öfkesini ortaya koyarsa ya hakikati ya da bedeni seven birisi olduğunu gösterir. Hakikati seven değil de bedeni seven kişi, erdemsizliğini görünür hale getirerek maddeye düşkünlüğünü açığa çıkarır (67e-68c) (Platon, 2012, s. 73-75).

Aydınlanmanın akıl dışındaki anlatılara, hakikat anlayışına getirmiş olduğu eleştirel tavır, Platon'un hakikat anlayışının yeniden sorgulanmasına neden olmuştur. Platon, görünen ve kavranan dünyada akla önem vermiş ve akıl yoluyla Tanrı'yı anlamaya çalışmıştır. Onda bilgiye ve hakikate erişmek ön plandadır. Aydınlanma ve

modernizm düşüncesi akıl ile Tanrı yerine doğayı, idea yerine bu dünyayı anlama potansiyelini ortaya çıkarmayı hedefler. Modern insanın Platon'da olduğu gibi hakikatle ve gerçeklikle olan ilişkisi doğrudan değildir. Bu durum, modern insanın hakikatle olan bağının zayıflamasına neden olmuştur. Nietzsche felsefesi ve postmodern felsefe ile Aydınlanmanın değerleri tartışma alanı bulmuştur ve sorgulamaya dayalı olarak hakikatin ne olduğu tartışılmıştır.



II. BÖLÜM

NİETZSCHE ve POSTMODERNİZM

2.1. Modernizm ve Aydınlanma

Postmodern düşünörlere bakıldığında bu düşünörlerin Platon'u yeniden okuyarak tersyüz ettikleri görölr. Platon'un tersyüz edilmesi, onun reddi anlamına gelmez. Postmodern düşünörlere, Platon'un metinlerini irdeleyerek onu anlamlandırma çabası içinde olmuşlardır. Bu düşünörlere, biri olan Lyotard'a göre postmodern modernin bir parçasıdır. Ona göre postmodernizm gelişim halindeki modernizm olup bu sürekli bir durum arz eder (Spencer, 2020, s. 232). Ona göre modernizmin karşı çıkma ve eleştiri yapma gücünü kaybetmesiyle postmodernizm ortaya çıkmıştır. Postmodernizm moderne aittir. Ona göre bir eser ilkin postmodern olduğu takdirde modern olabilir. Bu şekilde anlaşılan postmodernizm sona erme noktasındaki modernizm değil, doğuş halindeki modernizmdir ve bu hal sürekli (Kumar, 1999, s. 136). Lyotard'ın postmoderni modernden ayırmaması dikkat çekicidir. O, postmodernizmin modernizmin gelişmiş bir hali olduğunu öne sürer. Sanıldığı gibi postmodernizm, modernizmden tamamen ayrı ve bağımsız değildir. Postmodern düşünörlere, Platon eleştirisinin anlaşılması için öncelikle Nietzsche'nin modernizme, Aydınlanmaya ve Platon'un hakikat anlayışına dair eleştirilerini incelemeliyiz.

Modern kavramı, kökeni itibarıyla “modo” olan Latince sözcükten türetilmiştir. Sözcük anlamındaki “modo” “tam şimdi” anlamındadır. Modernus kavramı bilgi anlamında otoriteden sıyrılmış en son ve en yeni düşünceler anlamında kullanılan bir sıfattır. Modern kavramının ilk kullanım alanı teolojide ortaya çıkar. Bu

kavram, Hristiyan inancını putperest inançlardan ayırmak için kullanılmıştır. Zamanla modern kavramı Hristiyanlıktan farklı olarak (kendi içinde kutsallık barındırmayanı kötülemek için) anlamlandırılmıştır. Hem pozitif hem de negatif anlama gelen modern kavramı, dönüşümünü Rönesans'la birlikte kazanır. Rönesans, tarih anlayışını sınıflar. Tarihi antik dönem, orta çağ dönemi ve modern dönem olarak ele alır. Yapılan bu sınıflama karanlık dönemin ardından gelen aydınlık, uyanma dönemini temsil eder. Aydınlık ve uyanma dönemi, antik dönem araştırılarak daha iyi bir geleceğe adım atmak amacı taşır. Amaç antik dönemden daha üstün bir dönem arayışıdır. Yeni dönem arayışında bilimde Galileo Galilei, felsefede Rene Descartes'ın öğretisi ön plana çıkar. Bu öğretilerin çıkış noktası Tanrı ve nesne değildir. Özne ön plana çıkarılmıştır. Modern kavramı siyasette Tanrı devletten burjuva devletine, teknolojinin el üstünde tutulmasına, yaşanan deneyimlerin rasyonel şekilde gündelik hayata uygulanışına, Aydınlanma düşüncesinde akıl ve bilimin yöntemlerini ön planda tutmaya ve bu dönüşümün hızlandırılması olarak tarih içinde konumlandırır (Cevizci, 2020, s. 1334-1335).

Modern kavramı, köklü bir değişimden sonrayı belirtir. Modernite ilk önce insandan başlar ve sonrasında insanın dünyasında etkiler bırakır. Modernitenin anlaşılmasında sadece bu devrimlerin değerlendirilmesi yetersiz kalacaktır. Yeni oluşumun analiz edilerek yarattığı değişimlerin incelenmesi önemli bir yer tutar (Jeanniere, 2011, s. 112). “Moderniteye geçişi belirleyen dört devrim: bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir” (Jeanniere, 2011, s. 113) ifadesi modernliğe geçişte birçok alanda yaşanan köklü değişimlerin olduğunu gösterir. Bu değişimler hem toplum hayatında hem de siyasetten felsefeye kadar birçok alanda geniş bir şekilde karşılığını bulmuştur. Sonradan yapılan eleştirilerle modernliğe yönelik ilgide azalma görülmüştür.

Modernlik, din yerine akıllı ve bilimi ön plana alır (Touraine, 1994, s. 24). Modernlik karanlık olarak adlandırıldığı öncesine karşın insanlara aydınlığı vaat ederek etki yaratmıştır. Modernlik, belli bir aşamaya geldiğinde ve kabul gördüğünde modernliğin etkisi azalmaya başlamıştır. Modernliğin eleştirilmesi tamamen modernliğe karşı çıkılması anlamına gelmez. Modernlik eleştirisi onu ve kurumlarını analiz etmek demektir. Modernliğin içinde eleştiri özelliğinin bulunması uç noktalarda yer alan modernliğin eleştirisini de içinde barındırır (Touraine, 1994, s. 109-110). Modernleşme, sanayileşmede görülen sosyoekonomik değişikliklerin, hareketlerin aşamalarına yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Modernizm, sanata ve sanatsal hareketlere

yönelik kültürel ve estetik alanlarında görülen hareketi tanımlayan kavramlardan birisidir. Özellikle estetik bir bilincin oluşması, anlatımın reddi, kesin olmayan konulara yönelik araştırmaların yapılması gibi özellikleri barındıran modernizm bu gibi yönleriyle postmodernizmi andırır. Bu iki kavramın kesin sınırını belirlemek zordur (Sarup, 1997, s. 189-190).

Modernizm, sadece modernlik olarak görülmemelidir. Modernizm, modernliği kendi içinde eleştirerek bir yandan onu kabul ederken öte taraftan reddeder (Kumar, 1999, s. 106). Modernlik ve modernizm kavramları bazen birbirinin yerine kullanılsa da farklı anlamlar taşımaktadır. Modernlik, modern dünyaya ilişkin siyasi, felsefi ve toplumsal alanın hepsinde meydana gelen değişiklikleri belirtmek için kullanılmıştır. Modernizm, modernliğe yönelik geliştirilen eleştiriler sonucunda görülen kültürel bir değişimdir. Modernlik, bundan dolayı, Hristiyan Ortaçağların icadıdır (Kumar, 1999, s. 88). Modernlik fikri, Batı’da on sekizinci yüzyıl civarında ortaya çıkan ve bu âna kadar toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal konulara dayanmış bir kavramdır (Sarup, 1997, s. 188).

Aydınlanma hakkındaki genel bilgilere yer vermeden önce Aydınlanma kavramının anlamındaki zenginlik ve belirsizliğe dikkat çekmek gerekir. Aydınlanmanın ne anlatmak istediğini anlamak ve felsefe ile ilişkisini belirleyebilmek için Aydınlanma kavramının anlamı açığa çıkarılmalıdır (Cevizci, 2017, s. 11-12). Aydınlanma dönemine ait asıl özellik aklın ön plana alınıp bilime yönelim sağlanması olarak görülür. Aydınlanma düşüncesi, 18. yüzyılda Fransa’da ortaya çıkmış ardından İngiltere, Almanya ve tüm dünyaya yayılmıştır. Aydınlanma düşüncesine göre insanın aklını hurafe ve gelenek gibi söylemlerden kurtarıp bağımsız hale getirerek ön plana çıkarmak önemlidir. Aydınlanma düşüncesinde akıl ve bilim ön plana alındığında din sorgulanır. Aydınlanmayı savunan düşünürlere göre; her şey akılla açıklanabilir. Immanuel Kant, Aydınlanmanın ne olduğuna yönelik verdiği cevabında Aydınlanmayı insanlığın ergin olmama durumundan akıl sayesinde kurtulduğu bir süreç olarak tanımlar (Küçükalp, 2003, s. 63). Kant’a göre: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışdır” (Kant, 1984, s. 213). Kant’ın bu ifadesine göre ergin olmama durumundan kurtulmayla geleneksel olandan kopulacaktır. Akla geçişle bir ilerleme dönemi söz konusudur (Küçükalp, 2003, s. 64). Kant’ın Aydınlanmayı bir süreç olarak tanımlaması önemlidir (Cevizci, 2017, s. 13). “İşte tam da bu anlamı ile Aydınlanma

Platon'un mağara metaforuyla dile getirmeye çalıştığı şeyin özünü teşkil eder. Platon'un mağara metaforunun anlattığı şey akıl aracılığıyla aydınlanmadır" (Işık, 2022, s. 87). Kant'a göre aydınlanma, gelişen ve gelişmekte olan bir ilerleme olarak akli aktifleştirmiştir. Bu düşüncede akıl anahtardır. Aydınlanma düşüncesinde metafiziğe karşı eleştiriler olmuş, bununla beraber bilim ön plana çıkmıştır. Bilim sayesinde değişimlerin daha hızlı olması kabul görmüştür. Aydınlanma düşüncesi, entelektüel bir çıkış olup ilerlemeyi hedefler. Kant başta olmak üzere Aydınlanma düşünürleri Aydınlanmayı dine, vahye dayandırmak yerine bireysel, toplumsal ve siyasi hayattaki sorunlara akli uygular (Cevizci, 2017, s. 14). Aydınlanma, eleştiri ve sorgulama yaparak eski düzen'in kendisini yıkma amacındadır. Bu yönüyle Aydınlanma, geçmişten miras olarak kalan kurumları ortadan kaldırması bakımından radikal ve ilerici bir gelişmedir (Cevizci, 2017, s. 27-28). Aydınlanma düşünürleri aklın devre dışı bırakılmasında ve bozulmasında Kilise'yi, dini, bilgisizliği sorumlu görmüştür. Bu sebeple Aydınlanmada aklın rehberliği yerine din veya geleneklerin rehber edinilmesine şiddetle karşı çıkılır. Aydınlanmada akıl ön planda tutulduğu için bilimin önemi de bunun doğal bir sonucu olarak kendisini gösterir. Din ve batıl inanç gibi eski düzen'e dair olan şeyler yıkılarak aklın ışığında bilime önem verilir (Cevizci, 2017, s. 32-33). Aydınlanmada bilime, akla ve bilgiye önem verilmesiyle ilerlemecilik fikri ön plana çıkar.

2.2. Nietzsche ve Postmodernizm

Aydınlanma ve modernleşmede "ilerleme"ye olan inanç sorgulanmaya başlanmıştır. İlerleme fikri beraberinde bir dizi problem doğurmuştur. Bu problemleri ele alması bakımından Nietzsche'yi incelemek bu problemler üzerinde konuya hâkim olmayı mümkün hale getirir. Nietzsche; Platon ve Sokrates'in düşüncesini eleştirerek postmodern düşünürleri etkilemiştir. Nietzsche sadece bununla kalmayıp gerçeklik, Hristiyanlık, modernizm ve Aydınlanma fikirlerini de eleştirmiştir. Bu nedenle Nietzsche'nin postmodernizm düşüncesini müjdelediğini söylememiz mümkündür.

Nietzsche'de önemli bir yer tutan gerçeklik eleştirisi, modernizme yapılan eleştirilerle uyum içindedir. İlk Nietzsche'de gerçeklik eleştirisine yer verilerek devamında onun Hristiyanlığa yönelik eleştirisi açıklanacaktır. Ona göre kesin ve evrensel bir gerçeklik yoktur. Kesin bir gerçekliğin kabulüyle o şeyi sorgulamamız

mümkün değildir. Hayatta bir değişim olduğu için kesin bir gerçekliğe ulaşamayacaktır. Nietzsche, modern bilimin insanın kendisini gerçekleştirmesine yönelik olan güçten yoksun olduğunu belirtir. O, modern bilimin gerçekliğin kesin ve sorgulanamaz olduğu anlayışında olduğu için bilime karşı bir duruş sergiler (Küçükalp, 2003, s. 84-85). Ona göre modern insanlar olarak bizler çok geçmişten gelen bir mirasın vicdan azabını çekmekteyiz ve bu alana yoğunlaşan çalışmalarımız buradan doğmaktadır (Nietzsche, 2011, s. 94). Modern insan mutluluğu keşfetmenin çıkış yolunu bulmamış olup modern düşüncenin tüm kabullerini sorgulamadan kabul eder (Nietzsche, 1986, s. 11). Genel ve kabul görmüş gerçekliğin olmadığını belirtir (Copleston, 1998, s. 168). Ona göre hakikat, metafizik hakikat ve bilimsel hakikat olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikat görecelidir, bilim hayatın tümüne yayılım gösteren değerler oluşturamaz (Küçükalp, 2003, s. 86). Modernlik, uzun bir süreye kadar etkili bir yerde durmuşsa da Nietzsche'nin eleştirileriyle modernliğe ait fikirler eski etkinliğini kaybetmeye başlamıştır (Touraine, 1994, s. 55). Bilgilerimiz rölatif olduğu için tek ve kesin gerçeklik olmayıp birçok gerçeklik vardır. Hakikat ve evrensellik insanın kendisini anlamasına ve sorgulama yapmasına engel olur. Nietzsche, moderniteyi ve kurumlarını eleştirerek postmodern düşünürlerinin etkilendiği önemli bir filozof olmuştur (Özlem, 2002, s. 122-123). Bu bağlamda Nietzsche'nin yaptığı eleştirilerle postmodernizm fikrinin müjdelendiğini görürüz. Postmodern düşünürler göz önünde bulundurulduğunda tek ve evrensel bir gerçekliği kabul etmemeleri bakımından Nietzsche'nin fikirlerinden etkilenmişlerdir. Moderne ait olan bilgi ve gerçeklik kavramını eleştirirken bu eleştirileri, Batının oluşturmuş olduğu metafizik düşüncenin gelişimine yönelik eleştirileriyle uyumludur. Ona göre batılı insan Sokrates'in akılcılığından kurtulamamıştır (Küçükalp, 2003, s. 82). O, Platon ve felsefesini eleştirerek Sokrates'i ucube olarak görür (Nietzsche, 2018, s. 104). Ona göre Yunan felsefesi Sokrates'ten sonra eskisi kadar etkili değildir (Cornford, 2021, s. 73). Nietzsche, sanatı ve sanatın doğuşunu eski Yunanlılarda Apollon'un yanında yer alan şarap tanrısı Dionysos ile betimler. Platon, sanata ve sanatçılara karşı eleştiride bulunur. Onun yapmış olduğu Dionysos betimlemesi sadece sanat anlayışını ortaya koymaz. Bu betimleme etik, ontoloji ve epistemolojiye yönelik düşüncelerinde etkili olmuştur. Bu eleştiri yapan Platon'u sanat düşmanı olarak görür (Nietzsche, 2011, s. 162).

Nietzsche, Sokrates ve Platon'un tecrübeyle edinilen bilgilerin birbirini takip ettiğine inanarak hataya düşüklerine değinir. Tecrübeyle öğrenilen bilgiler, kişinin

kendisini gerçekleştirme gücünden yoksundur. Hristiyanlığı eleştirerek Hristiyan ahlakının decadence (bozulma, dejenere olma) olduğunu belirtmiştir (Küçükalp, 2003, s. 73-74). Bu bozulma olarak gördüğü şeyi sadece Sokrates, Platon felsefesi ve Hristiyanlık ile sınırlamaz. Ona göre dejenere olan, bozulan şeylerin bu durumunun aynı zamanda modern felsefe için de geçerli olduğu söz konusudur (Küçükalp, 2003, s. 76). O, Platon'un hakikat eleştirisini yaparak hakikati yalanla eş değer kılmıştır (Nietzsche, 1986, s. 86). Nietzsche, Hristiyanlığın hakikati bir yalan haline getirdiğine değinerek ruhların Tanrı önünde eşitliğinin Hristiyanlığın sonunu getirdiğini açıklar. Bu kavram modern düşüncenin ve toplumun çöküşünü getirmiştir (Nietzsche, 1986, s. 100-101). Nietzsche'de Hristiyanlık eleştirisi söz konusu olduğu gibi bir metafizik eleştirisi ve metafiziğe karşı çıkış da görülür (Copleston, 1998, s. 152). Modern bilgi ve değişmez olarak görülen gerçeklik anlayışını eleştirirken bu görüşleri Batı düşüncesindeki metafizik anlayışına yöneltmiş olduğu eleştirilerle bir uyum içindedir. Batı düşüncesine göre, gerçeklik akıl yoluyla veya duyular aracılığıyla kavranabilirken Nietzsche'de dünya, oluşumundan itibaren insan tarafından bilinemez bir yapıdadır. Ona göre insanın kavradığı şey varlığın kopyasından öteye geçmez (Küçükalp, 2003, s. 82-83). Nietzsche'de insan Tanrı'nın yerini almıştır ve Hristiyanlığa dair görüşlerinde bir reddiye görülür. Ona göre Hristiyanlık, insanın karşı çıkmadan teslim olmasını gerektirir ve insanın gelişimini engeller (Copleston, 1998, s. 164). Nietzsche'de Hristiyanlığa ve genel kabul fikirlere karşı koşulsuz bir şekilde inanmaya sert bir şekilde eleştiri yapılır. Nietzsche, yaptığı eleştirilerle sorgulamanın önemli olduğunu göstererek fikir dünyasına ayrı bir bakış açısı kazandırmıştır. Modern insan kendisini Hristiyan olarak gördüğü için onlar sahte ve utanmazdır. Kişinin kendisini Hristiyan sanması duygusal ve davranışsal olup gerçekliği yansıtmaz (Nietzsche, 1986, s. 56). Modern bilim ve insana yönelik yapmış olduğu bu eleştiriler sayesinde kabul edilen gerçekliğe yönelik sorgulanamama durumu artık ortadan kalkmıştır. Her şeyin sorgulanabileceğini belirterek değişmez, genel kabul düşüncelere ve inançlara tamamen karşı çıkar. Nietzsche, "Tanrı öldü" diyerek insanların tanrılardan koptuğunu ve bu kopmayla birlikte insanın hayatında yeniliğin ve özgürlüğün kapılarının açıldığını belirtir (Touraine, 1994, s. 126). Burada onun modernizm düşüncesini eleştirdiğini görmemiz mümkündür. Modernizmin getirmiş olduğu evrensel kabullere ve akla kuşkuyla yaklaşarak modernizm eleştirisi yapar. Nietzsche'nin eleştirdiği bu husus ondan sonra felsefede ele alınıp incelemeye konu olmuştur.

Nietzsche'nin eleştirileri kapsamlı bir şekilde ele alındığında bu eleştirilerin dejenere olan modern kurumların, toplumsala konu olan öğretilerin analizinde esas nokta oluşturduğu görülür (Küçükalp, 2003, s. 96). Modern eserleri ve kurumları eleştirip bunların saf bir görünüme bürünerek ahlaki erdem olarak gösteren yalancılar olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2011, s. 144). Postmodern düşünürlerde olduğu gibi sadece modernizm eleştirisi yapmakla kalmayıp ideoloji fikrine ve Aydınlanmaya da karşı çıkar. Jürgen Habermas'a göre akıl, dinin eşit bir biçimi olarak moderniteye üstün bir hale getirilebilirdi. Nietzsche'nin girişimleri sonuçsuz kalınca daha farklı bir seçeneği uygulamak durumunda kalır. Nietzsche, farklı bir seçeneğe yönelir ve Habermas'a göre Nietzsche akıl kavramını yeniden gözden geçirmeyi kabul etmeyerek Aydınlanmanın yeniden incelenmesini istemez. Ona göre modern bilinç her anlamıyla saldırıya uğramış olup özsel olandan uzaklaşmıştır. Nietzsche, Aydınlanmada akıllı devre dışı bırakır. O; tarihi akıllı, devre dışı bıraktığı mitte yer edinmek için kullanır (Habermas, 2011, s. 266). Her izm'in yaşam karşısında cansız ve yetersiz kaldığını belirterek izm'lere de karşı çıkar; ideolojilere, dine karşı kuşkucudur (Özlem, 2002, s. 121). Nietzsche, modern insanın sürü insanı olduğunu belirterek eleştiriler getirir. Ona göre insanlar arasında eşitlik olduğunda fikirlerinde de bir aynılık söz konusu olacağından insanlar arasında da farklılıklar görülemez (Nietzsche, 2018, s. 114-115). Aydınlanma sanıldığı gibi insanları ileri aşamaya getirmemiştir (Nietzsche, 1986, s. 13). Aydınlanma fikrine karşı çıkarak Aydınlanmanın bir ilerleme değil bir gerileme olduğu fikrindedir (Işık, 2022, s. 329). İdeolojiler konusunda da eleştiriler yaptığı görülür. Nietzsche ayrıca nihilizmin gelişine engel olunamayacağını belirtir. Ona göre Avrupalı insan Hristiyan inancıyla yetişmiş olup bu ahlaki değerleri benimsemiştir. Nihilizm ile birlikte Hristiyanlığa yönelik değerlerin yıkılışı yeni bir insanın oluşumunu sağlar (Copleston, 1998, s. 165). Siyaset felsefesinde de bu eleştirilerin görülmesi mümkündür. Birçok postmodern düşünür, modernliğe ait olan temsil konusuna da karşı çıkmıştır. Postmodern düşünürlerin temsile yönelik görüşlerinde de Nietzsche'den etkilenme söz konudur. O, toplumda zayıf unsurların, sadece sayısal üstünlüğe sahip olanların, bir çoğunluk olarak demokratik temsil yoluyla güçlü ve sıra dışı insanlar hakkında belirleyici olması bakımından karar alabilmesine karşı çıkar. Bu yönden temsile olan bakışı iyimser bir anlamda asla olamazdı (Rosenau, 2004, s. 140). Postmodern düşünürlerin temsil, demokrasi gibi konulardaki fikirlerine etki ettiği için Nietzsche'nin temsil konusundaki görüşlerine yer verilmiştir.

Nietzsche'ye göre, Sokrates'le birlikte felsefe; teoloji, metafizik ve etik bolluğuna gömülmüştür. O, felsefede Sokrates'ten itibaren aklın ön plana çıkmasını eleştirir. Genel kabul gören varlık, hakikat ve töz gibi kavramları birer uydurma olarak görür. Ona göre esas ve biricik olan oluştur. Oluş, kişinin kendisi ve onun kendisini gerçekleştirme süreciyle ilgilidir. Oluş kavramını yaşama kavramıyla iç içe geçecek bir şekilde kullanmıştır. Oluş felsefesi yani yaşama felsefesi olarak görülebilir (Özlem, 2002, s. 117). Nietzsche'ye göre dünya bir oluş sürecinde olup onda "güç istenci" kavramı önemli bir yer tutar. Bilgiye yer verildiğinde onu bir güç aracı olarak belirterek "güç istenci" ve bilginin birbiriyle ilintili olduğuna değinir (Copleston, 1998, s. 166-167). Nietzsche, tüm geleneksel değerleri eleştirerek ve onları içi boş görerek insanın kendisini gerçekleştirme süreciyle ilgilenmiştir. Onda, insanın kendisini özerk bir hale getirerek oluşum sürecine girmesi önemlidir. İnsanın kendisini oluşturmasıyla "sürü insan" olmaktan ayrılış başlar.

Nietzsche'nin modernizm eleştirisinde, tekniğin ve araçsal akılcılığın egemenliğinin yıkılışına vurgu yapmasıyla postmodernizmi müjdelediğini görürüz. Postmodernizm kendi içinde deneyim kazandığında tarihi yıkıma uğratar. Postmodern düşünce, kültür ve tekniğin çözülmesini toplumda gösterir. Nietzsche, modernliğin getirmiş olduğu ahlak buyruklarını reddeder ve modernizmin yıkımını hazırlar (Touraine, 1994, s. 214-215). Birçok postmodern filozof Nietzsche'den etkilenmiştir. Bu konuda en önemli isimler Lyotard, Derrida, Deleuze ve Foucault'dur. Nietzsche özellikle devlete, inanca ve siyasi alana karşıdır ve genel geçer ilkeleri doğrudan kabul etmez. O, otorite kurumlarını sorgular ve bu konuda ağır eleştiriler yapar (Sarup, 1997, s. 137). Nietzsche, modernlik fikrini kabul etmemekle beraber bu durum Foucault'ya kadar etkisini sürdürür. Modernliğe duyulan güven yerini güvensizliğe bırakmıştır. Geçmişle kurulan bağın eleştirisi yapılarak modernlik kavramı tekrardan sorgulanmıştır (Touraine, 1994, s. 199). Postmodern yorum anlayışı, modern toplumdaki yorum anlayışından farklı olarak gizli olan şeyleri bulup bunları ortaya çıkarmayı amaç edinen bir yapıdadır. Postmodern düşünörlere göre, bir metin hakkında istenilen sayıda yorum yapmak mümkündür. Burada hiçbir zaman metin üzerinde kesin bir anlam çıkarımı söz konusu olamaz. Postmodern düşünörlere, postmodern yorum anlayışında da Nietzsche'den etkilenmiştir. Örneğin, Foucault'ya göre tüm yorumlar keyfidir ve kesin bir yorum yapılamaz (Rosenau, 2004, s. 175). Nietzsche'den itibaren birey farklı bir anlama bürünür. "Tanrı'nın ölümü"yle öznenin yeniden tanımlanması gerekir. Bu yönleriyle Nietzsche'yi postmodernizmin kurucusu

olarak değerdendirebiliriz (Touraine, 1994, s. 150-151). Nietzsche'nin Platon ve Sokrates düşüncesine yapmış olduğu eleştiri ve sorgulamalar postmodern düşünürler tarafından da dikkate alınmıştır. Postmodern düşünürler Nietzsche'nin izinden giderek Platon'u en ince ayrıntısına kadar incelemiştir. Bu inceleme ile birlikte postmodern düşünürlerin Platon felsefesine karşı gelmediğı, felsefe dünyasına yeni bir bakış açısı kazandırdığı görülür.

2.3. Postmodernizme Genel Bir Bakış

Postmodernizmin ortaya çıkışı nasıl gerçekleşti? Postmodernizm, tepki ürünü olarak görülebilir mi? Bu gibi soruları çoğaltmak mümkündür. Konunun anlaşılır bir şekilde kavuşması için postmodernizmin hangi koşullarda ortaya çıktığına değinilmelidir. İlk postmodernizmin tarihsel gelişimi, modernlik ve modernizm gibi konulardan bahsedilmiş olup postmodernizmin temel özelliklerine yer verilecektir.

Post kelimesi Latince kökenli olup, bir ön ektir. Post kelimesi -den sonra anlamına gelir. Bir oluşumu, yapıyı veya bir akımı tanımlayan sözcüğün önüne getirilir ve yeni oluşan kelime önceki oluşuma göre çok büyük bir oluşumu tanımlar (Cevizci, 2020, s. 1533). Postfelsefe tanımıyla felsefenin Sokrates'ten itibaren geleceğı hakkında söylemlerde bulunulmuştur. Felsefenin sonuna dair görüş geliştiren Nietzsche, Martin Heidegger ve Lyotard bu sorunu ele almıştır. Postfelsefe, Aydınlanmanın ideallerini ve umut ettiğı tarihsel ilerlemeyi eleştirir. Postfelsefe, "büyük hakikatin yerine hakikatin 'yerel' karakterinin bilgece geçtiğini kabul eder" (Sim, 2020, s. 403-404). Postmodernite, modernitenin çöküşüyle birlikte içinde bulunan durumu ifade eder. Modernitenin sanıldığı gibi önceki kuşakların bilgi ve tecrübeleriyle hayatın tüm alanlarında (ekonomi, teknoloji, politika, etik vb.) daha da ileriye gidileceğı fikri çöküşe uğramıştır. Postmodern düşünürlere göre modernitenin ilerleme fikriyle kabul ettiğı ideolojiler yani büyük anlatılar insanı felakete götürdüğünden büyük anlatılara, otoriteye şüpheli tutum sergilenmelidir. Postmodernizm, şüpheli tutumuyla kültürel bir hareket olmuştur. Modernizm; ilerlemeye, akla, iktidara ve otoriteye duyulan inancı kendi içinde barındırır. Postmodernizm, modernizmin üzerine kurulduğu ilerleme fikrini tersine çevirerek reddiyesini vermiştir. Postmodernizm; sanatta, edebiyatta, felsefede eskiyi ve yeni olanı yeni üslupla karıştırarak döngü içine alır (Sim, 2020, s. 407-408).

Postmodernizm denilince sanatta Rauschenberg, Baselitz, Schnabel, Kiefer, Warhol; mimaride Jencks ve Venturi; yazında Barth; sinemada Lynch; felsefede Derrida, Lyotard, Baudrillard akla gelir. Listeyi uzatmak pekâlâ mümkün olup günümüzü de içine aldığından konu güncelliğini korumaktadır (Sarup, 1997, s. 187).

Postmodernizm, modernitenin olumsuz etkisinden kendisini kurtarma çabasıdır. Modernite, dünya çapında görülen gelişimle uzun bir tarihsel değişim dönemine karşılık gelir. Modernite sona ulaşmadı ve değişen faktörlerin etkisiyle gelenekle kurduğumuz ilişki tarzı değişti. Postmodernizm değişen koşulları anlayıp eleştirmek için eleştirel araçları kullanır (Spencer, 2020, s. 227-228).

Modernlik ileri görüş ve vaatlerle tarihe girmiş olsa da yaşanan olaylar (örneğin dünya savaşları, ekonomik krizler vb.) bu fikirlerin yeniden tartışılmasına ve sorgulanmasına neden olmuştur (Rosenau, 2004, s. 22). Postmodernizmin modernizmin başarısızlığından doğmuş olduğu ileri sürülebilir. Dünya savaşları, ekonomik ve çevresel sorunlar, totaliter rejimler gibi tüm insanlığı etkileyen sorunlar moderniteye şüpheyile yaklaşılmasına neden olmuştur (Küçükalp, 2003, s. 100). Postmodernizm, bunların sebep olduğu şüpheyile moderne ait olan tüm değerlere ve ideolojilere karşı çıkmış ve büyük anlatıların imkansızlığını ifade etmiştir (Işık, 2022, s. 376). Böylelikle postmodernizm, modernizmin önemini ve güvenilirliğini kaybetmesiyle oluşan bir tepkinin ürünüdür. Postmodernizm evrensel ve hakikat olarak kabul görülen şeylerin tamamına tepki gösterip onların sorgulanmasına dayanır. Toplumsal, siyasal, sanatsal, kültürel tüm alanlarda keskin sınırların olamayacağını öne sürer (Rosenau, 2004, s. 23-24). Geleneksel anlatımları, kesin söylemleri reddedip edebi bir anlatım biçimini kullanmışlardır. Bu durum, içeriğin göz ardı edilmesine neden olmamıştır. Üzerinde konuşulmamış kavram ve konuları, önemsiz görülen şeyleri ve evrensel kabulleri yeniden incelemeyi ve sorgulamayı esas alırlar (Rosenau, 2004, s. 25-26). Postmodernizm, Aydınlanma düşüncesinden tamamen bir ayrılmayı simgeler. Postmodern düşünürler için üst-anlatılar, evrensel kabuller önemini kaybetmiştir. Postmodernizm, bir yandan Batı'nın olaylı tarihine bir tepki gösterirken diğer taraftan Aydınlanmanın değerleri karşısında şüpheli bir tutum sergiler (West, 1998, s. 259-260). Postmodern düşünürler, modernizmin hakikat anlayışını şüpheyile ele alır. Hakikat, Aydınlanmaya ait bir değer olup kuralları ve değerleri önemseyi için postmodern düşünürler bunları önemsiz görüp bunlara sorgulayıcı bir şekilde yaklaşır (Rosenau, 2004, s. 119-120). Postmodern düşünürler, hakikate şüphe ile yaklaşarak mutlak olan yerine izafiliği, evrensel olan yerine yerelliği ve bütün olan

yerine parçalı olanı yerleştirir. Postmodernizmin ortaya çıkışıyla Aydınlanma ile aklın esas noktaya yerleştirilmesi ortadan kaldırılmıştır (Işık, 2022, s. 372). Postmodernizmin en önemli özelliklerinden birisi de metafiziğin sorgulanıp buna karşı gelinmesidir (Işık, 2022, s. 381).

Postmodernizmin belli başlı özellikleri verildikten sonra postmodernizm konusunun incelenmesindeki zorluğa değinmek gerekmiştir. Postmodernite: kültürel, düşünsel tartışma alanında önemli bir yer edinmiş olsa da postmodernitenin ve postmodernizmin kesin bir tanımı yapılamamıştır (Spencer, 2020, s. 229). Bu nedenle postmodernizm ve postmodernizmle ilgili kavramları incelemek ve tanımlamak zordur. Postmoderniteye karşı çıkmak gittikçe zorlaşmıştır. Postmodernite şimdiye kadar tam olarak belli bir şekil almamıştır, eksik tanımlı kalmıştır. İkinci olarak postmodernlik üzerine yapılan tanımlar ve bununla ilgili kavramlar bu alanla ilgilenen kişiler tarafından kasıtlı olarak şahsi bakış açılarıyla oluşturulmuştur. İlgili kavramlar üzerinde bir uzlaşma söz konusu değildir. Üçüncü olarak en önemli etken postmodernizmin kendisinden kaynaklanır. Postmodernizm yapısı tamamen muhalefet özelliği ile ön plana çıkmıştır. Postmodernizm, muhalefet etme gücü sayesinde modernizmden ve modernizm geleneğinden farklı olduğunu belli eder (Spencer, 2020, s. 229). Postmodernlik kavramı, otoriter bir siyaset yerine demokrasinin ve çoğulcu katılımın olduğu bir düzen üzerinde durur. Bazı düşünürler tarafından postmodernliğin modernin bir parçası veya sanayi sonrası bir hareket olduğuna yönelik fikirler öne sürülmüş olsa da bu konular kesinliğe kavuşmamıştır (Sarup, 1997, s. 188-189). Postmodernizm, belirsiz bir ruh durumunu ifade eder. Postmodernizm, bir muhalefet olup moderniteye şüpheli ve muhalif bir yaklaşım biçimidir (Spencer, 2020, s. 230).

Postmodern düşünürleri iki şekilde ele almak mümkündür: şüpheli postmodernler ve olumlayıcı postmodernler. Şüpheli postmodernler, olumsuz bir bakış açısıyla hareket edip, postmodern çağın karanlık ve sorunlarla dolu olduğunu öne sürer. Postmodernizmin, Kıta Avrupası felsefelerinden, özellikle Nietzsche ve Heidegger'den esinlenen şüpheli yüzüdür. Bu fikri savunan postmodernler, dünyadan sıkılmış kişilerdir ve yeni şeylerin çıkacağına yönelik umutsuzluğa kapılmışlardır. Onlara göre, dünya felaketler ve sorunlarla dolu olduğundan geçici bir oyun alanından ibarettir. Olumlayıcı postmodernler, şüpheli postmodernlerin modernizme yönelik fikirlerine katılmakla birlikte onlara göre daha iyimser ve pozitif bir şekilde postmodern çağı inceler. Olumlayıcı postmodern düşünürler, bazı değerlere daha fazla önem vermeleri bakımından şüpheli postmodernlerden ayrılır. Bu düşünürler İngiliz

Amerikan kültüründe görülür (Rosenau, 2004, s. 35-36). Her ne kadar bunlar hakkında ikili bir ayırım yapılmış olsa da postmodern düşünürleri, şüpheci ve olumlayıcı postmodern düşünürler olarak kesin bir şekilde ayırmak mümkün değildir. Postmodernizm sürekli olarak değişime uğrar ve sabit bir şekilde kalmaz (Rosenau, 2004, s. 38). Olumlu postmodernler, evrensel gerçekliğin olmadığını kabul ederek hakikatin ve genel geçer kabullerin dikkate alınması fikrini reddeder. Olumlayıcı postmodernler, evrensel olmayıp yerel bazı hakikatlerin kabul edilebileceğini söylemeleri konusunda şüpheci postmodernlerden ayrılır (Rosenau, 2004, s. 123). Şüpheci postmodernler, modern teoriyi reddederek hiçbir teorinin diğerinden üstün olamayacağını belirtir. Modernizmde bütünleştirme, üst-anlatılar ve toplumsal birlik önemsenir. Postmodernizmde birleştirme, bütünleştirmeye karşı çıkılarak parçalara değer verilir (Rosenau, 2004, s. 124). Nietzsche, şüpheci postmodernler üzerinde hakikat anlayışı bakımından önemli bir etkiye sahiptir. Nietzsche bilgiye olan sevgiyle ve hakikatle dalga geçmiş ve hakikatten daha fazla mitsel olanı öne çıkarmıştır. Ona göre hakikatin yalan ile eşdeğer olacak bir şekilde uydurulması söz konusudur. O, hakikati söylediğini iddia eden kimselerin bu sözlerinden şüphe edilmesi gerektiğini belirtir (Rosenau, 2004, s. 121). Olumlayıcı postmodernlerden farklı olarak şüpheci postmodernlerin görüşleri genel hatlarıyla postmodernizmi açıklar. Şüpheci postmodernlerin şüphe temelinde yaklaşım sunmaları önemlidir. Postmodern felsefede şüphecilik önemli bir yer tutar. Anti-temelciler de olumsuz bir felsefe biçimi olup, nihai hakikatlere şüpheyle yaklaşp bunları yıkmaya çalışır. Postmodern düşünürlerin, postmodernizmle tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi yoluyla aslında Nietzsche'nin anti-temelcilerin yukarıdaki belirtilen fikrinden esinlenmiş olduğunu gösterir (Sim, 2020, s. 3).

Nietzsche'nin postmodern düşünürleri hangi açıdan etkilediği konusuna giriş yapmadan önce özne, birey ve yazar konusundan bahsetmek gerekir. Postmodernizm özne konusuna farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Özneye yönelik şüpheci postmodern tepkide yeni bir söylem getirmek yerine özellikle Sigmund Freud ve Nietzsche'den etkilenme söz konusudur. Örneğin; Foucault ve Derrida'nın özneye yönelik reddinde Nietzsche'den etkilenme görülür. Nietzsche, öznenin varlığını sorgulayarak öznenin bilincinin olmadığını ve gerçekmiş gibi durduğunu ama gerçekten uzak bir yapıda olduğunu belirtir. Freud, özneyi sorgulayarak postmodern düşünürlere ilham olmuştur. Postmodernler, Nietzsche'ci görüşlerden etkilenmiş olup daha da ileriye gitmiştir (Rosenau, 2004, s. 76). Yapısalcılıkta önce yazarın ölümü

sonra da öznenin ölümü söz konusu olmuştur. Postmodernler, yapısalcılıkta öznenin etkisini yitirmiş bir fail olduğunu belirterek öznenin rolünü sorgulamıştır (Rosenau, 2004, s. 77-78). Postmodern düşünürlerde hem yazar göz ardı edilmiş hem de öznenin vazgeçilmiştir. Postmodernizmin anlaşılmasında postmodern düşünürlerin yazar ve özne hakkındaki görüşleri ayrı bir öneme sahiptir. Postmodern düşünürler özellikle de şüpheciler postmodernler özneyi sorgulayarak ona karşı çıkar. Batı felsefesi geleneğinde özneye önem verilmesi şüphecilerin özneye kuşkuyla yaklaşmasına neden olmuştur. Şüpheciler postmodernler, özneyi modernliğe ait bir kavram olarak gördüklerinden, bunlarda özne konusunda genel bir karşı çıkma tavrıyla karşılaşılır.

Derrida'ya göre "metin-dışı [içerik] yoktur" (Derrida, 2017, s. 252). Derrida'da metnin ön plana çıkarılması postmodern düşünürlerin görüşlerini açıklamak konusunda belirleyicidir. Yazar da eskisi kadar aktif değildir. Yazarın postmodern düşünürlerde ikinci bir plana atılması özne görüşüyle uyum içindedir. Yukarıda özne bahsinde değinildiği için burada postmodern düşünürlerin yazar hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Postmodernler, yazarı saf dışı bırakıp asıl önemi okur ve metne verir. Okur, aktif bir rolde olup istediği şekilde eseri okuyabilir ve okurda hakikate ulaşma gibi bir amaç yoktur (Rosenau, 2004, s. 49-50). Modern yazar, okuru aydınlatmak ve eğitmek için çabalar. Modern yazara verilen rol geniştir. Modern yazarlar neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda belirleyicidir. Postmodernizmde yazara ilişkin bir umutsuzluk ve hayal kırıklığı söz konusudur. Postmodernizmde yazarın ölümü etkili olup modern yazara bu kadar yetkinin verilmesi hatalı olarak görülür (Rosenau, 2004, s. 51-52). Postmodernizm, modern yazar anlayışına yazarın ölümü adını verdikleri bir tarzda karşı çıkar. Şüpheciler postmodernler, yazarın metninin anlaşılmasında bir etkisinin olmadığını ve metnin kendisinin yazardan daha üstün olduğunu savunur. Şüpheciler postmodernlere göre yazarın eseri yazdığı andaki niyeti, yazarın geçmişi vb. şeyler metnin anlaşılmasında önemli değildir. Yazarın yazdığı şey anlatmak istediği şey değildir (Rosenau, 2004, s. 55). Olumsuzlayıcı postmodern düşünürler diğer konularda olduğu gibi yazar hakkında da şüpheciler postmodern düşünürler gibi keskin bir ayırım yapmaz. Onlar burada yazarın görüşüne de önem vererek bu konuda şüpheciler postmodern düşünürlerden ayrılır.

Kıta Avrupası felsefesi, modern Batı ve Aydınlanma felsefesinin genel kabul ve görüşlerine yönelik bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kıta Avrupası felsefesinin içinde özellikle Nietzsche, Lyotard, Derrida, Foucault ve Deleuze gibi filozoflar yer alır. Kıta Avrupası felsefesi hermenötik, yapısalcılık, postyapısalcılık ve

postmodernizm gibi düşünce akımlarını içinde barındırır (West, 1998, s. 9-11). Postmodern felsefenin en önemli ismi Lyotard'dır. Onun büyük anlatı ve küçük anlatı kavramları önemlidir. O, büyük anlatıların her şeyi açıklayabileceklerini ve zamanla değişmeyeceklerini iddia eden teorileri eleştirir. O, büyük anlatı yerine küçük anlatıya değer verir. Küçük anlatılar, büyük anlatıların verdiği kesinliği ve şüphesizliği yıkmaya çalışarak sadece küçük birey grupları tarafından kurulur ve tüm sorunları çözme girişiminde bulunmaz. Lyotard, büyük anlatıların bireyselliğe zarar verdiğini ifade eder (Sim, 2020, s. 8). Çağdaş toplumda büyük anlatıların önemini yitirdiklerini ve bunlara başvurulamayacağını belirtir (Sarup, 1997, s. 198). Postmodernler, büyük anlatılara karşı çıkıp evrensel otorite ve kabullere kuşkuyla yaklaşır. Lyotard daha ileriye giderek büyük anlatıların varlığından dahi şüphe eder (Sarup, 1997, s. 209-210). Hakikatin sorgulanmadan kabul edildiğini belirtse de hakikat diye öne sürülen iddiaları önemsemediğini belirtir (Rosenau, 2004, s. 121). Onun sorgulanamaz olan hakikatleri sorgulayıp eleştirmesiyle küçük anlatıya önem vermesi uyum içindedir. Bu açıdan postmodern düşünürlerde bütünlüklü olan yerine parçalı ve kısmi olan şeylere yer verildiği söylenebilir. Postmodern düşünürlerin yerel ve azınlıkta olan şeylere önem vermesi onların görüşlerini anlamamızı sağlar. Ona göre postmodern modernin bir parçasıdır. Bu nedenle ona göre postmodernizm gelişim halindeki modernizm olup bu sürekli bir durum arz eder (Spencer, 2020, s. 232). Lyotard'a göre modernizmin karşı çıkma ve eleştiri yapma gücünü kaybetmesiyle postmodernizm ortaya çıkmıştır. Ona göre: bir eser ilkin postmodern olduğu takdirde modern olabilir. Bu şekilde anlaşılan postmodernizm sona erme noktasındaki modernizm değil, doğuş halindeki modernizmdir ve bu hal süreklidir (Kumar, 1999, s. 136).

Derrida'nın yapıbozum fikri de postmodern düşüncede önemli bir yer tutar. Ona göre sistemler istikrarsızdır ve sürekli olarak bir anlam kayması olmaktadır. O, bunda anlamın doğasında yatan belirsizliğin etkili olduğunu belirtmiştir. Anlam farkı dinleyicilerde zamanla sabit kalmaz ve sözlü veya yazılı biçimde de olsa kaymalara uğramaktadır. Derrida; Batı felsefesinin, sözcüklerin anlamlarında kayma olmadan mevcut olduklarına dair bir düşüncede olduğunu belirtir. O, benimsenen bu inancın bir yanılsama olduğunu ifade eder (Sim, 2020, s. 5-6). Düşüncesinde temel anlamda yer edinen şey yapıbozumdur. Ona göre yapıbozum söz konusu olduğunda tek bir anlam yoktur. Onun söylediği biçimiyle değişen anlamlar vardır.

Foucault, modern düşünceye karşı çıkan diğer önemli bir düşünürdür. O, hapishaneleri, akıl hastanelerini vb. alanları inceleyerek fark olgusunu vurgular. O, bu

kurumların egemen olan bir anlayışa sahip olduklarına ve kendi iradesini diğerlerine dayattığına vurgu yapar (Sim, 2020, s. 6). Deleuze ise bireyleri, birlik duygusundan yoksun olduklarını ve otoritenin denetim altında tuttuğu “arzulama – makineleri” şeklinde ifade eder ve baskı altında tutulan arzuya karşı “şizoanalizi” öne sürer böylece postyapısalcı karşı çıkışı temsil eden diğer bir düşünür olur (Sim, 2020, s. 7).



III. BÖLÜM

BAZI POSTMODERN FİLOZOFLARIN PLATON'A BAKIŞI

3.1. Levinas'ta "Ölüm", "Ben" ve "Başka" Üzerine Bir İnceleme

Levinas, ölüm, ben ve başka kavramlarına getirmiş olduğu yaklaşımla felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. O, bu fikirlerini oluştururken Platon okumaları yapmış ve Platon felsefesinden yararlanmıştır. Postmodern düşünürlerle bakıldığında Platon'u en ince ayrıntısına kadar incelemiş oldukları görülür. Postmodern düşünürleri anlamak için Levinas'a ve onun Platon'u ele alış biçimine yer vermek gerekir.

Levinas açısından etik ilk felsefedir. Burada Levinas etik anlayışının en üst seviyeye çıkarılmasını kast etmez. Etik, ben'in, başka'sı ile olan ilişkisinde başvurduğu önemli bir alandır (Bernasconi, 2011, s. 180). Levinas, Platon'u yorumlayarak başka üzerine olan görüşlerini oluşturmuştur. Platon'da iyi ideası varlığın anlaşılmasını sağladığından Levinas bu konuda önceliğini etiğe verir. Levinas, etik ve ahlak arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre ahlak, sosyal yaşamla ilintili olup toplumsal ilişkiler ile vatandaşlık görevleriyle bağlantılı kurallardan oluşur. Ahlak, başka'sına yönelik etik sorumluluğu da etken olarak içinde barındırır (Kearney, 2012, s. 55). Levinas için 'başka' önemli bir yere sahipken Platon'da ise 'başka' kişinin karşısında yer almayıp biz'in yanında yer alır. Platon'da başka, ben'in karşısında yer almaz ve başka biz'e dahildir. Platon'un buradaki amacı hakikate ulaşmaktır (Levinas, 2021a, s. 105-106). Levinas, başka'sının ölümünde ben'in sorumluluk hissedip başka'sının ölüm'ünden etkilendiğini açıkça belirtir. Levinas, bu sorumluluğun geride kalanların bu ölüm'le yaşayacağı, hissedeceği bir suçluluğa dönüştüğünü açıklar. *Phaidon*'da Sokrates'e göre ölüm, mutluluğa varmaktır. Sokrates, bu diyalogda Kriton'un kendisini bu sözleri söyleyen Sokrates olarak değil de ölü bir beden olarak

düşünmesini eleştirir. Platon, ölüm konusunu *Phaidon*'da olumsuzlamıştır. Sokrates, kendisini bu haldeyken de mutlu hissederek ölüm korkusunu yener. *Phaidon*'da Sokrates'in ölümüyle geride kalanların bu ölüm karşısında otomatik bir tablo göstererek ölüme karşı bir acı ve suçluluk-sorumluluk hissetmesi, bizleri Levinas'ın görüşüne götürür. Levinas, başka'sının ölüm'ü karşısında ben'in sorumluluk ve suçluluk duyarak etkilenmesinden açıkça bahseder (Levinas, 2021b, s. 16-17). İnsanı ahlak ve sosyal varlık alanı içinde ele aldığından ben başka'sı ile ilişkilidir. Yüz'e yaklaşım, sorumluluğun temel aracıdır. Başka'sının yüz'ü doğruluk ile bağdaştırılır. Yüz, bizim üstümüzde yer alacak başka'sıdır. Levinas'ta başka'sı ölüm'den geçerek bir nevi bakışıyla bize ölüm'ü simgeler. İkinci anlamıyla yüz, başka'sının benden onu ölüm karşısında yalnız bırakmasını istemesidir. Burada ben'in başkası'nın ölüm'ünden sorumlu tutulmasına benzer bir yük hissettirilir. Etik açıdan başka'sının hakları benden önce gelir. Yüz ile olan etik ilişki ben'in başka'sına tabi olması sonucunu doğurur (Kearney, 2012, s. 48).

Levinas, aynı ve başka arasındaki farklılığı ele almış olup “mutlak olarak başka [olan] başka”yı inceler. Bu kavram aynıdan farklılaşan ve öznedenden kopuş olan başka anlamına gelir. Başka'nın ve bambaşka'nın farklı biçimlerine de yer verir. Örneğin, dişi bambaşka'nın bir biçimidir ve oğul'un başka'lığı ise bir mutlak başka'yla ilişkilidir (Calin & Sebbah, 2011, s. 35-36). Başka'sı ise “Mutlak olarak başka [olan] başka olarak başka, benim için her anlamın kaynağıdır, yani başkasıdır” (Calin & Sebbah, 2011, s. 38). Burada ben ile başka'sı arasındaki etik ilişki söz konusu olur. Ben'in önemi azaltılarak ve ben'e sorumluluklar yükletilerek başka'sı önemsenir ve yükseltilir. Ben ile başka'sı arasındaki etik ilişki ben'in özel sorumluluğunu doğurur. Levinas'ın eros açıklamalarında dişiyi eril olana tabi kılarak dişiyi başka'sına hizmet eden olarak ele alır. Yaşlılık dönemi eserlerinde dişi, anne rolü olarak görülecek olup pasif bir işlev taşıyacaktır. Ben ve başka'sı arasındaki ilişki artık erotik bir ilişki olarak ele alınmaz ve baba-oğul arasındaki ilişkiye dönüşür (Sim, 2020, s. 368-369). Başka'sı ve gelecek birbiriyle ilişkilidir. Ölüm konusu başka ile ilişkili olup şimdi ile irtibat halindedir. Zamanın şartı başka'sıyla ilişkili olup geleceğe yönelme söz konusudur. Levinas cinsiyet farklılığına önem verir. Dişi başka'lığının incelenmesinin zorlu bir içerikten oluşmasına bağlı tutar. Dişi başka'lığını Platon'un göz ardı ettiğini belirtir. Cinsiyet farklılığı diğer farklılıklardan üstte yer alıp farklılıkları anlamamızı sağlar (Levinas, 2021a, s. 39-40). Baba-oğul ilişkisine değinirken oğulun bir gizem olduğunu söyler. Oğulun bir başka olduğuna da değinir. Kadın seven değil sevilen konumuna

konularak bir araç veya nesne olarak görülmüştür. Levinas'ın asıl üzerinde durduğu ve vurguladığı şey baba-oğul ilişkisi olup dışının eril ile olan bağına (ana-oğul veya baba-kız) yer vermez (Levinas, 2021a, s. 42-44). Levinas, ben'in babalık yoluyla başka'sı olabileceğine değinerek babalığın başka'sı olmasına rağmen ben olan yabancıyla ilişkili olduğunu açıklar. Oğul, babanın üzerinde sahip olduğu bir nesne değildir ve bu durum oğulla olan ilişkiyi belirler (Levinas, 2021a, s. 103). Ona göre Platon dışıyı erotik anlamda ele almamıştır. Platon'da aşk felsefesinde idea önemli olup dışıye idea'nın örneğini sağlaması bakımından rol verilir. Platon'da dışının başka bir rolü yoktur. Platon'a göre özne başkası ile ilişkiye girerek biz'i oluşturur ve ortak amaçlar için bir birliktelik oluşur (Levinas, 2021a, s. 104-105). Platon'da biz'i oluşturan bu birliktelik, önemli olduğundan başka'sı önemli değildir. Levinas, dışı ve eril bağlantısına yer vermiş ve bireyin başka'sı ile olan ilişkisini vurgulamıştır. Bu durum beraberinde sorumluluk ve özgürlük problemini ortaya çıkarır.

Levinas, başka'sına olan sorumlulukların ben'i daha bireysel bir ben yaptığını belirtir. Levinas'ın özneye ilişkin fikirleri yapısalcılıktan farklıdır. Ona göre etik ben, başka'sı için kendisinden fedakârlık edildiği miktarda özne olarak var olur. Sorumluluk alan ben, başka'sına karşı yükümlülük altına girmeyi kabul etmektir. Etik öznellik, özgürlük olarak görülse de aynı zamanda başka'sına karşı yükümlülük almayı da göze almaktır (Kearney, 2012, s. 52-53). *Phaidon*'daki tablo; Sokrates'in ölümüne karşı duyulan ızdırıp ve sorumluluk Levinas'ın görüşüyle benzerdir. Levinas'ın ben'i başka'sına karşı sorumluluk altına koyması diğer görüşleriyle uyum içindedir. Ölüm konusunu incelerken ben'in başka'sına karşı hissettiği sorumluluğa yer verir. Levinas'ın ben, başka'sı, ölüm gibi kavramlara dair fikirleri birbiriyle ilintili olup sorumluluk bağlamında değerlendirilmiştir.

Levinas, her ölüm yakınlarımızın ölümünün ardında kalan ben'i ölüm sorumluluğu açısından heyecanlandırır deyip *Phaidon*'da Sokrates'in durumunu da bu şekilde yorumlar (Levinas, 2021b, s. 21). Bu üzüntüyü yokluğa yormamak gerekir. *Phaidon*'da Sokrates'in ölümüyle onun ardında kalanlarda derin bir hüznün, acı, ızdırıp ve büyük bir saygı görülmektedir. Diyalogda bu kişiler Sokrates ölmeden önce ona karşı, farkında olmadıkları ölü bir beden muamelesinde bulunur. Sokrates'ten sonraki kendi hallerini düşünüyor olmaları önemli bir durumdur. Geride kalanlar Sokrates olmadan bir yaşama nasıl katlanabileceklerini üzüntü ve sorumluluk hissederek düşünür. Diyalogda geçen tablo Levinas'ın *Phaidon*'dan etkilendiğini gösterir. Bu durum bizi Levinas'taki sorumluluk, saygı, suçluluk ve heyecan konusunda ben'in

başkası'nın ölüm'üyle hissettiği duyguların görünüşüne götürür. Aristoteles'te varlık aynı olup ona göre ölüm, insanın bozulması değil de yaşamın sonudur. Levinas'ta ölüm, başka'sının ölümü üzerine geride kalanların hissettikleri, sorumluluk açısından değerlendirilmiştir (Levinas, 2021b, s. 80-81). Başka'sının ölümüyle ben'de yaşanan sorumluluk duygusunu kaygılanmamızla ve yokluk karşısında dehşet yaşamamızla ilişkili olduğunu belirtir (Levinas, 2021b, s. 87). Ona göre Aristoteles'te ölüm'ün bir yokluk olduğu ve bu yokluğun bir başlangıca işaret ettiği açıklanır. Aristoteles'te var olanın bozulmaya, bozulmanın da var olmaya geçmesi söz konusudur. Levinas'a göre G. W. Friedrich Hegel, ölüm konusunda Aristoteles'i destekler bir görüşe sahiptir. O, Aristoteles ve Hegel'den farklı olarak ölüm'ü var olanla bağlantı kurarak açıklamaz. Ona göre ölüm ben'in sonudur ve ben'in sonu olması sebebiyle ölümün yokluk olduğu söylenemez ve ölüm üzerinde düşünülemez. Ölüm ve varlık anlamayla ilgilidir (Levinas, 2021b, s. 97-99). Ben'i kişinin kendisine dönüp kendisine kapanması olarak ele alırken ölüm'ü; ölüm'ün hiçlik olmadığı içinde gizem barındırdığı şeklinde açıklar (Levinas, 2021a, s. 56).

Levinas'ın Platon ile ilgili incelemeleri nasıl önemliyse onun Aristoteles hakkındaki incelemelerine değinmek de o kadar önemlidir. Levinas, ölüm konusuna değinirken onun ölüm'ü Platon ve Aristoteles gibi ele almadığı açıkça ortaya çıkar. Örneğin; Platon'da ölüm Levinas'ın ele aldığı biçimiyle başka'sının ölüm'ünden ben'in sorumluluk duymasıdır. Aristoteles'te ise ölüm yokluk olarak ele alınmıştır. Görüşler arasındaki benzerlik ve farklılıkları anlamak açısından burada Levinas ve Aristoteles'in ölüm hakkındaki fikirleri karşılaştırılarak incelenmiştir. Levinas'ta ölüm, ölümsüzlük ve aşk birbiriyle bağlantılı olup güncel bir konu olarak ele alınmıştır. Bu konular ben'in başka'sı ile olan ilişkisini belirler. Levinas; işte bu yüzden Diotima, aşk athanasias eros'tur, yani ölümsüzlük arzusudur (Levinas, 2021b, s. 113) der. Burada iyi ideasına ulaşmak için ölümsüzlük istenmelidir. Levinas, aşkın ölümden güçlü olduğunu söyler. Kişinin heyecan yaşadığı veya kaygılandığı şeyin başkası yani sevdiği kişi olduğunu dile getirir. O, başka'sının ölüm'üyle bu derece etkilenip sorumluluk hissederek ölüm'ü başka'sının yüz'ünde görür (Levinas, 2021b, s. 114). Ölüm'ün şimdi olmadığını belirterek eskiden söylenmiş bir söze dayanır: Sen varken ölüm yoktur, ölüm olduğunda ise sen yoksun (Levinas, 2021a, s. 87). Levinas, bu sözde ölüm kavramının yanlış anlaşıldığını belirtir. Hiç olmazsa bu sözde ölüm'ün sonsuzluğuna değinildiğini vurgular. Ölüm'le öznenin nesne üzerinde hakimiyet kuramayacak olmasından bahisle kahramanlıkların son bulduğunu ve bu durumun bir

hiçlik olmadığını aktarır. Ölüm fiili gerçekleştiğinde artık bir umudun kalmadığını söyleyerek edilginlik halinin mevcut olduğunu belirtir. Ona göre ölüm anına kadar bir şans daha bulunmaktadır. Ölüm'ün ölüm anında kişinin hakimiyetini kaybettiğini belirtir (Levinas, 2021a, s. 87-89). Ölüm'ün bir son ve/veya hiçlik oluşuyla ilgilenmeyip öznenin ölüm anında ölüm üzerinde tasarrufta bulunamayacağına vurgu yapar. Geleceği başka'yla tanımlayarak ölüm'ün geleceği onun başka'lığına bağlıdır (Levinas, 2021a, s. 95-96). Ölüm kavramını zaman kavramı ile bağlantılı olacak bir şekilde ele aldığını görebiliriz. Levinas, varlık üzerinde yapılan çalışmalarda başka'nın unutulduğunu belirtir. *Zaman ve Başka*'da zaman'ı başka'yla bağlantı kuracak bir şekilde anlatır (Levinas, 2021a, s. 16-17). Ölüm'ü zaman ile birlikte düşünür. Ölüm, ölümün hissettirdiği ve başka'yla ilişki kurarak soru sorabilme yetisiyle anlaşılabilir. Zamana uygun soru sorulduğunda, zamanın açığa çıkması söz konusudur. Tutku ve uygun soruların varlığı, sonsuzluğa göre olması gereken bir durumdur (Levinas, 2021b, s. 122-125). Zaman kavramı, başka ile ilişki kurulacak bir şekilde sunulur. Zaman, sonsuzluğun yapısının bozulması şeklinde değil mutlak başka ile ilişkili olacak şekilde ele alınmıştır (Levinas, 2021a, s. 52-53).

Levinas, ilahiyat konusunu irdelerken Tanrı konusunu sorgular. Levinas, sadece tek Tanrı'ya dayanamayacağını, Tanrı fikrinin farklı olabileceğini de vurgular. O, ontolojinin sadece ilahiyata dayanılarak okunmasının yüzeysel bir felsefe okumasından öteye gidemeyeceğini belirtir (Levinas, 2021b, s. 66). Ona göre başka'yla olan ilişki zaman olup, zaman sayesinde başka'nın ötede olduğu anlaşılır. Levinas'ta başka'yla olan ilişkiye etik açıdan yaklaşılabılır. Levinas'ta başka'lığın Tanrısı olarak Tanrı'yı özellikle başka'ya yönelik gösterilen anlayışla anlamak mümkün olabilir. Dünyada mahkemelere ihtiyaç duyulacak kadar insan mevcut olduğu için başka'yla olan etik ilişki siyasi bir boyut kazanır ve varlık alanının kapsayıcılığı içine girer (Kearney, 2012, s. 44-45). Başka'ya kendinden daha fazla borçlu olduğu fikrine katlanarak etik ve sorumluluğun iradeyi sınırlandırdığını açıklar (Kearney, 2012, s. 49). Zaman'ı kabul etmek ile ölümü benimsemek arasında sıkı bir ilişki vardır. Zaman'da olununca Tanrı'ya yönelmek mümkündür. Başka'ya yönelme, Tanrı'ya gitme şeklinde anlaşılır. Başka'sı için endişelenme ve onunla ilgilenmeyle Tanrı'ya yönelmek mümkün olur (Kearney, 2012, s. 47). Levinas'ın zaman kavramına başka ile olan ilişkiyi açıklamak için başvurması kişinin kendi sorumluluk alanı içinde yer alır. Ben, başka'nın ötesinde yer aldığını bildiğinden başka'ya karşı sorumluluk hisseder. Burada Levinas'ın Tanrı konusunu sorgulamasına da değinmek gerekir. Levinas'ın

Tanrı konusunu farklı bir şekilde sorgulaması onun diğer görüşlerine özellikle de ölüm hakkındaki fikrine etki etmiştir. Ölüm'ün tekrarı ya da geri getirilmesi mümkün değildir. Levinas, burada ölüm'le yokluk ve olmak kavramlarını sorgulamıştır. Ölüm hakkında düşünülen, dolaylı bilgilerdir. Ölüm'le bir tecrübe yaşayıp yaşayamayacağımızı ve bunun imkansızlığını sorgular. Levinas, ölüm'ü başka'nın ölümüyle bağlantı kurarak buradaki başka'nın ve ölüm'ün kavramlarına vurgu yapar (Levinas, 2021b, s. 11-13).

Levinas'ın özne hakkındaki fikirlerine postmodern düşüncede ele alınan özne ve yazar konusunu anlamak için değinilmiştir. Özne söz konusu olduğunda hümanizm sorgulaması yaptığı görülür. Öznenin nesneye karşı bir mesafesinin olduğunu açıklayarak keyif almanın bilgi olduğunu ve kendinin yitirilmesi anlamında olmayacağını belirtir (Levinas, 2021a, s. 83). Keyif almanın temelinde bilginin olduğunu ve öznenin nesneye karşı bir mesafe barındırdığını vurgular. Öznenin kendisinden ayrılıp kurtulduğunu belirten Levinas, Platon ile bu konuda aynı şekilde düşünmemektedir (Levinas, 2021a, s. 79). Onun özne görüşünün doğal sonucu olarak metnin yazarı artık eskisi kadar önem taşımaz. O özellikle özneye radikal, ilerici bir şekilde karşı çıkar. Öteki'nin ihmalleri yüzünden yaşanan kötü olaylardan aynılık ve özne yaklaşımları nedeniyle hümanizm anlayışını sorumlu görür (West, 1998, s. 225). Levinas'a göre özne kendisinden önce bir başka için vardır. Özne varlığa başkasından sorumlu olarak gelir. Sorumluluklarımızla kendi özümüzün kuruluşu sağlanır. Burada başka'nın sorumluluğu göz ardı etmesi yıkımlara neden olduğundan Levinas, hümanizm fikrini sorgular. Modern toplumda görülen olaylar nedeniyle yaşanan kötülüklerden hümanizm sorumlu görülür ve onun değerlerine bir karşı çıkma söz konusu olur (West, 1998, s. 223). Ona göre hümanizmden kesin bir şekilde ayrılma özellikle hermenötik ve dilbilim alanlarında yaşanan gelişmeler sonucunda olmuştur. Hermenötik; metinlerin yorumlanması, eleştirilmesi ile ilgilenen bir yaklaşım olup bilinçli olma durumu burada önem taşır. Hermenötik yaklaşıma metinleri anlamakta zorluk yaşandığında değil, her zaman başvurma ihtiyacı vardır. Bir metnin anlamını anlamak için, içinde bulunduğu toplumsal ve dilsel bağlamını iyi bilmek gerekir. Anlam, metni yazan ve oluşturan yazarla sınırlı olarak anlaşılmamalıdır. Geleneksel hermenötik; yazarın niyetlerinin, metnin yazım amacıyla toplumsal ve dilsel bağlamını birlikte değerlendirerek bulabileceğini belirtir. (West, 1998, s. 220-221). Levinas, çalışmalarında dini ve felsefi metinleri ayırdığını ve bu ayırmanın gerekli olduğunu söyler. O, felsefenin dil sorunu olduğunu vurgular. Yunan felsefesinin önemli bir

özelliği olarak hakikat ile varlık konusunun eşitlenerek ele alınmasını doğru görür. Bu şekilde ikisi bir tarih içinde ilişkili bir halde bulunur (Kearney, 2012, s. 41-42). Levinas'ın hümanizmi ve hümanizmin değerlerini sorgulaması postmodern düşünce bağlamında ele alındığında radikal bir gelişmedir. Levinas, başka fikrini etğin temel alanına koyarak hümanizmi eleştirir. Hümanizm anlayışında başka'nın önemsenmesi önemlidir.

Levinas'ın yaptığı okumalar özellikle Derrida'nın dikkatini çekmiştir. Derrida'nın fark felsefesini ortaya koymasında Levinas'ın etkileri açıkça görülür. Ona göre felsefe yaparken dilden faydalanmak gerekir. Postmodern düşünürler dil felsefesi üzerinde çalışarak metaforlara değinir. Derrida, felsefesinde de metaforlar önemli bir yer tuttuğu için burada bir Levinas eleştirisi görmek mümkündür. Derrida, Levinas'ın Batı metafiziğinin ilerisine gitmeye yönelik çalışmalarına değinerek Levinas'ın önemine önem katmıştır. Levinas'ın ben ve başka arasındaki ilişkisi hakkında postmodern düşünürler görüş birliğinde bulunmuştur. Başka'yı bir tehlike olarak değil ben'e yöneltilen bir sorumluluk olarak ele alır. *Yazı ve Fark'ta Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme*" adlı makalesinde Levinas'ın *Sonsuzluğa Tanıklık*'ındaki başka kavramına değindiği görülür. Derrida, olumlu sonsuzluk kavramı ile başka'nın üzerinde sorgulama yapar. Derrida'ya göre Levinas'taki anlamıyla başka'nın sonsuz ölçüde başka olarak ele alınması başka'nın sonsuz anlamda olamamasına neden olur. Levinas'taki gibi başka, olumlu sonsuzluk olarak ele alınırsa dil ve kelimeler sonsuz ve başka, kullanamaz hale gelir. Derrida'ya göre başka, sonsuz anlamına gelecek bir şekilde ele alınırsa başka üzerinde düşünülmesi mümkün olmaz. Derrida'ya göre Levinas dil ile düşünmeye başlanıldığında ve dilden itibaren bunun mümkün olduğunu belirtir (Derrida, 2020, s. 153). Derrida sadece Levinas'ın başka'dan etkilenmekle kalmamış olup yapıbozum alanında da Levinas'tan etkilenmiştir. Levinas'ın dil alanındaki fikirlerine de değinmek gerekir. Levinas varlık alanı ve siyasi alandaki dilden kaçınılamayacağını belirtir. Ona göre varlığı yapıbozumuna uğratsak da onun dilini konuşmaya devam ederiz. Onun ilgi alanında felsefi düşünme, sorgulama ve söylemleri yapıbozuma uğratması biçimi vardır. Bu noktada Levinas yapıbozum yoluyla kişinin kendisiyle ve başka'yla olan ilişkisinin bir bağlantısının olup olmadığını sorgulamaktadır (Kearney, 2012, s. 46).

3.2. Lyotard'da “Büyük Anlatı”ların Yıkımı ve “Arzu”yla Felsefe Yapma

Lyotard, postmodern durumu esas alan bir postyapısalcı ve modernitenin felsefi eleştirisinin en belirgin ismidir. Modernliğin büyük/meta anlatılar üzerinden kabul edilemez olduğunu açıklar. Tüm iddialara, evrensel geçerliliklere şüpheyile bakar ve büyük anlatıları kabul görmez (West, 1998, s. 270-272). Büyük anlatıyı insanlık tarihinde yer alan, evrensel olan fikirleri ve otoritelerin teorilerini insan için nihai hedef olarak tanımlar. İdeolojiler, büyük anlatılar her ne kadar kendi içinde doğruluk payına sahip olsa da zamanla insana sorunlar yaşatır ve gerçeklikten kopmuş bir hal alır. Büyük anlatılara ve Marksizme karşı çıkarak pek çok postyapısalcıdan ayrılarak ayrı bir yere konumlanır (Sarup, 1997, s. 253). O, büyük anlatılara müracaat etmiyoruz (Lyotard, 2000, s. 130) der. Büyük anlatıların yok olmasıyla birlikte bu anlatıların sahte yüzü ortaya çıkmış, klasik ve modern insandaki inancın işlerliği kalmamıştır (Lyotard, 2000, s. 139). Postmodern durumda öznenin özgür kılınmasıyla büyük anlatılara güven azalmıştır. Özellikle de teknolojiye gelişim ve gelişmede yaşanan bu durumun filizlenmesi 2. Dünya Savaşı ile beraber görülebilir. Bu durumun sonucunda büyük anlatılardan çıkılarak gerçekliğe ulaşılır (Lyotard, 2000, s. 85). Bilginin, büyük anlatılarına karşı gelerek kendisine yer bulabilmesini meşruluk olarak görür. Anlatı kavramı bakımından postmodern düşünürlerin bakış açısı anlatının türüne göre farklılaşır. Postmodernler, büyük anlatıları modern olduğu için ve sadece kendi gerçekliklerini anlattığından karşı çıkar. Küçük anlatılar ise büyük anlatılardan farklı olarak yereldir ve gerçeklik iddiasında bulunmaz. Postmodernler küçük anlatılara önem verir (Rosenau, 2004, s. 13).

Lyotard, “postmodern nedir?” diye sorar ve ekler; şüphesiz modernin bir parçasıdır... Bir yapıt eğer ilkin postmodern ise modern olabilir. Böyle anlaşılan postmodernizm, amacında modernizm değildir; oluşumunda modernizmdir ve bu oluşum durumu süreklidir... (Lyotard, 2000, s. 156). Postmodern düşüncede şüphe önemli bir yer tutar. Lyotard bu durumda verilecek olan kararlar, yapacağımız seçimler ve anlatılar dahil bütün durumların “kriz” içinde olduğunu belirtir. Çağdaş toplumlardaki toplumsal değişim nedeniyle dille ilgilenilmeye başlanmıştır. Bilgisayarlaşma ve teknolojik değişimler bilginin üzerinde önemli etkilere neden olmuştur. Bilginin bu değişim karşısında değişmeden kalamayacağını ve bilginin yeni bir şekilde ele alınacağını belirtir. Bilgiye yönelik eski kabuller bu dönüşüm karşısında etkisini yitirmektedir. Postmodern dönemde bilim, iktidarlar arasındaki rekabette etkin

rol oynayacak; iktidar ve bilgi birbirine etki edecektir. Örneğin; ihtiyaçların ne olabileceğine karar veren mekanizma iktidar ve bilgi arasındaki bağlantıdan bağımsız değildir (Sarup, 1997, s. 192-193). Bilginin bugünkü durumunu teknolojiye yapılacak yatırımlara ve bu yatırımların daha fazla olmasına bağlayarak (Lyotard, 2000, s. 99) veri bankalarının önemine vurgu yapar. Veri bankaları yarının Ansiklopedileridir... Bu durumlar, postmodern insanın tabiatlarıdır (Lyotard, 2000, s. 112) sözü bu gücün önemli olduğunu gösterir. Bilgi aynı zamanda hayatı içine alan bilgi olup öteye giden ve adaletin, etiğin, estetiğin, politiğin vs. kısıtlanmamasıdır (Lyotard, 2000, s. 50). Bilginin üretilmesi ve bu bilginin satılması bilgiyi bir ürün haline getirip amacından uzaklaştırır (Lyotard, 2000, s. 20). Bilimsel bilgiyi bilginin bir parçası olarak görür ve bu bilginin diğer bilgilerle çatışma halinde olduğuna dikkat çeker. Bilginin varlığı bu çatışmaya dayalıdır. Bilgisayarların hayatımıza girmesiyle beraber hükümetlere büyük sorumluluklar düşeceğini, bu bilgilerle neler yapılacağını, bu bilgilerin nerelerde muhafaza edileceğini, bilgilerin güven içinde mi kalacağı gibi sorunların olacağını açıklar (Lyotard, 2000, s. 28). Lyotard, bu bilginin beraberinde getirdiği problemlerin nasıl bir çözüme ulaşılabileceğini açıklamaya çalışır. Soruna yaklaşım olarak bilgiyi meşru kılmayı seçip dil oyunları yolunu yöntem olarak seçmiştir. Bu yöntemde sorgulama yolu açıktır (Lyotard, 2000, s. 7-8). Lyotard'ın dil oyunlarına giriş yapmadan adların öneminden bahsetmek gerekir. Dil oyunları adlar yoluyla yapıldığı için bilimde, sosyal hayatta her yerde insanın karşısına çıkar. Lyotard'a göre adlar kendi içinde öfke gibi olumsuz duygularla iç içedir. Bunun örneği mahkemede olağan bir şekilde görülebilir. Mahkemenin karar vermesinden sonra duygular açıkça dışa vurulamadığından, önceden görülme de karşı tarafın itiraz dilekçesinde kendini ortaya koyar. Dilin kendisiyle savaş halini gözler önüne serer. Lyotard'a göre çatışma/kriz metnin içinde veya cümlenin içinde olduğunda kendisini gösterir. Örneğin bir cümlenin içinde geçen ünlem işaretinden sonra gelen sessiz kalma gösterildiğinde veya cümlenin girift anlamlara gelmesine müsaade edildiğinde bu kriz ortaya çıkar (Lyotard, 2015, s. 282-284). Düşünce eylemi, sıralı eylemler halinde olup adın anlaşılması ve bunların sistemli hale gelmesiyle olur. Aksi durumda düşüncemize konu olan şeyin anlamı yoktur (Lyotard, 2016, s. 67). Tek başına kalındığında bile konuşma eylemi gerçekleştirilir. Bu eylem gerçekleştiği zaman artık tek kalınmaz (Lyotard, 2016, s. 73). Kişi kendi kendisiyle iletişime geçer. Platon, ilhamların art arda gelme durumunun Tanrısal olduğunu belirtir. Tanrı, bizlere bu ilhamı verir. Şaire, destan anlatıcısına Tanrı ilham vermezse beğenilen eserler ortaya çıkmaz. Herkesin

beğendiği şiir, şarkı, destan bu ilham yoluyla vücuda gelir. Platon'a göre ilham, yerini akla bırakırsa güzel eserler ortaya çıkmaz (533e-534b) (Eflâtun, 1989a, s. 17-18). Lyotard, Platon'un bu düşüncesinin yani felsefe ile söz ilişkisi açıklamasının bu kadar olmayacağını belirtir. Lyotard, anlatım yapılıncı kelimelere ihtiyaç duyulduğunu ve kelimeleri rastgele seçilemeyeceğini belirtir (Lyotard, 2016, s. 69-70). Sözün insan üzerinde büyük etkilere sahip olacağı fikri Lyotard'ın eserlerine yansımıştır. Platon'da ise söz, büyüsel bir anlama sahiptir. Lyotard'a göre metafizik düşünceler, ideolojiler, evrensel ifadeler çöküş dönemini yaşamaktadır. Bu çöküşün ardından felsefenin ve felsefe yapmanın ortaya çıkması lazımdır. İnsanın iletişimini sağlayan "dil" sayesinde kişi amaçlarına ulaşır (Lyotard, 2021, s. 34-35). Lyotard'a göre dil, düşünme alanında yer bulması halinde toplumsalın alanında yer bulmuş olur (Lyotard, 2016, s. 75). Lyotard, Ludwig Wittgenstein'in dil oyunları kalıbına sıklıkla başvurmuştur. Foucault nasıl Nietzsche'den esinlendiyse Lyotard da Wittgenstein'dan esinlenmiştir. Lyotard, Wittgenstein'in dil oyunlarını epistemolojisine uygular. Lyotard'a göre dil oyunları etkileşim ve hareket yoluyla toplumu bir arada tutmaya yarayan araçlardır. Lyotard'ın örneklediği toplumunda dil oyunları sayesinde birey, toplumdaki farklılıklar ve çatışmalarla mücadele edebilecektir. Tek bir bakış açısıyla değil çoğulcu bir bakış açısıyla konulara yaklaşılması gerektiğini belirtir. Bir tarafın bakış açısı benimsendiğinde dil oyunlarının önerdiği çeşitlilik ve farklılıklar göz ardı edilmiş olacaktır (Sarup, 1997, s. 217). Onda dil problemi betimleyici ve buyurucu ifadeler olarak ayrılır. Betimleyici ifade bilimin ifadesi anlamına gelmekte olup var olanı betimleme durumudur. Buyurucu ifade ise etiğin alanına girer ve bulunduğu saha dil oyunları alanıdır. Bu durum karşısında adil olanı ve doğru olanı birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. Bu durumda yapılması gereken şeyin postmodern durumu belirlediğini açıklar. Lyotard, büyük anlatıların işlevsiz hale geldiğini ve onların sonlarının yakın olduğunu vurgular; bunların dil oyunları ve adalet problemi karşısında şartsız olarak politik olana dair olduğunu belirtir. Ona göre betimleyici ve buyurucu ifade Platon metafiziğinin karşısında yer alır. Platon'a göre adalet, iyi ideasıdır. Lyotard'a göre adalet, dil oyunlarının sahasında bulunduğu için politiktir. Bu durumda postmodernlikte adil olana güven tesisi zor hale gelir. Dünyada bir değişim ve dönüşüm yaşandığı için her an yeni durumlar ortaya çıkar ve problem halini alır. Lyotard, anlamı tersyüz edip arayış içinde olunması gerektiğini vurgular (Lyotard, 2014, s. 5-7). Lyotard'ın dil oyunları konusu bağlamında Platon eleştirisine yer

verdiğini görmek mümkündür. Platon eleştirisine değinilerek dil oyunlarını ele alış biçimi değerlendirilmiştir.

Lyotard'a göre Platon, dil oyunlarının meşrulaştırılmasını sağlamlaştırmıştır. *Diyaloglar*'da öğretim yöntemini kuvvetli bir hale sokarak kendine has yöntemini sunmuştur. Başka bir örneğiye *Devlet*'te mağara benzetmesiyle karşımıza çıkar. Lyotard'a göre Platon *Devlet*'te bilgi ve hakikate nasıl ve ne şekilde özlem duyulduğunu ve bilgiyi tanıyamadığını, mağara benzetmesiyle açıklamaya çalışır. Bu şekilde Platon'un yaptığı bilgi tanımını ve asıl bilgiye özlemini dile getirerek temellendirir. Lyotard, Platon'un *Diyaloglar*'ının bilimsel tartışma formunu taşıdığını belirtir. Bu durum bilimsel bilgiyi başlatmasına rağmen bilimsel değildir. Lyotard, *Diyaloglar*'da yapılan tartışmanın bilimi meşrulaştırmaya giden bir adım olduğunu açıklar. Lyotard'a göre Aristoteles bilimsel bilgiyi meşrulaştırmasında ve bilimsel bilginin araştırılmasında modernidir. Ona göre modern bilimle birlikte meşrulaştırma sorunu ortaya çıkar. Lyotard, bilimsel bilgiyi kim, nasıl ve ne şekilde belirleyecek gibi soruların yanı sıra bu bilginin metafizik anlayışı ve arayışı dışında olması gerekliliğinden bahseder (Lyotard, 2000, s. 69-70). Lyotard'a göre Platon'un adalet görüşünde dil oyunları etkili olup Platon istediği şekilde adalet kavramı ve verilen hükümlerle oynamıştır. Ona göre Platon'un *Diyaloglar*'ının en önemli özelliği insanları fark edemeyeceği şekilde kandırmasıdır (Lyotard, 2021, s. 78). Platon'a göre retorik sanatıyla uğraşan biri sadece halkın önünde değil ailesinin yanında, mahkemede önemli olan bir konuyu önemsiz olarak gösterebileceği gibi haksızlığa uğrayan birini haklı kılabilir (261b-d) (Platon, 2020, s. 45-46). Sokrates, kişilere etkide bulunan bir konuşmanın gerçekliğin bilgisi olmadan, istenilen bir amaca ulaşamayacağını belirtir. Örneğin; mahkemelerde rakip kişiler aynı fiilleri tam tersi bir yönde gösterebilir. Konuşmayla rakibin görüşlerini ortaya çıkarma amaçlanır ve aldatma kolayca yapılabilir (Guthrie, 2021b, s. 388-389). Lyotard'a göre adalet dil oyunları ile açıklanamaz ve uygulanamaz. Genele yayılanın ve evrensel olanın dışında gerçekleşir (Lyotard, 2014, s. 182). Platon'da retorik sanatı ile uğraşan kişilerin insanları kandırdığı açıklanır. Bu açıklamaya rağmen Lyotard'a göre Platon tüm durumları bildiği için Platon'un adaletle oynaması mümkün hale gelecektir. Lyotard, Platon'un adaletle oynadığını belirtir. Ona göre adalet, Platon'dan itibaren problemli bir hale gelmiştir. Platon düşüncesinde iyi idesi yoksa adalet düşüncesini anlamak kolay olmaz. Platon'a göre adalet filozof-kral tarafından tayin edilir. Lyotard'da adalet, politikacı tarafından tayin edilir. Adalet ve adillliğin ne olacağının sorunlu bir hale

geleceğini gösterir. Bu anlamıyla adalet uygulayıcısı, adalet yapıcısı, adaletin varlığı bağnazdır (Lyotard, 2014, s. 59-60). Adaleti anlamamız için doğru olan, adaletli olanın farkını ayırt etmemizdir. Dilin teorik olarak kullanılmasından farklı bir dil kullanımı vardır (Lyotard, 2014, s. 66). Adaleti bir kurtuluş reçetesi olarak aramamızın, adaleti model olarak görmemizin bizi daha büyük yanılgılara götürerek işin içinden çıkılmaz bir hal almasına neden olacağını belirtir. Adalet, kuralların olduğu bir kurallar bütünü değildir. Platon'da ideaya ne kadar yakın olunursa o kadar adaletli olunur. Platon, kuralların konulmasını ve hükümlerin verilerek adaletin tesis edilmesini sağlayan kişilerin filozoflar olması gerektiğini belirtir. Lyotard, bu durumu eleştirerek adaletin sağlanmasında politikacıların etkili olduğunu ve böylece sorunlu bir adalet ortamının oluşacağına vurgu yapar. Politikacıların bilgiye hâkim olmaları durumunda bilgiyi insanlar üzerinde tahakküm, baskı aracı olarak kendi lehlerine kullanacaklarını belirterek vahim bir tablo sergilendiğine işaret eder. Halkın bilinci medeni yasaları oluştururken, bilim insanları bilimin yasalarını ortaya çıkarır. Bu durumda geleneksel olan halktan bahsedilmemekte, bilinçli bir halktan bahsedilmektedir. Bilinçli olan halk ve geleneksel olan halk kendi arasında adil olanın doğasını ve adilliğin ne olduğunu tartışır. Lyotard, kurum ve kuruluşlara bağlı olduğundan ve buna bağlı olarak düşüncesinin şekillendirdiğinden soyut öznenin gerçek varlığına işaret eder. Sürekli kendi içinde yeni kurallar üretir (Lyotard, 2000, s. 71-72).

Lyotard, inanç olmadan da adaletli bir politika olabileceğini savunur. Toplumda dışlanmış veya öteki olmuş kişiler için yeni öğeler ortaya çıkması gerekliliğine vurgu yapar (Lyotard, 2011, s. 45). Burada Platon'un affedilemeyecek suçlarına girmeden önce Lyotard'ın Platon'un adalet kavramı üzerine yapmış olduğu eleştirisine değinilmiştir. Platon'da dinsiz olanların hiçbir şekilde sözlerine itibar edilmemesi esas alınmıştır. Dinsiz olanlar Platon'da birçok erdeme sahip olsalar bile cezalandırılmıştır. Lyotard, adaletin sağlanmasında inancın zorunluluğunun gerekmediğine vurgu yapar. Platon, yasalara ve dine sıkı sıkıya bağlı olup aykırı ve aşırı davrananları dinsizlikle itham ederdi ve kendi devletinde barındırmazdı (885b-c) (Platon, 1998, s. 118). Lyotard'a göre Platon'un din anlayışında dinsizliğe yer yoktu. Dinsizlik Platon'u iğrendirirdi (Lyotard, 2011, s. 46). Platon'un dinsiz olanlar için ağır yasaları vardı. İlk dinler dinsiz olanlar yetkili kişiler tarafından uyarı alırdı. Dinsizlik yasası gereği cezalandırılırdı. Suçun bildirimi mahkemede kişiye beyan edilirdi ve yetkili makamlar tarafından cezası kesinleşirse en ağır cezayla cezalandırılırdı. Dinsizlikle suçlanan kişi için mahkemece olaylar araştırılır ve mahkeme o kişiyi suçlu bulduğu takdirde

önceden de işlemiş olduğu suçlar cezasına eklenirdi. Her dinsizlik fiili için cezalar daha da ağırlaştırılırdı ve kişi hapiste daha uzun kalırdı. Platon'un yasalarına göre üç türlü hapis olmalıdır. Bunlardan ilki, şehir ortasında bulunan kamu cezaevi, ikincisi ıslahevi olarak belirtilen cezaevi, son olan da şehrin dışında olan ceza kavramı ile açıklanan cezaevidir. Cezanın bu kadar ağır olmasının altında yaratılışa aykırı olan dinsizlik suçunun işlenmiş olması yatar (907c-908b) (Platon, 1998, s. 150-151). Yasa için kayda değer olan suçlar; suçu gizli bir şekilde işlemek ve Tanrı'ya inandığı halde Tanrı'ya karşı ilgisiz davranmaktır. Tanrı'nın olduğuna inanıp dinsel olarak hiçbir şey yapmayanlar için beş yıldan daha az süreli hapis cezası vardır. Sadece bu suçluların durumunu kontrol etmek için gece konseyi üyeleri hapishaneye giderek onlarla ilgilenir ve durumlarına bakardı. Uygun görüldüğü takdirde bu kişiler ya serbest bırakılır ya da işlemiş oldukları farklı suçlar varsa idam edilirlerdi (908b-909a) (Platon, 1998, s. 151-152). Lyotard'a göre Platon'un bu düşünceleri tehlike arz eder (Lyotard, 2011, s. 53). Platon'un dinsizlik suçunu işleyenlere ne kadar ağır ceza verileceği fark edilecektir. Platon'da bazı suçlar asla affedilemez niteliktedir. Affedilemez nitelikte olan suça da değinmemiz konunun daha iyi anlaşılması için yararlı olacaktır. Platon affedilmeyecek suç kapsamına giren davranışları şu şekilde ifade etmektedir:

Tanrılara inanmamaktan, ilgisiz olduklarını ya da kandırılabildiklerini düşünmekten öte, bir de insanlıktan çıkanlar vardır ki, bunlar insanları küçümseyerek, ölümlerini ruhunu çağırdıklarını ileri sürerek kurban, dua ve büyülerle kandırarak tanrıları ikna edeceklerini vaat ederek yaşayanlardan birçoğunun aklını çelerler, para kazanma hırsıyla kişileri, evleri ve kentleri temelinden yıkmaya yeltenirler (909b) (Platon, 1998, s. 153).

Bu suçu işleyen kişilerin mahkeme tarafından suçu kesinleşirse en ağır cezayı alırlar. Cesetleri ülke dışına atılır. Bu ölüm karşısında üzülen veya yardım etmeye çalışan olursa ve mahkemede bunların yardımı ortaya çıkarsa aynı dinsizlik suçuyla cezalandırılırlar (909b-e) (Platon, 1998, s. 153-154). Lyotard'a göre dinsizlik problemi Platon'un meselelerinden biridir (Lyotard, 2021, s. 73). Yukarıda değinilen şekliyle Platon'da dinsizliğe ve affedilmeyecek suçlara verilecek cezaların ağırlığı açıkça görülecektir. Aristoteles, yargıç tarafından verilen hükmün kriterlere bağlı kalmadan verilmesi gerektiği fikrindedir (Lyotard, 2014, s. 68). Lyotard'a göre modern olmak için yargının kriterlerini eleştirerek karşı çıkmış olmak gerekir. Bu karşı çıkış gücü elimizde olmasaydı klasik olurduk, der (Lyotard, 2014, s. 50). Ona göre adil olmaklık, yargıcın kararlarında kendini gösterir. Modern olmanın koşulu, yargılama kriterlerinin eleştirilip sorgulanmasıdır.

Lyotard’a göre sofistlerin ana özelliği her zaman kendini güncellemiş olarak karşımıza çıkmalarıdır (Lyotard, 2014, s. 53). Postmodernizmin oluşumu şüpheci bir yöntem uygulamaları sebebi ile sofistlere kadar gidebilir. Postmodernizmde herkesçe kabul edilen bir hakikat anlayışı yoktur. Onun yerine postmodernizmde şüphe ve sorgulama esastır. Bu yönü ile postmodernizm ve sofistler arasında bağ kurulabilir.

Lyotard’a göre Antik felsefe tarihinde insan üzerinde, kontrol edemediği etkiler yaratma ve inandırıcı olma özelliğine hatipler, şairler ve retorikçiler sahiptir. İktidar ile diyalektik söylem ve insan üzerinde etki bırakması bakımından bu kişiler aynı kefeye konulmuştur. İnsan üzerinde etki bırakanların iktidar ile birlikte çalışması mümkündür. Lyotard, iktidar söyleminden sıyrılıp serbestliğin olması gerektiğini hatta alıcısı yoksa bile bunun önemli olmadığını bildirir. Örneğin, şair için okuyucunun olup olmaması önem arz etmez. Bir dayatma olmaması gereklidir (Lyotard, 2014, s. 35). Yazar yazıdan, yazı okurdan, okur yazardan sorumlu değildir. Yazar-metin-okur ilişkisi herhangi bir güce bağlı olmadan ve sorumlu olmadan ilerler (Lyotard, 2014, s. 39). Lyotard; yazılan eserlerin, hipotezini destekleyecek biçimde yazılan bir eserin ulaşacağı yere varıp varmamasının önemli olmadığını açıklar (Lyotard, 2021, s. 340). Yazının okur için yazılma amacı güdülerek hazırlanması eleştirilir. Lyotard ve diğer postmodern düşünürlere göre yazar etkin değildir. Yazar etkin olmadığı için okura karşı bir sorumluluk altında değildir.

Lyotard’da arzu kavramı önemli olup kendimiz için felsefe yapmamız gerekliliğine vurgu yapılır. Felsefenin amacına ulaşmak için bilgiye, bilgeliğe, hakikate veya büyük anlatılara ihtiyacı yoktur. Felsefenin tek tek şeylere arzusu yoktur (Lyotard, 2016, s. 13). Lyotard, felsefenin insanın arzulama isteğinden kaynaklandığını belirtir. Bu arzulama fiili, sorgulama faaliyeti içine girer. Ona göre “içkin bir logos” önceden her şeyi söylemiş olsaydı ne konuşmaya ne de felsefeye ihtiyacımız olurdu (Lyotard, 2016, s. 15). Felsefe varlığın içinde yokluğu kapsamakla birlikte aynı zamanda hem canlı hem de ölümlüdür (Lyotard, 2016, s. 24). Lyotard’a göre arzu; cinsiyeti, varlığı, yokluğu, canlılığı içinde barındırır (Lyotard, 2016, s. 28). Arzuya yer vererek bu arzu isteğinin felsefede önemli olduğunu belirtir. Platon’da Tanrılar ve filozoflar hakikate vâkıf olduğundan tüm güzellikleri içinde barındırır. Platon’da Tanrılar bütün bilgilere vâkıf oldukları için insanlar gibi bilgi veya cehaletle uğraşmaz. İnsan bu durumdan pay alabilmişse eğer bilgelik, bilgi, cehaletle uğraşmaz, bunu yapabilen kişi filozof olup sevgi ve bilgeliği kendi içinde barındırır (204a-c)

(Platon, 2008, s. 46-47). Lyotard'a göre felsefe amaçtır. Felsefenin temelinde sıradanlık ve arzu duygusu vardır.

Lyotard'a göre arzulayan kişi kendisinde olmayanı ister (Lyotard, 2016, s. 25). Bir anlamıyla yokluk içinde olan kişi eyleme geçer, kendinde olmayana yönelir. Arzulayan kişi bu yokluk durumunun farkına varır. Lyotard'a göre arzu yoksa bu hareket durumu da olmazdı, bu hareketin kendisi arzudur. Felsefe kelimesinin kökeninde olduğu gibi sevmek, sevgi ve aşk vardır. (Peters, 2004, s. 289). Ona göre felsefe yapmak bilgeliği arzulamak değildir, arzuyu arzulamaktır (Lyotard, 2016, s. 40). Arzu, oyun olarak görülürse oyunun doğası itibarıyla kazananı ve kaybedeni olur. Kazanmak arzusu içinde olunursa bu durum kayıptan başka bir şey olmaz. Lyotard'a göre Alkibiades, Sokrates'in sevgisini kazanmayı ve onunla birlikte olmayı arzular. Alkibiades: Tanrılara, Tanrıçalara yemin olsun ki, bütün bir gece Sokrates'in yanında yattım ve kalktığım zaman, bir babanın, bir ağabeyin yanında yatmış gibiydim (219d) (Platon, 2008, s. 66) der. Lyotard'a göre Alkibiades kaybetmiştir. Alkibiades'in ilk başta felsefe yapma ve yönetme isteği ile hareket ettiği görülür. Sonradan Alkibiades'in bu amaçlarından sapması ve kazanma hırsı ile hareket etmesi Lyotard'a göre onun kaybettiği anlamına gelir. Ona göre insanın felsefe yapması gerekliliğinin nedeni insanda bulunan arzudur (Lyotard, 2016, s. 109). Felsefenin sözü inançla, bilimle veya mecaz ifadelerle kurulu değildir. Filozof ne soruyla ne de cevapla ilgilenir (Lyotard, 2016, s. 82). Lyotard'a göre felsefi söz, kendine yönelerek en ufak parçasına ayırır. Gelen eleştirileri de göz ardı etmez. Filozof felsefi sözü sahiplenirse bu arzu yok olur, her zaman eksik kalır.

Lyotard'a göre akıl, politikanın kavramlarına ve bütünleştirici ilkelerine ihtiyaç duymaz (Lyotard, 2014, s. 155). Modern tarih içinde politik ve felsefi meşrulaştırma kendine yer etmiş ve modern tarihin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Politik durumda özne, insanlığı ele alarak özgürleşmeyi ister. İkinci durumda bilim; halk ve iktidarlar arasındaki ilişkiyi farklı bir boyuta getirerek bilgiyi meşru hale getirmeye çalışır (Lyotard, 2000, s. 74-75). Bilgi sadece doğruluk ölçütüyle belirlenemez (Sarup, 1997, s. 193). Bilginin nesnesi olarak düşünülen mutlaklık fikrinin yolu totalitarizme çıkar (Lyotard, 2021, s. 44). Lyotard'ın bilginin birçok özelliğini incelemesi diğer görüşleriyle de bağlantılıdır. Arzuyla felsefe yaparken evrensel ve sorgulanamaz olanı kabul etmez. O, postmodern dönemi değişim ve dönüşümü gerektiren, farkları ele alan bir dönem olarak inceler. Kesin olanın tahakküme yol açacağını ve bunun riskli olduğunu belirtir.

Lyotard'a göre hikayelerden, destanlardan verilecek olan dersi atlamamız söz konusudur. Süregelen teoriler, anlatıları tekrar etmenin anlamsız olduğunu gösterir ve anlatının oluşabilmesi için az da olsa unutulmuşluğun olması gerekliliğine vurgu yapar. O, zamanın bizlerden bir şeyleri aldığına kanaat getirir (Lyotard, 2011, s. 71). Ona göre kanı alanı içinde olduğundan kesin bir hakikat söylemi yoktur. Genel bir hakikat durumu ortadan kalkar. Aksi durum düşünülürse büyük anlatılar baskınlığını kuracağından bir sıkışıp kalma durumu görülür. Böyle bir tarihin içinde kişi kendisini kurtaramaz (Lyotard, 2014, s. 93). Lyotard'a göre gerçekliği olmayan dünya ideasından yola çıkıldığında -örneğin, adaletin ne olduğu veya adaletin ne olmadığı kesin hükümlere bağlanırsa- adaletin gerçekliği olmaz (Lyotard, 2014, s. 148). İnsanın kendisi tarihsel süreç içinde kıymetli olmakla birlikte, insan her zaman tedbir almalıdır. Aksi durumda insan savunmasız kalır. Lyotard, metafiziği eleştirerek Platon'un düşüncesinin aksine asıl olanın bu dünya olduğunu belirtir.

Lyotard'a göre farklılığın unutulmaması ve bilginin spekülative olmasıyla bilginin değişkenliği söz konusu olabilir. Bu düşüncesine göre bilginin meşruluğu, gelişen öznde değil pratik öznde kendini bulur ve özgürleşme sağlar. Pratik öznde eleştiri olmasaydı, kurum ve kuruluşlara itaat olsaydı bilginin kendisi özne olurdu ve bu durum sürüp giderdi (Lyotard, 2000, s. 81-82). Ona göre insan için değiştirilemez kesin yasalar, kesin buyruklar yoktur. Felsefe, metafizik, tarih, siyaset dahil insan hayatında kesin olan bir şey yoktur (Lyotard, 2016, s. 103). Bu şekilde bir öznenin olması halinde sorgulama olmadan her şeyin doğrudan kabul edilmesi söz konusu olurdu. Bu durumda büyük anlatılar meşruluk kazanırdı ve Lyotard'ın düşüncelerinin tam tersi bir durum ortaya çıkardı. Lyotard, dil oyunları kullanılarak kişilerin haklı olma durumlarının tersine çevrilebileceğini ve bunun riskli olduğunu açıklar.

Lyotard'a göre filozof hazıra konan bir mirasyedi değildir. Filozof felsefeyi arzularsa ve kendisine sunulmuş olanları farklı, tanınmaz hale getirirse amacına ulaşır. Ona göre Platon'un metinlerini tanınmış olmaktan çıkarmak yani farklı, tanınmaz hale getirmek gerekir. Felsefe tarihi bu şekilde ele alınırsa farklı anlamlar ortaya çıkar, filozofun ne demek istediğinin anlaşılmasında yardımcı olur (Lyotard, 2016, s. 58-59). Onun différend kavramı, özellikle dil oyunları alanında geliştirmiş olduğu terimdir. Bu terim dilin anlam alanında bulunan karşıtlık bağlamındaki farklılık demektir (Rosenau, 2004, s. 13). Felsefenin yanıtı veya soruya ihtiyacı olmayıp yanıtsız bırakabilir. Yanıt beklenmemelidir, filozof söylemiş ve kendi köşesine çekilmiştir (Lyotard, 2016, s. 85-86). Filozof art arda gelen düşünceleri bilen, problemi sistemleştiren, insana göre

değişim gösteren, değişim ve dönüşüme sahip çeşitliliğin farkında olandır. Ele alındığı şekliyle filozofun eseriyle baş başa kalma durumu oluşur. Eğer sorular cevaplanmış olsaydı veya cevaplanacak olsaydı kendine yetmiş olurdu ve fark ortaya çıkmazdı.

3.3. Derrida'da “Yazı”, Bir “Pharmakon” mudur?

Derrida, postmodern düşünürlerden olup Derrida'nın *différance*'ı (anlam farkı), dekonstrüksiyon'u (yapısöküm), yazıya bakışı ve Platon eleştirisi felsefe tarihinde onun ayrı bir yer edinmesini sağlamıştır. Derrida'daki *différance* kavramı, Batı metafizik düşüncesinde söz-yazı zıtlığında sözün yazı karşısındaki önemli yerini alt üst etmek noktasında önemli bir işleve sahiptir. *Différance* (fark) kavramı ve *différance* sesli olarak işitildiğinde aralarında bir fark oluşmamaktadır. *Différance* kavramı sadece yazı yoluyla metinde ortaya çıkar. Bu kavram, söz-yazı karşıtlığı üzerine kuruludur (Küçükalp, 2020, s. 83-84). Derrida'nın bu kavramı anlamın zamanla değiştiğini öne sürerek geliştirmiş olduğu yapısal bir ilkedir (Rosenau, 2004, s. 13). Derrida'ya göre “... anlam daima hakkında karar verilemez olandır” (Sarup, 1997, s. 85) der. Örneğin, Platon'da geçen *pharmakon* hem zehir hem şifa (ilaç) anlamına gelir. Sözcüğün hangi anlamda kullanıldığı kesinlik taşımadığı için bu durum farklılıklara neden olur. Derrida'nın metin okuması metinde bulunan zıtlıklarla oluşturulan sınırlandırılmaları ve zıtlıkları ortaya çıkarmak için yapılır. Derrida, *différance*, iz gibi sözcükleri kullanarak farklı bir yere konumlanır. Söze yazıdan daha fazla önem veren Platon'u ve sonrasını eleştirir (Küçükalp, 2020, s. 92). Onda Platon eleştirisi kapsamlı olduğundan *différance* ve yapısöküm gibi kavramlara giriş yapılarak Derrida'nın düşüncesi anlaşılmak istenmiştir.

Derrida'ya göre *différance* kavramında postyapısalcılığı yapısalcılıktan ayıran önemli bir özelliğe yer verilir. Bu özelliğe göre, anlam sürekli olarak değişmektedir ve son durumda anlamın dayandırılması sonsuza kadar başka bir zamana atılır. Derrida'da bu kavram bulunuş metafiziği için oluşturulmuştur. Bu kavramla aynılık ve farklılığın tüm temsil yöntemlerinde onaylanmasının mümkün olmayacağı belirtilir. Temsil tek başına doğrudan bir mevcudiyet olmayıp farklılığın tanınmasını ve başka bir zamana ertelenmesini içerir (West, 1998, s. 247). Farklılık ve ertelemeden ötürü zamansal farklılık büyük bir önem taşır. Derrida, *différance*'ın sonraya bırakılmasıyla temsile yönelik açıklamalarına devam eder. Bulunuş metafiziği karşısında konuşma yerine

yazıya önem verir. Yazıya, sese önem veren ses-merkezcilik'in aksine anlamın öznenin canlı varlığı karşısında güvence altına alınmasına gerek duymaz. Yazı, anlamın *différance* tarafından başka bir zamana yayılmış olarak yaratıldığını açık bir hale getirir. Yazı söz konusu olduğunda varlığa anlam biçmeyiz; yazar yazının olduğu noktada bulunmaz ve yoktur (West, 1998, s. 249-250). Derrida, konuşmaya önem veren kabulü eleştirip bu kişileri ses-merkezci olarak görür. Yazılı söze, konuşulan sözden daha fazla önem verir. Postmodern düşünürler, ses/söz-merkezciliğe karşı çıkar. Söz-merkezci yaklaşım, meşru olmalarını evrensel, genel kabullere dayandıran sistemleri nitelemek için kullanır. Postmodern düşünürler bu düşünceye karşı çıkar (Rosenau, 2004, s. 17). Derrida, Batı metafizik düşüncesinin kesin başlangıç noktasının Platon'dan beri mevcudiyet olarak tanımlanmış olduğunu ifade eder (Küçükalp, 2020, s. 74). *Différance* kavramı, varlığın mevcudiyetini sorgulamak anlamını taşımaktadır (Küçükalp, 2020, s. 81). Metafiziğe ilişkin düşünme şekillerimizin düşünmemizi, hayatımızı etkilemesi metafizik alanının önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. Dekonstrüksiyon yöntemiyle metafiziğe ait zıtlıklar ve iddialar sorgulanır ve bunlar daha belirgin bir hale getirilir.

Yapısöküm, sözcüklerin göründükleri gibi sabit bir anlamda kalmamalarından kaynaklı olarak Derrida tarafından geliştirilmiş bir yöntemdir. Dekonstrüksiyon sadece felsefe alanında değil birçok alanda kullanılmış ve etkili olmuştur (Direk, 2021, s. 271). Dekonstrüksiyonun edebiyat, sanat, dil bilimi gibi birçok alanda etkili olduğu ve yeni görüşlerin ortaya çıkmasına yardım ettiği belirtilmiştir (Direk, 2021, s. 288). Ona göre bir sözcüğün anlamı hiçbir zaman aynı şekilde kalmaz. Sözcükler dolaşıma geçtiğinde değişir ve sözcüğün anlamı tek bir şekle bağlı kalmaz. Derrida'ya göre Batı felsefesinde, söz-yazı arasında söze yazıdan daha fazla önem verilmiş ve söz burada ayrıcalıklı bir konumda görülmüştür. Yazı ikinci bir planda kalmıştır (Sarup, 1997, s. 58). Yapısöküm metnin esas noktasına etki ederek bunu düzenlemek yerine metinde yapılan çelişki ve tutarsızlıklara nasıl düşüldüğünü inceler. Yapısöküm metnin kendi kusurlarını yine kendisine karşı kullanır. Bu açıdan yapısöküm anlayışında metnin dışında bırakılanlarla birlikte gizli olanlar da incelemeye alınır. Yapısöküm, metni tersine çevirerek metni yeniden dönüştürür ve bunu metin içinde yaparak metni yeniden oluşturur (Rosenau, 2004, s. 176). Kearney'nin Derrida ile yaptığı röportajda sorduğu soruya karşılık Derrida, yapısökümün metafiziğin dışında olmadığını belirtir (Kearney, 2008, s. 228). Derrida, yapısöküm uğraşısının hissedilen bir eksikliğin arayış çabası olduğunu ve bu anlayışta olmayan bir metin okumasının olmayacağını

belirtir (Kearney, 2008, s. 246). Yapısöküm, Nietzsche'den esinlenerek oluşturulmuş bir farklılığa ve sonuç olarak metnin kendi kendini yapısöküme uğratmasına işaret eder. Dekonstrüksiyon, Derrida'nın hermenötiğini belirleyen bir yapıdır. Temsil ve anlam konusundaki postyapısalcı açıklamalar metnin, metni yazanın niyetleriyle sınırlanamayacağı ve yazanın niyetlerinin metni belirlemeyeceğini belirtir. Metinlerin yorumu sonsuz yorumlar silsilesine bağlı olduğu için bu durum metinlerin yorumunu anlamların sonsuzluğuna götürür. Foucault, dekonstrüksiyonu “yazarın ölümü” olarak görür. Derrida'ya göre dekonstrüksiyon “yazarın ölümü” değildir. Derrida'ya göre yazarın niyetinden tamamen vazgeçilmez ve sadece yazarın metin üzerinde hakimiyeti de söz konusu değildir (West, 1998, s. 254-255). Şiir nedir, sorusu düz yazının oluşumuna yol açar. Tanım sorusu olarak geçen “nedir” sorusunun ardından bir açıklama gelir. O açıklama daha az duygu içerecek şekilde şairin asıl niyetini de belirterek oluşur (Derrida, 2002, s. 23-24). Tüm bu bilgiler ışığında Derrida'nın “yazarın ölümü” fikrini taşımadığı anlaşılır. Şiir konusu incelendiğinde Derrida'nın metinlerdeki anlamların değişmesine neden olması fikri sebebiyle şair aktif bir rolde değildir. Derrida, çalışmalarında önemli bir yer tutan dekonstrüksiyon'un anlaşılmasına yönelik bir açıklama getirir. Ona göre “metnin dışında bir şey olmadığı” ile anlaşılması gereken şey “bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığı”dır. O, Batı felsefesi geleneğinde söz-merkezciliğin esas tutulduğunu ve metinlerin zıtlıklar üzerine konumlandırıldığını açıklar. Dekonstrüksiyon yöntemiyle metne yönelik yapılan bir okumada metne ait olan zıtlıklar ortaya çıkarılarak üzerinde görüş birliğine varılan ve tutarlı olarak görülen kısımların çelişkili ve bir dayanaktan yoksun olduğu gösterir. Bu yöntemde metinde önemsenmeyen veya metinde etkisiz olarak dışarıda bırakılan şeyler de kapsam dahiline alınır (Küçükalp, 2020, s. 35-36). Öte yandan yapısökümünü edebiyat alanında da görmek pekâlâ mümkündür. Örneğin; şiir temelde bir gerçekliğe sahip olsa da şiirin yapısı itibariyle okuyucu ve şair uç noktada bulunur. Şiir içeriği itibariyle gerçeklikten bir kopma, kopuş yaşamıştır. Şair, şiirinde ideal ve mutlak olanı arzulasa da şiirin yapısı gereği bu amacına ulaşamaz. “Kirpinin yıkımı” ile şairin hakikate şiiri aracılığıyla ulaşma isteği birbirine benzetilmiştir. Şairin kirpi gibi hakikate yakın veya uzak olduğu ihtimalde sonuç bir yıkımdır (Derrida, 2002, s. 18). Derrida, bahsedilen yıkımı “bu ‘yürek şeytani’ asla toparlanmaz, daha çok yanılır, kaybolur, yanlış yöne sapar” (Derrida, 2002, s. 22) şeklinde ifade eder. Derrida'nın dekonstrüksiyon'u negatif bir şekilde yıkım olarak anlaşılmalıdır. Tam tersine dekonstrüksiyon bir metnin veya yapının yeniden oluşturulması ve inşasıdır. Ancak o,

dekonstrüksiyon yoluyla varlığın ötesine geçilebileceğini belirtirken bunun nasıl olacağı hakkında bilgiye yer vermez. Bu yola negatif teoloji ile ulaşılabilme mümkünür. Örneğin; Pseudo-Dionysius'un ve Ortaçağdaki takipçilerinin negatif teolojisine göre Tanrı ne olmadığını bilmek, şeyleri bilerek ve bularak ulaşılabilir. Ona göre Tanrı bilinemez olsa da onun kavranması mümkündür (Charlesworth, 2023, s. 256-257). Dekonstrüksiyon yöntemiyle onun amaçladığı şey, yazının söze karşı önemli bir konuma yerleştirilmesi değildir. Amaçlanan şey önem verilen sözün yazıya karşı verilen olumsuz nitelikten ayrı olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmaktır (Küçükalp, 2020, s. 65). Derrida'nın söz-merkezciliği sorgulaması, Batı felsefe tarihinin sorgulanması ve yeniden inşasıdır (Küçükalp, 2020, s. 94). Dekonstrüksiyon kalıplar içine hapsolunmuş ve ileriye gitmeyen zıtlıklara dayanarak düşünme şekillerinin sorgulanması ve değerlerin yeniden ele alınıp eleştirel bir tavırla incelenmesidir (Direk, 2021, s. 267). Derrida sorgulamasını insan ve dilsel alanının ilişkisi bağlamında yaparak buna yönelik bir metafizik yorumlamada bulunur (Glendinning, 2014, s. 48). Yapısöküm yöntemiyle çalıştığı metinleri reddetmediğini ve bunlara değer verdiğini belirtir (Glendinning, 2014, s. 50). Derrida, im kavramını göz ardı etmediklerini belirterek im'in uzun bir zamandan beri özellikle anlam, hakikat ve varlık konuları açısından kendi handikapı içinde kaldığını açıklar. İm kavramına şüpheyile yaklaşırken mevcut hakikati im'den daha önde bir yere konumlandırarak ele almaz. İm kavramı hakkındaki endişelerini dile getirir. Yapısöküm anlayışının yanlış bir şekilde anlaşıldığına değinir (Derrida, 2017, s. 24-25).

Derrida'ya göre metafiziğin kapsamında kadar dil de yer alır. Bu tarz bir yaklaşımda yazı ve söz arasında fark bulunur. Burada söze daha fazla önem verilir, yazı kötü bir şey olarak görülür. Derrida bunu logos-merkezcilik olarak tanımlar. Bu tarzda yazının küçük görülmesi ve konuşmaya değer verilmesi izlerini taşıdığını görmek mümkündür (Direk, 2021, s. 277-278). Derrida, yazının tonsuz olduğunu belirtirken Jean-Jacques Rousseau'ya değinerek öznenin göz ardı edilmişliğini belirtir. Yazıda verilen sözcükler herkes tarafından aynı şekilde anlaşılır. Bu nedenle yazıda, tonlama ve vurgulara başvurulmazken konuşmada bu yöntemlere başvurulur (Derrida, 2017, s. 476). Derrida'ya göre yazı -Platon'dan beri benimsenen şeklin dışında- Freud'da da bellek olarak ele alınmaz. Yazı, Freud'a göre sadece belleğin yardımcısı konumundadır. Yazı yoluyla belleğin bir kısmı maddi bir hal alacak ve kalan kısmı bellekte yer edinmeye devam edecektir (Derrida, 2020, s. 294-295).

Derrida'ya göre ses-merkezciliği esas alan bir anlayışta yazı; konuşmanın, sesin karşısında değer kaybeder ve Derrida tarafından göz ardı edilir. Ses-merkezciliği esas alan bir sistemde yazı, her zaman her kişiye karşı aynı şekilde bulunuyorsa yazının, sözün canlı şeklinin karşısında bir güç olarak durması mümkün olmaz (Derrida, 1994, s. 47). Logos-merkezcilikte sözün yazı karşısında merkeze alınması yazının ertelenmesine sebep olur (Derrida, 2017, s. 66). Derrida, gramatolojinin mümkün olup olmadığını sorgular. Burada söz-merkezciliğin sorgulanması önemlidir. Yazının nerede başladığına değinir. Ardından Derrida, yazının ne zaman başladığını ve anlam daralmasına uğrayarak herkesçe benimsenen şekliyle yazıya dönüştüğünü sorgular. Ona göre yazı, insanlar tarafından ilk başta tarihsel olarak düşünülmüştür. Yazıya yöneltilen ilginin yazının tarihi olarak ele alınması kendiliğinden gelişen bir sürecin sonucudur (Derrida, 2017, s. 114-115). Yazılı metinlerin anlamı hayat bulduğu andan itibaren bu durum anlam ve dil için de geçerli hale gelir. Bu konuda dil ve konuşmanın her çeşidini yazının bir örneği olarak verir. Yazıya, konuşmaya göre bir öncelik verdiği anlamını çıkarmamalıyız. Özellikle görüşlerini açıklamada her ikisini birlikte yeniden inceleyip dikkate alır. Derrida, kendine has ve içeriğinde kopya taşımayan yazıya aşkınsal bir anlam verir. Ona göre yazı, yalnızca bilimin hizmetindeki bir yardımcı araç -ve muhtemelen, onun nesnesi- değil, fakat her şeyden önce, ...ideal nesnelerin ve dolayısıyla da, bilimsel nesnelliğin koşuludur (West, 1998, s. 250). Derrida, yazının tarihini vurgularken okur ve yazar arasındaki ilişkiyi inceler. Bu fark sadece Derrida'da ele alınmamış olup diğer postmodern düşünürler de bu konu üzerinde çalışmıştır.

Derrida *Çile*'de, bilgin birinin eline daha önceden okumadığı bir eser geçmiş olsun. Bilgin eseri kendine mal edip -toplumun ihtiyacı olan- ritüelleri çözmekle uğraşır. Çözümleme uğraşını yapan bilgin aynı zamanda eleştirmen veya ritüel çözümleyicidir. Eserin mantığına göre hareket etmek, rolünü oyuncu gibi oynayabilmektir. Derrida, oyuncu ve çözümlemeci arasındaki sınırın geçirgen olduğunu ve bu sınırın aşılması gerektiğini belirtir. Normları anlamak için uğraşan bir çözümleme ile normları açıklamayı hedef alan bir çözümleme vardır. Bu iki çözümleme arasında eleştirel bir fark söz konusudur. Bir taraftan yazarın çözümlemesi ve yorumlaması gerekiyorsa okurun da kendi konumunu koruması lazımdır. Okurun etkinliğinin edilgen bir yapıya sahip olduğu belirtilmiştir. Okur bazı değerleri bilmek için seçimler yapmalıdır. Eleştiriye maruz kalıp kalmadığına bakılmaksızın süreç her iki durumda da aynı şekilde ilerler (Derrida, 2008a, s. 11-15). Bir yapıtın okur ile yazar

arasındaki ilişki ve metni anlama çabasında “[sunulan] ne? Kim tarafından [sunuluyor]? Kime [sunuluyor]?” (Derrida, 2008a, s. 19) gibi sorular metin ve okur için önemlidir. Klasisizm düşüncesinde yazar okuru da düşünmek durumundadır. Yazar ve okur kendi sınırlarını bilir. Modernitede, yazar bir sınırlamaya tabi olmadan eserlerini oluşturur. Bu durum Lyotard tarafından şu şekilde açıklanmıştır: “denize bir şişe bıraktığında onun kime gideceğini bilmezsin ve bu çok iyi bir şey” (Lyotard, Hakkıyla, 2014, s. 41). Burası okunduğu zaman Lyotard’ın yazar-okur ilişkisi hakkındaki düşüncesi aklımıza gelir. Derrida, çalışmalarında tutarlı olabilmek için uğraş verdiğini ve çelişkiye düşmemek adına yazmaya, yaşamaya çalıştığını açıklar. Derrida metin dışında bir şey olmadığını belirtirken sadece yazılı olarak oluşturduğu metni söylemediğini belirtir. Metin ile kastettiği şey iz kavramının kapsamını da genişletmektir. Metin aynı zamanda sadece felsefe ile sınırlı kalmayıp yaşamı da içine alır. Hayat da bir metin kabul edildiği için metin kavramından anlamamız gereken genel geçer anlamların yeniden inşa edilmesidir (Derrida, 2004b, s. 27-28). Derrida, kendisini yapısökümcü bir düşünür olarak gördüğünden kendisinin yaptığı çalışmalarıyla sınırlandırılmayacağını belirtir. Metinlerinde ve hayatında her şeye yapısökümü uygulayarak metinlerinin gerçek hayattan uzak olmadığını gösterir. Yaşamı yazmış olduğu çalışmalarından bağımsız olmayıp konuşarak ve iletişim araçlarıyla iletişime geçerek fikirlerini ortaya koymuş ve yaymıştır (Derrida, 2004b, s. 9). Yapısöküm, sadece metinlerde söz konusu olmamış sosyal hayatta da yapısökümün iz’lerini görmek mümkündür. Derrida’nın hayatında görülen uyumu, metinlerinde görmek mümkün müdür? Derrida, yapısökümü metinlerinde nasıl uygulamıştır? Bu gibi soruların cevabı Derrida’nın kendi eserlerinde bulunabilir.

Derrida, *Khora*’da yapısöküm yöntemini, zorlu metinlerde nasıl uyguladığını khora kavramını bozarak göstermiştir. Kendi olmak, hiç olmak, imkânsız ve mümkün olmak gibi terimler yapısöküm alanına yakındır. Yapısöküm, bir tekniğe bağlı kalmadan kendi usulleriyle üzerinde daha fazla yorumlanabilmesi için metinleri yeniden inşa yöntemidir. Bu yöntem üzerinde konuşulması zor metinleri inceleyip sorgulamayı amaç edinir (Derrida, 2008b, s. 28). Khora’nın sözlükteki anlamına bakıldığında yer, toprak, arz, alan, mekân, uzam, boşluk, açıklık (Peters, 2004, s. 187) anlamlarında kullanıldığı görülür. Derrida’ya göre khora’nın anlamına ve yerine dair açıklama yapmak paradoksal bir durum halini alır. Khora’nın konumu tam olarak açıklanamadığından bunu anlamak için kozmos öncesine gitmek gerekir (Derrida, 2008c, s. 82). Çevirmenlerin yorumda bulunması nedeniyle khora kavramını

çevirmeyi güvenilir bir uygulama olarak görmez. Çevirmenler bir dile kendi dillerinin düşünce biçimiyle yaklaşırlar. Bu durum kişilerin yorumlarını içermesi nedeniyle khora kavramının anlamını bozulmaya uğratar (Derrida, 2008c, s. 20). Khora, bir mekân olup kendisinde yer alan şeylerden farklıdır. Bu kavram Sokrates'in (hayatı boyunca) gezgin olması ve bir yerde sabit ikamet etmemesi; konuşmalarında bilgisiz olduğunu söylemesi, kendine dönmesi şeklindedir (Derrida, 2008c, s. 50). Derrida, Sokrates'in (yönteminin ve gezgin olmasının) khora olmadığını fakat khora'nın bir kimse olma ihtimalinde en çok Sokrates'e benzeyeceğini belirtir. Ona göre Sokrates, konuştuğu kişilerin karşısına bilgisiz biri olarak çıkar, kişileri konuşturduğunda onlara söz oyunu oynar, bu yüzden "bu kişilerin sözü ondan aldığı, yerine başka bir şey konmayan ve bir yere yerleştirilmeyen yer" (Derrida, 2008c, s. 54) olduğunu söyler. Dekonstrüksiyon yöntemi sayesinde metindeki zıtlıkların ve göz ardı edilen yerlerin ortaya çıkışı söz konusu olacaktır.

Derrida, özellikle Platon, Nietzsche ve Levinas gibi düşünürlerden yararlanmış. Derrida'da önemli bir yer tutan kavramların (örneğin, dekonstrüksiyon, *différance* vb.) anlaşılmasında bu düşünürlerle bakmak yararlı olacaktır (Küçükalp, 2020, s. 30). İlk Nietzsche'nin etkisi ele alınmalıdır. Derrida, Nietzsche'nin metafizik düşüncesine daha da ilerici anlamda eleştiriler sunmuştur. Derrida'nın görüşlerine yakın olan postmodernizmde aşırıya gidilerek Nietzsche'deki şekliyle "Tanrı'nın ölümü" kabul edilmez (Charlesworth, 2023, s. 263). Derrida'ya göre metafizik düşünceden kurtulmak zordur. Gösterge kavramı buna yönelik engelleyici ve ileriye götürücü anlamda iki işleve sahiptir (Derrida, 1994, s. 29). Derrida'nın anti hümanizmi, Nietzsche'de olduğu gibi felsefe ve metafizik alanına taşıması ve dekonstrüksiyon yöntemini metafiziğe uygulaması ayırıcı yönleridir. Derrida, yapısalcılığa eleştiriler getirmesi bakımından bir postyapısalcıdır (West, 1998, s. 245). Derrida, tamamen aydınlanmayı terk etmemiştir (West, 1998, s. 257). Glendinning (2014)'e göre Derrida'nın "kitabın parçalanışı" fikri Nietzsche'deki "Tanrı'nın ölümü"ndeki gibi maddeci görüş ve hiççilik görüşü anlamında düşünülemez. Derrida'nın yapmaya çalıştığı şey düşünce biçimimizi ve hayatımızın anlamını düşünerek, onu yeniden anlamlandırarak inşa etmektir (Glendinning, 2014, s. 73). Nietzsche'de yazı, aydınlatılması için gerçeklik olmayan anlamlar bakımından başvuru kökensel işlemler olarak görülebilir. Nietzsche, yorumlama gibi yöntemler ile empirist felsefi düşünceleri ilerleterek im'leyen logos ile kökensel bağına bağımsızlaştırmasına yardım etmiştir (Derrida, 2017, s. 31). Nietzsche'nin metafizik

zıtlıkları kullanması nihilizm suçlamasına neden olmuştur. Derrida, zıtlıkların içinde yer alan kavramları tersine çevirmenin metafizikten çıkmaya neden olmayacağını belirtir. Derrida, Nietzsche'nin tersine çevirme yöntemini sorgularken onu yeniden değişim ve dönüşüme uğratarak inşa eder (Direk, 2021, s. 279). O, Nietzsche'de olduğu gibi tüm değerleri yok saymaz, üstünü kapatmaz. Onda yazılan metinler hiç olmaz, okuyucu da unutmaz, yazılanlar başvuru kaynağıdır. Nietzsche, unutma kasıtlı olarak yapılan bir şey olup kendiliğinden unutma mümkün olmayacaktır. Kendiliğinden unutma olmadığı için ve bu şekilde hayata devam edemeyeceği için aktif bir şekilde unutma yoluna başvurulur. Nietzsche'deki anlamıyla unutma kötü olmayıp kişi üzerinde zararlı bir etki doğurmaz. Ona göre unutmak ile bizlerin karşılaşacağı iyi veya kötü olaylara karşı hazırlıklı olmamız mümkün olur (Derrida, 2004b, s. 51-52). Nietzsche, felsefesiyle önceden Batı felsefesi tarihinde evrensel bir hakikate ulaşma isteğine yönelik farklı bir bakış açısı geliştirir (Küçükalp, 2020, s. 28). Derrida, Nietzsche'de olduğu gibi aşırı uçlarda yer almaz. Dekonstrüksiyon yöntemini her alana uygulayarak değişim ve dönüşüm sürecini başlatır.

Derrida'nın son dönem çalışmalarında Levinas etkisi de görülür. Levinas'ın görelî başka'lık fikrini, Derrida mutlak başka'lık olarak ele alır. Derrida'ya göre mutlak başka'lık tanımlanamaz, sınıflandırılmaz. Derrida'nın başka'lık fikrinin kategoriler haline getirilemeyeceğini ve onu kategorilendirmenin zıtlıkların ortaya çıkmasına sebep olacağı kabul görülür. Derrida'nın başka'lık fikri ve sorumluluk konusunu ele alışında dekonstrüksiyon yöntemi uygulanarak bu kavramların anlaşılması ve yeniden düzenlenmesi sağlanır (Direk, 2021, s. 272-273). Bu konuda Derrida'nın eserinde yer vermiş olduğu Levinas incelemesi ele alınmaya değerdir. Söylenmiş olana yönelik kabul işlemiyle başkasına yönelik bir sorumluluk ortaya çıkar. Söyleme yoluyla ben'in başka'sına açılması sağlanmış olunur. Levinas'taki başka'sına karşı olan sorumluluk ile Derrida'nın başka'sı fikrine yüklediği sorumluluğun benzer bir anlam taşıdığı görülecektir (West, 1998, s. 226). Bazı şüpheli postmodern düşünürler tarih konusunda geçmişi ve geleceği şimdiye ekleyerek farklı bir yönde incelemede bulunur. Bu kişilerden birisi de Derrida'dır. Onun tarih konusunda ele aldığı önemli bir kavram "iz" olup kendilikten önce kavranılmalıdır (Rosenau, 2004, s. 112). Aşırıya giden bir tutumla zamanı geri planda bırakır. Zamanın oluşu veya olmayışının bir anlamı yoktur (Rosenau, 2004, s. 107). Levinas'ta önemli bir yere sahip olan iz anlayışı artık mevcut olmayan, etki bırakan bir şeydir. Levinas ve Derrida'da göstergelerin yapısı ötekinin iziyle anlaşılıp belirlenebilir (Sim, 2020, s.

341). Derrida, iz kavramını Levinas'ın son dönem çalışmalarıyla karşılaştırarak ele alır ve bu ilişkinin “[o ve öteki oluşuyla]” bağlantılı olduğunu açıklar. Derrida, iz'in iç ve dış arasındaki ilişki olduğunu belirterek dışın sınırlarının bilinmesinin önemli olduğunu vurgular. İz'in olma ve olmama durumunda içinde beden ve ruh sorunlarını barındırdığı belirtir. Örneğin; ruhun ölümsüzlüğüne yönelik kuramlar iz'in daha kolay anlaşılmasını sağlamaya yönelik metafiziğe ilişkin konulardır (Derrida, 2017, s. 108-109). *Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas Düşüncesi Üzerine Deneme* adlı önemli makalesini Levinas hakkında yazar. Bir taraftan Levinas'ın başka'lık üzerine vermiş olduğu fikirlerine önem verirken öte taraftan bazı nedenlerle Levinas'tan uzaklaşmıştır (Küçükalp, 2020, s. 20). Levinas ile ilgili yapmış olduğu çalışmalar kapsamında ona ihanet ettiğini söyler. Ona göre, ben'in başka'sı ile olan ilişkisinin sorumluluk ile bir bağı vardır. Buradaki bağ iki kişi arasında olan bire bir ilişkidir. Levinas'a göre üçüncü kişinin ortaya çıkışıyla bu üçüncü kişinin ikili ilişkiye ancak taraf olarak katılması halinde adaletin ortaya çıkacağını söyler. Artık burada farklı bir başka'sı daha vardır. Üçüncü kişinin ilişkiye dahil olmasıyla başka'sına ihanet etmek söz konusu olacaktır (Derrida, 2004b, s. 12).

Derrida'ya göre Levinas, demokrasi amacının gerçekleşmesinin peşinde koşmanın gereksiz bir uğraş olduğunu belirtir (Glendinning, 2014, s. 127). Edebiyatın modern olduğunu ve sansürsüz bir şekilde kendisini ifade edebildiğini belirten Derrida, burada demokrasinin vazgeçilmez bir unsur olduğunu vurgular. Edebiyat ve demokrasi arasında sıkı bir bağlantının varlığını ve ikisinin birbiri için vazgeçilmez nitelikte olduğunu dile getirir (Derrida, 2008a, s. 61-62). Derrida'nın Platon'da olduğu gibi yöneticilerin filozof olmadığı durumlarda egemenliğin demokratik olmayacağını belirtir. Bunun tam tersi söz konusu olduğunda örneğin, filozof yöneticinin hükmettiği bir durumda demokratikleşmenin sağlandığı söylenebilir (Glendinning, 2014, s. 122). Ona göre egemenliğin demokratik olduğu durumda edebiyat özgür bir şekilde işlevini yürütür. Edebiyat ve demokrasinin bu kadar iç içe geçmiş olması Derrida'nın demokrasi hakkındaki fikirlerine değinmeyi gerektirir. Demokrasi bahsinde siyasi düşünce için beklenen demokrasi dediğini görülür. Demokrasi gelmediği için geleceğin dünyasında beklenen bir umuttur. Beklenen demokrasi kavramıyla yaptığı uğraşa da yapısöküm denebilir (Glendinning, 2014, s. 61-62). Derrida'nın demokratik arzu kavramı belirtilirken demokrasinin olmazsa olmaz koşullarına yer verilmelidir. Derrida; başka'ya, öteki olan'a önem verilmediğinde demokrasinin gerçekleşmeyeceğini söyler. Bu şartlar altında demokratik arzu gerçekleşemeyecektir

(Glendinning, 2014, s. 125). Başka'sına olan saygıdan dolayı aynı şekilde yaşamının gerekmediği ve yeni şeylerin keşfedilmesi gerektiği belirtilir (Derrida, 2004b, s. 11). Derrida, başka'sı kavramını Yunan felsefesine sonradan girmiş bir şekilde düşünmemek gerektiğini açıklar. Ona göre Platon'un eserlerinde başka'sının izlerine rastlamak mümkündür (Kearney, 2008, s. 235). Onda başka'sı dikkate alınmadığında demokrasi oluşmayacak ve edebiyat sansürsüz bir şekilde işlevini yürütemeyecektir. Demokrasi düşüncesinde Levinas'ın başka'sı kavramını dayanak yapması manidardır. Levinas etkisi onda başka'sı, ben ve sorumluluk kavramları bakımından açıkça görülür.

Marx'ın Hayaletleri'nin ana düşüncesi, Marksizmin artık -izm'lerden ayrılması gerektiği üzerinedir. Derrida, kurtuluşa götürmeyi amaç edinen izm'lerin, ideolojilerin hukuktan sapmayarak hukuki ve siyasi alanlara aktif bir şekilde katılım sağlanması yoluyla kişileri adalet arayışı alanlara taşıması gerektiğini belirtir (Glendinning, 2014, s. 133-134). Derrida'ya göre ideolojilerin hayalet adı verilen şey tarafından, amacından ve hedefinden uzaklaştırılması söz konusudur. Hayaletin kategorilere ayrılamayacağını ve sayılamayacağını belirtirken onun hızla türediğini dile getirir. Burada kullandığı hayalet kavramının bir diğer özelliği de kapital anlamını taşımasıdır (Derrida, 2001, s. 210-211). Platon'dan Marx'a kadar ulaşan bir felsefi düşüncenin devretmesinde Derrida, "düşünceye bir beden, ama varlıkbilimsel yeğinliği daha az bir beden, yani düşüncenin kendisinden daha az gerçek bir beden kazandırandan kaynaklandığı izlenimi uyandırır" (Derrida, 2001, s. 225) iddiasının etkili olduğunu belirtir. Bu durum ideolojilerde "tema" olarak alınır. Derrida bu durumun hayat ve yok oluş zıtlığı sorunu olduğunu açıklamaktadır. Hakikat konusundaki postmodern anlayışlar nihilizme yol açmaz. Ona göre bu anlayış totalitarizmi mümkün kılmaz. Totalitarizmin hakikate ile bağlı olduğunu belirtir (Rosenau, 2004, s. 136). Örnek olarak bir tarihçinin çalışmasını vererek bunun yapay bir şey olduğuna veya gerçeği yansıtmayacağı ihtimalini düşünmediğimizde gerçeği gözden kaçıracağımıza değinir. Bizim gerçek olarak kabul ettiğimiz veya gördüğümüz şeyler bir yalandan farksız olmayabilir (Derrida, 2004b, s. 28-29). Bu durumda Derrida, bir kişinin yalan söylediğinin ispatlanamayacağını belirtir (Derrida, 2004b, s. 43). Gerçeğe ilgi gösterir. Yalan söylenmesi ihtimalinin açık bir şekilde belli olması halinde anlam ve gerçek değer kazanacaktır (Derrida, 2004b, s. 46). Platon, gerçekte veya hakikatle oynanabileceğini ve yalan söylenilebileceğini belirtir. Burada, Platon'da pseúdos kavramının kullanım alanına değinmek gerekir, bu kavram

sözlükteki anlamıyla yanlış, hata, yanlış / yanlışlık (Peters, 2004, s. 320) anlamına gelir. Bu kavram; hakiki, sahici olmayan yani yalan, sahte anlamına getirilir ve kişileri aldatmak için kullanılır. Platon, *Devlet*'te: “demin, gerekli bazı yalanlardan söz etmiştik. Böyle güzel bir yalan bulup, hem önderleri, hem de yurttaşları buna inandırabilir miyiz dersin?” (Platon, 2010, s. 110) diyerek pseúdos kavramının gerekliliğini sorgulamaya çalışır. Platon, devlet yönetiminde halkı bir araya getirmenin çaresi olarak etik olmayan bir yola başvurmuş olur. Platon, yalanı meşru kılarak keskin kuralların esnetilebileceğini gösterir. Derrida, kurallar içinde çelişkilerin olduğunu ve bunların etik alanındaki bir soruna yol açtığını belirtir. Derrida'ya göre bu etik çelişkiler ve kuralların varlığından doğmuştur. Etiğin bir güvencesi olmadığı için bu alan tehlikelidir (Derrida, 2004b, s. 32-33). Derrida, inanca değinerek, inancı çılgın olma hali olarak tanımlar. İnanç akılla kavranamaz olduğunu ve inancın aktardıklarının güven duyulan bir şey olmadığını söyler. Bu ayrım inancın ayırt edici özelliği olup bilimden farklıdır (Derrida, 2004b, s. 38).

Derrida, Platon'u ve Platon'un felsefesini sorgulama yoluna gider. Derrida'ya göre Batı felsefesinde söz canlı bir yapıdadır. Yazı, canlılık taşımayıp sözün bir kopyası niteliğindedir. Söz önem taşıyınca yazı geri planda kalmıştır. Söz, metafizik (aşkın, tin, idea vs.) temelde doğruluğa sahip olduğundan kurgu olarak görülür ve savunulmaması gerekir (Sarup, 1997, s. 61-62). Derrida'ya göre Platon'un felsefesi “bulunuş metafiziği”nin bir örneği olarak görülebilir. Platon, yazıdan şüphe ettiği için sadece diyaloglara ve tartışmalara katılanlar hakikate, uygun bir şekilde ulaşabilir. Hakikatin kendisinden uzaklaşılınca güvenilmez bir şey olur. Platon, yazıdan kuşku duyar (West, 1998, s. 251-252). *Phaidros*'ta yazı, bilginin üretilmesine engel olduğu ve belleği işlevsiz hale getirdiği için cezalandırılır. Platon, burada çelişkiye düşmekten kurtulamaz. Yazıya ne kadar karşı çıkıp onu hata olarak nitelendirmiş olsa da yazıyı fikirlerini yaymak konusunda vazgeçilmez bir araç olarak kullanır. Örneğin; yazıdan vazgeçememesi pharmakon'un çift anlamlı olmasında görülebilir. Pharmakon sözcüğü hem şifa hem de zehir anlamına gelmektedir (West, 1998, s. 252-253). Platon'un ele alış biçimiyle yazıya olan bakışına değinilmelidir. Platon yazıyı “mahkûm” ettiğinden; Derrida, felsefesinde yazıya hem değer verir hem de yazının konumundan kuşku duyar (Glendinning, 2014, s. 65). Derrida'nın Batı metafiziğine yönelttiği eleştiriler ve tekrardan yaptığı okumalar sayesinde bu kavramlar farklı bir şekilde ele alınarak önemsiz görünen yerler incelemeye alınmıştır. Bu yüzden “metafizik tarihi: hakikatin tarihi, hakikatin hakikiliğinin tarihi, yeri gelince açıklamamız gerekecek mecazi bir

sapıntı sayılmazsa, her zaman yazının aşağılanması ve <<dolun>> sözün dışına itilmesi olmuştur” (Derrida, 2017, s. 10). Platon’da yazı söz karşısında değer kaybetmiştir. Platon için hakikat ancak özle ve söz-merkezci bir yöntemle açığa çıkabilir. Derrida’nın Platon üzerine yaptığı okumalar üç farklı şekilden oluşur. Birinci okuma şekli, Platon’un yazıyı dışlayan sistemi esas yazının silinmesine uğratan bir okumadır. İkinci okuma şekli, Derrida’nın Platon metinlerde yer alan pharmakon sözcüğünün farklı anlamlarına değinerek bu şekilde Platon metnini dekonstrüksiyona uğratan okumasıdır. Pharmakon ikili anlamlara geldiği için çelişkiye düşüren bir yapıdadır. Üçüncü okuma şekli, Platon’un metinlerinde ikili tarzda okuma yapılarak Platoncu birliğin yıkılmasına neden olan bir okumadır (Küçükalp, 2020, s. 102). Bu okumalar karşılaştırıldığında Platon’un metinlerindeki yazının söz karşısında değer kaybetmesine vurgu yapıldığı görülür.

Platon’un yazıyla ilgili olarak ele aldığı pharmakon sözcüğü iki zıt anlama gelir. Platon, metinde yazıyı küçümsediği için pharmakon’u zehir anlamıyla kullanır. Pharmakon ilaç anlamını da içinde barındırır. Derrida, Platon’un karşısına yine pharmakon kavramını yerleştirerek metni dekonstrüksiyona uğratar (Küçükalp, 2020, s. 104). Yazı ve pharmakon’un Tanrı’sı aynı Tanrı’dır. Yazı, krala sunulmuş bir pharmakon’dur (Derrida, 2016, s. 74). Şifa olma bakımından pharmakon yaratıcı olup bilginin artmasını sağlar. Pharmakon’un sadece şifa anlamında kullanılması yetersiz kalabilir. Çünkü pharmakon zehir etkisi göstererek kişinin hastalığına şifa yerine olumsuz bir etkide de bulunabilir. Zehir, şifa süsü adı altında gizlenmiştir (Derrida, 2016, s. 77-79). Platon’a göre şifa olarak yazı, zehir etkisi gösteren bir yazıdan daha önemli olamaz. Şifa veren ilaçlarda dahi Platon bir şüphenin içerisinde. Platon her iki durumda da şüphe içerisinde bulunmamız gerektiğini vurgular. Bu duruma şüphe ile yaklaşmadığı zaman ihtimaller söz konusudur. İhtimallerin olduğu durumlarda da yanılısma olur (Derrida, 2016, s. 81-82). Platon, zıtlıkları hareketten başlayarak durdurma yoluna başvurmuştur. Pharmakon zıtlıkları ve farklılaşanları bünyesinde barındırır. Bu özelliği bakımından pharmakon kendisinde hiçbir şey bulundurmada da sonsuzu ister. “Pharmakon farkın (üretilmesinin) hareketi, yeri ve oyunudur. Farkın farklılaşması (différance)dır” (Derrida, 2016, s. 129-130). Platon, yazıyı diğer sanat dallarına yaptığı eleştirilerde olduğu gibi mahkûm eder. Platon’a göre yazı cansız bir tekrardır. Yazı ve resim bu açıdan birbirine benzerdir. Yazı, resimdeki gibi kopyanın kopyasıdır. Yazının resim ve şiirden daha vahim olduğu bir durumu da vardır. Şiir ve resmin taklit ettiği şeyleri bozmaması ve sessiz kalması açısından normal görülebilir.

Platon'a göre yazıda durum daha farklıdır. Yazının taklit ettiği şeyi bozması ve onu gerçeklikten uzaklaştırması söz konusudur (Derrida, 2016, s. 143-145). Yazıyı oluşturanlar taklit dahi etmez (Derrida, 2016, s. 148). Öte taraftan, yasaların yazılı olması gerekliliğini kabul eder. Onun eleştirdiği durum demokratik olmayan bir yazı alanıdır (Derrida, 2016, s. 157). Bu gibi istisnai bir durumuna kendi *Devlet*'inde de yer vermiştir. Bu durum çelişki değildir. Bunu kullanacak olan kişiler filozoflar olup onların lehine bir istisnaya yer verilmiştir. Yazı hayatının temeline ulaşmak, mitin gerçekliğine veya kurgusallığına ulaşmak kadar zor bir alandır. Platon, bu zorluğu bilmektedir. Ona göre mitler ya kurgulanmış masallar gibidir ya da ulaşılması imkânsız bir bilgidir. Öte taraftan mit alanında sorgulayan bir yaklaşım içindedir (Derrida, 2016, s. 36). Derrida, mit hakkındaki görüşlerini yazı ile karşılaştırarak anlatma yoluna gitmiştir. Derrida, yazının gerçekliğini bulamayacağımızı belirtip bunun tekrarlanmış bir masalın nesnesi olduğunu açıkça ifade eder. Derrida'ya göre mit ve yazı arasında bir yakınlık vardır (Derrida, 2016, s. 38). Mitin oluşumunun çeşitli sınırlamalara bağlı olduğunu ve bunların bir kültüre, bir dile ve yabancı mitolojiye sahip olması gerektiğini belirtir. Platon, mit konusunun zorluğunu bilmektedir; bu konuyu daha açık bir şekilde ifade etmek için yasalardan faydalanmıştır (Derrida, 2016, s. 57).

Derrida, yazı yazma sürecinin resimle başladığını belirtir. İlk başta ikisi birbirine karışmış bir şekilde bulunmaktaydı. Söze, bir hak verilmemekteydi ve ona bir değer atfedilmemekteydi (Derrida, 2017, s. 431). Platon'da yazı krala sunulduğunda olumsuz bir anlama bürünmüştür. Şifanın gerçekliği zehir olarak görülmüştür. Platon, pharmakon'u önemsemez olarak görse de yazı ve resmi açıkça karşılaştırmıştır. Platon, resim ve pharmakon'u birbiriyle ilişkilendirmez (Derrida, 2016, s. 132). Derrida'ya göre Platon'da yazı, pharmakon olarak görülmekteydi. Yazı resme benzediği için endişe verilen bir şey olarak yazıya bakılmaktaydı (Derrida, 2017, s. 444). Örneğin, *Phaidros*'ta yazının kötü bir özelliğinin olduğu ve resme benzediği belirtilir. Resim alanındaki eserler canlıymış gibi görünmesine rağmen onlara bir şey sorulduğunda suskunlukla karşılık verir. Sokrates, yazılı söylevlerin de resme benzediğini ve ilgisi olmayan kişilere dahi aynı şekilde yayıldığını açıklar (275d-e) (Platon, 2020, s. 65-66). Derrida, Platon'da yazının resme benzetilerek kötü bir özellikte görülmesini ve nedenlerini eleştirir. Ona göre Platon'da yazıyla beraber bellek zayıflamış ve yazı belleğin yerini alarak unutkanlığa neden olmuştur (Derrida, 2017, s. 57). Belleğin sınırları olduğu için Platon'a göre yazıyla bellek zayıflayacaktır. Bu durum *Phaidros*'ta şu şekilde ele alınmıştır: Sokrates, insanların yazıyı

kullanmasıyla belleklerini geliştirmeye yönelik ihtiyaç duymayacaklarını belirtir. Sokrates'e göre yazıya güvenmeyle birlikte kişiler belleklerini kullanmadan kendi içinde olmayan dışsal işaretlerden yararlanır. Yazıyla sadece hatırlatılanın görüntüsü sağlanmaktadır (275a-b) (Platon, 2020, s. 65). Sokrates'te söz önemliydi. Söze canlılık katmak için jest ve mimiklerden yararlanılmaktaydı. Derrida, yazı tarihine değinerek yazının kullanılmadığı dönemde yaşayan halkların büyük bir eksiklik içinde olduğunu vurgular. Derrida'ya göre jest ve mimikler yeterli değildir. Ona göre yazının tarihi ilgili alandaki fikirlerin kavramlaştırılmasıyla daha anlaşılır bir hale gelecektir. "Bütün büyük yazı tarihleri sınıflayıcı ve sistematik bir tasarının serimlenmesiyle başlar" (Derrida, 2017, s. 128). Kendi grubu dışındaki insanlara insan ve yazı kavramını fazla görmek, yazısı olmayan halklar düşüncesini önemsememektir. Burada yazısı olmayan halkların "[yazıdan değil]" belli bir şekilde bulunan yazıdan mahrum olmaları söz konusudur (Derrida, 2017, s. 131). Yazının tarihini yüz, el ve jestler gibi sadece bildiğimiz şeylerden yola çıkılarak açıklanamayacağını vurgular (Derrida, 2017, s. 153).

Derrida'ya göre yazar metnini oluşturduktan sonra onu kendi başına bırakıp köşeye çekilmelidir. Yazarın metnini bu şekilde bırakabilmesi yazılı yolla yapılabilir. *Phaidros*'ta yazı, onu oluşturanın desteği ve himayesinden yoksun kalarak yalnızlaştırılmıştır. Derrida'ya göre yazarın varlığı hem vardır hem de yoktur (Derrida, 2020, s. 96). Metni oluşturan yazar, sadece okuru metne doğru yaklaştırarak köşede beklemeye devam eder (Derrida, 2020, s. 102-103). Yazı, kaymalara uğramaktadır ve yazı başlangıç aşamasında olduğu için tehlikeli bir yanının olduğu söylenebilir (Derrida, 2020, s. 22). Derrida, Platon'un yazıyı küçümsediğini belirterek bunun sebebi olarak yazıyla birlikte sözü anlatan kişinin ortadan kalkması olarak gösterir. Yazının varlığı iz'in yokluğundadır (Derrida, 2020, s. 350). Platon üzerine yapmış olduğu okumalar dekonstrüksiyonun (yapısöküm) bir örneği olarak verilebilir. Bir metne yönelik yapılan dekonstrüksiyona tabi bir okuma, metindeki sorunları açığa kavuşturur. Özellikle metnin kenarında ve dikkate alınmayan yerlerde yer alan sözcüklere önem gösterir. Derrida'ya göre *pharmakos*, *pharmakon* ile aynı kökten gelse bile Platon'da gözden kaçmış veya dikkate alınmamıştır. Her şeye rağmen *pharmakos* sözcüğü metin içinde açığa çıkarılabilir biçimde etkili olmaya devam eder (West, 1998, s. 253). *Pharmakos*, kötülüğü dışlama yoluyla istenilen yerden atılmasıdır. Bu yer bir vücut olabileceği gibi bir şehir de olabilirdi. İnsanlar karar

verme zamanlarında (felaket anlarında) yapılacak törenlerle günah keçisi olarak gördükleri kötülüğü kovmuştu (Derrida, 2016, s. 134).

Yazı, mecaz anlamıyla farklı bir şekilde adlandırıldığında aslında yazının “asıl” anlamının gönderme yapılması söz konusudur. Derrida, burada yapılan şeyin anlamları ters çevirmek olmadığını ve yazının asıl anlamının mecazilik olduğunu belirtir (Derrida, 2017, s. 25-26). Mecaz, özel adla ilgilenmektedir. Bu nedenle öz anlam yoktur ve görünümünün mecaz alanında incelenmesi gereklidir. Adlar bir farkın birbirinin ardından gelerek bunun içinde kalınmasına neden olmaktadır (Derrida, 2017, s. 143). *Phaidros*’ta Sokrates söylevlerin bazılarının eğitmek amacıyla olmadığını bazılarının eğitmek amacını güden bir yapıda olduğunu söyler. Sokrates’e göre eğitim maksadıyla kalp ve ruh içinde olan ilahi yazı iyilik, vicdan gibi etik değerleri içeren söylevler değerli olup ele alınmalıdır (278a) (Platon, 2020, s. 69). Derrida’nın çözümlemesine göre *Phaidros*’ta belirtilen yazının bir iyi halinin bir de kötü olma ihtimalinin söz konusu oluşu gözden kaçırılmamalıdır. İyi yazı Platon’a göre içsel olanken kötü yazı ise dışsal ve yapay olandır. İyi olarak belirtilen yazı iyi bir şekilde anlaşılmıştır. Metin, kitaptan ayrılıyorsa yazı metnin yüzeyini temizleyerek kitabın yıkılışına neden olur (Derrida, 2017, s. 29-30). Derrida’ya göre Platon, *Phaidros*’ta yazının kötülüğünün dışarıdan geldiğini belirtir. Platon’da yazı olmasaydı söz ve anlam kendi içeriğinde kalıp ayrılmazdı (Derrida, 2017, s. 53).

Derrida, Platon’un metinleri ve düşünceleri üzerinde tam anlamıyla çalışmaların yapılmadığını ve bitmediğini açıklar. Ona göre bu metinler hâlen açıklanmayı bekleyen bir hazine gibidir. Fransız filozoflarının metinlerini incelemeye aldığı anda bunların kolaylıkla bittiğini söylerken Platon ve metinlerinde sonu gelmeyen bir yolculuğa çıktığını vurgular (Kearney, 2008, s. 231). Platon her ne kadar yazıyı bir zehir olarak kabul etse de Derrida’da Platon’un yazı görüşü eleştirilmiş olup Platon’un metni yapısökümüne uğratılmıştır. Platon metnini analiz ederek yeniden oluşturur. Yazıyı önemseyerek Platon’dan farklı olarak tek yanlı bir şekilde ele almamıştır. Ele aldığı biçimiyle yazı hem şifa hem de zehir etkisi doğuran bir roldedir. Derrida, yapısöküm yöntemiyle yazıyı yeniden inşa ederek yazıyı en ince ayrıntısına kadar inceler. Onda yazı içinde tek bir anlam söz konusu değildir, sonsuz anlamlar çıkarılabilir.

3.4. Deleuze’ün Platon’u “Tersyüz” Etmesi

Deleuze, öznelliğe, politikaya ve sinemaya ilişkin görüşleri ile postmodern düşünceye katkıda bulunmuştur. Postmodern görüşleri kabul etmese de getirdiği yenilikçi söylemler nedeniyle postmodern bir filozof olarak kabul edilir. Deleuze, arzunun bastırılmasına karşı çıkarak modernliğin söylemlerini ciddi bir şekilde eleştirir. Arzuyu özgürleştirecek kökten bir değişim ve dönüşümden yanadır (Best & Kellner, 2011, s. 100-101). Deleuze'ün klasik felsefe söylemlerini tamamen reddeden ve metafiziğe karşı çıkan bir filozof olmadığını söylemek gerekir. Ona göre genel olarak felsefe tarihine bakıldığında farklılıkların önemsenmediğini görmek mümkündür. Deleuze, felsefe tarihinde yer alan aynılığı önemseyen söylemleri ortaya çıkarıp ilgi alanına farklılık düşüncesini yerleştirir. İncelemesine etki etmesi bakımından evrensel yönelik söylemler reddedilir, farklılık ve yeniden oluşturma önemli bir yer tutar. Batı felsefesinin metafizik görüşünü eleştirirken farklılıklara karşı çıkan gerçeklik ve var olmaya ilişkin söylemleri kabul etmez (Küçükalp, 2019, s. 256).

Postyapısalcılık alanında arzu kavramına yönelik incelemelerde bulunulur. Postmodern düşünürler arasında Lyotard belirgin olarak arzu kavramı üzerinde durur. Deleuze'ün Lyotard gibi arzu üzerine incelemelerde bulunması arzu kavramının önemine işaret eder. Arzu sadece felsefeye konu olmamış; psikanaliz, sinema, edebiyat vb. alanlarda da işlenmiştir. Deleuze için arzu, libidonun her yere etkide bulunan yaratıcılığı açısından değerlendirilir (Sarup, 1997, s. 143). Lyotard incelemesinde arzu kavramının önemini ortaya koyduğu gibi büyük anlatıların yıkımına vurgu yapar. Aynı vurgu Deleuze'de büyük anlatılar, ideolojiler, izm'ler vs. hakkında da yapılmıştır. Deleuze, getirdiği eleştirilerle Marksizm'i yok etmeye çalışır (Goodchild, 2005, s. 195). Deleuze'ün Marksizm'e yönelik eleştirilerinde sınıf kavgasını ortadan kaldırdığı görülür ve ona göre ideolojilere saplanıp kalmayanlar için sınıf ayrımı yoktur (Descombes, 1993, s. 171). Deleuze, psikanalizle uğraşmaya başlayınca Marksizm'e ait geleneklerden kopmaya ve ona karşı herhangi bir bağlılık hissetmemeye başlar (Goodchild, 2005, s. 198). Deleuze'ün üretken arzusunda Nietzsche'nin "güç istenci"nden izler görülür ve burada Deleuze'ün Nietzsche felsefesini benimseyen bir bakış açısına sahip olduğu görülür (Sarup, 1997, s. 147). Deleuze, Jacques Lacan'ın çalışmaları üzerine incelemelerde bulunarak arzu kavramı kritik eder. Deleuze, Lacan'ın açıklamalarına yeni bir bakış getirerek simgesel öncesine değer verir. Deleuze'e göre simgesele geçiş, sorun ve kayıp olarak görülür. Amaç insanın kendi doğasına dönüşü sağlamaktır (Sarup, 1997, s. 144). Deleuze ve Félix Guattari, toplum

içinde işleyen egemen erklerden bir kaçış kuramı geliştirir. Arzuyu, üretildiği toplumsal oluşum içine yeniden yatırarak onu özgürleştirmeyi amaçlar. Çünkü arzunun bastırılması, kendisi dışında bir şey isteyen arzu yanılsamamasını üretmiştir (Goodchild, 2005, s. 232). Deleuze'e göre insan ruhsal olarak karamsarlığa uğradığında aynı şekilde insandır. Arzuların ne olduğu araştırıldığında siyaset ve estetik alanında aldatmaya uğratılmasının nedeni ortaya çıkar (Descombes, 1993, s. 122). Deleuze, kişileri "arzulayan makineler" olarak niteleyerek "délire" kavramına değinir. Kişisel olan ile toplumsal olan arasında bir ayrım olmayıp siyasi ve psikolojik alanın kişiler ve siyasi alanda etkilerinin bulunması söz konusudur (Sarup, 1997, s. 141).

Deleuze, "nedir?" sorusunun idenin anlaşılmasında yeterli olmadığını belirtir. Özü keşfetmek ve ideyi daha iyi anlayabilmek için "kim?", "ne kadar?", "nasıl?" gibi bazı soruların sorulmasının yararlı olacağını açıklar, bu yüzden idenin keşfi bir soru sorma hareketinden ayrı düşünülemez. Deleuze, bu soruların Platonculukta "nedir?" sorusuna karşılık geldiğini vurgular. Özellikle "nedir?" sorusu öze ilişkin olup diğer sorulardan ayrı bir yerde yer almıştır (Deleuze, 2017, s. 149-150). Deleuze, "nedir?" sorusunun Platon'da dahi karışık bir yanının olduğunu ve bu sorunun "kim?", "nerede?", "ne zaman?" gibi farklı biçimler aldığını açıklar (Deleuze, 2017, s. 151). Bu soruların cevaplanmasında Nietzsche'nin fikirleri Deleuze için yol göstericidir. Nietzsche'nin fikirleri postmodernizm bakımından farklılığın yeniden ele alınması açısından ilham verici bir niteliktedir. Deleuze, Nietzsche felsefesinin kendi içinde olumlu veya olumsuz bir değerlendirme barındırdığına değinir (Best & Kellner, 2011, s. 105). Hümanizme karşı çıkarak çoğul olana önem vermesi ve diyalektiği eleştirmesinde Nietzsche'nin fikirlerinin katkısı olmuştur (Best & Kellner, 2011, s. 106-107). Deleuze, seçimin artık güce dayandığını ve talepten ayrıldığını belirtir. Bu yönüyle Nietzsche'nin Platonculuktan kurtulabildiğine vurgu yapar (Deleuze, 2021b, s. 188). Nietzsche, kendi felsefesini Platon felsefesi bakımından tersyüz edilmiş Platonculuk olarak ifade eder (Karakaş, 2016, s. 266). Nietzsche'nin Batı felsefesinin logos-merkezciliği ve bunu oluşturan değerlerinin sorgulayarak yeni değerler inşa etmesi Deleuze'ün üzerinde etkili olmuştur. Nietzsche üzerinde çalışmalarda bulunarak Nietzsche felsefesini incelemesi, görüşlerinin oluşmasında etkili olmuştur (Karakaş, 2016, s. 253). Ona göre Nietzsche'nin felsefeyi eleştirel bir uğraş olarak görmesi ve filozofu da hakikatin araştırmacısı olarak değil de soykütüğü araştırmacısı olarak ele alması bir yeniliği göstermektedir. Nietzsche felsefesinde hakikat

konusunda öncelikle değerler sorunu cevaplandırılmalıdır. Nietzsche, Batı felsefesinde önemli bir alan teşkil eden hakikatin, felsefi alanda yasallığını kaybettiğini belirtir (Karakaş, 2016, s. 259-260). Deleuze’de soykütük farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Soykütük, karşı-bellek oluşumunu sağlayarak sadece belleğin var oluşuyla ilgilenmez. Nietzsche’nin soykütüğünü, özellikle iktidarın olumsuz ve baskıcı özelliklerini açıklamak için kullanır (Goodchild, 2005, s. 208-209). Deleuze, soykütük (soybilgisi) yöntemiyle geçmişe, şimdiyi anlamak ve onu aydınlatmak için başvurur (Rosenau, 2004, s. 17). Deleuze’e göre Nietzsche’nin felsefesi metafiziğe yönelik genel kabullere karşı şüphe duyar. Nietzsche, çelişkilere de dayanarak farklılıklara ve karmaşık bir alana doğru yönelim sağlar. Deleuze, Nietzsche’nin “bengi dönüş”e yönelik düşüncelerinde şizofrenik fikirlere ait izler taşıdığını belirtir (Goodchild, 2005, s. 205-206). *Nietzsche ve Felsefe*’sinde çağdaş insanın hastalığını nihilizm olarak gösterir. İnsanın kendisini yalnız olarak hissetmesinin sebebi Tanrı’nın yerine koyacak bir şeyinin olmamasıdır. Bu hastalık durumundan etkin bir nihilizme geçilir (Descombes, 1993, s. 168). Deleuze, “güç istenci” kavramında Nietzsche’nin önemli bir yer tuttuğunu belirterek bu kavrama farklı bir yorum tarzı getirir. Deleuze, “güç istenci” kavramını metafiziği, yokluğa karıştıran bir anlamıyla ele alır. O, “güç istenci”nin baskı kurma biçimi şeklinde ele alınmaması gerektiğini belirtir. Ona göre Nietzsche’nin “güç istenci”yle anlatmak istediği değerler kapsamında yapılan, yeniden inşa etme süreciyle ilgili olan harekettir. Nietzsche’nin istenci çoklu anlamlarda olup tekli değildir. Deleuze, “güç istenci”ni mevcut kuvvetlerin ve onu oluşturan özelliklerin ortaya çıkışını sağlayan farkı gösteren bir unsur olarak ele alır (Karakaş, 2016, s. 260-261). Deleuze, “güç istenci”ni fark kavramından hareketle inceler (Karakaş, 2016, s. 262). Nietzsche’nin görüşlerini bir adım daha öteye taşıyarak Platon düşüncesini eleştirmiş olup Nietzscheci bir anlayış getirmiştir.

Deleuze, modern söylemin özne ve nesne şeklindeki ayırımına karşı çıkarak arzu felsefesine yönelik görüşlerinde egemen söylemler ile hümanist kalıplara yer vermez. *Fark ve Tekrar* ile *Anlamanın Mantığı*’nda farklılık felsefesine yeni görüşler getirerek incelemelerde bulunur. *Fark ve Tekrar*’da Platon felsefesini tersyüz etmek amacındadır. Deleuze, Platon’daki gerçek ve kopya arasındaki zıtlığı yapıbozumuna uğratarak Platon’un eserlerinde geçen farklılık ve “simulacra” gibi kavramları yeniden oluşturur (Best & Kellner, 2011, s. 108-109). Deleuze, Platonizm’i aşma gayretindedir. Platonculuğu tersine çevirirken Platon’un metinlerini irdeleyerek en ufak parçasına kadar ayırıp anlamlandırır (Flaxman, 2014, s. 21). Deleuze, Platon’un kendi

felsefesinin temeli haline getirdiği idea kavramını eksik görmüştür. Platon'dan farklı olarak Deleuze var olan ile ilgilenir. Farklılıkları göz önünde bulundurarak yeni bir şeyin üretilmesiyle uğraşır. O, “modern felsefenin vazifesi Platonculuğun tersyüz edilişiyile tanımlanmıştır” (Deleuze, 2021a, s. 92) der. “Platonizmi ancak içeriden, yöntemlerini coşkun sonuçlara taşıyacak şekilde kendimizi mantığına ikna ederek tersyüz edebiliriz... Platonik devleti inceden sabote etmeye çalışan sofistlerden ilham almaktadır” (Flaxman, 2014, s. 21). Platonculuğu tersine çevirmek bu yönelimi gün ışığına çıkarmak, bu yönelimin bir izini sürmek anlamına gelmelidir tıpkı Platon'un sofistin izini sürmesi gibidir (Deleuze, 2020, s. 279). Platon'da felsefe, ideaların üzerine kurularak ideaya benzerlik gösterecektir ve bu sistem üzerinden temsil edilecektir. Platon'da felsefe bu benzerlik ölçüsünde hakikat ile ilişkilendirilecektir. Platon'un felsefeyi bu açıdan ele almasını birçok açıdan eksik görmüştür (Goodchild, 2005, s. 24-25). Deleuze, hatamız Platoncu bilmeyi Aristoteles'in gereksinimlerinden yola çıkarak anlamaya çalışmakta yatar (Deleuze, 2021a, s. 93) diyerek Aristoteles'in eleştirilerinden bağımsız bir şekilde konuyu ele almaya çalışır. Deleuze'e göre Aristoteles'in bölme meselesi hakkındaki fikirleri eksik kalmaktadır. Ona göre bu tür bir bölme bir şeyin hangi türden olduğuna yönelik karar verme mekanizmasındaki asıl etkenden yoksundur (Flaxman, 2014, s. 27).

Platoncu bölmenin, belirleme görevini üstlendiğinde dahi bunu derine inmeden sadece yüzeysel olarak yaptığını belirtir. O, söz konusu edilen bölmenin gerçek anlamıyla bir bölme olmayıp bir seçme yöntemi olduğunu açıklar. Ona göre bölme yönteminin anlamı ve amacı rakipler arasında seçim yapılması ve taliplerin sınavdan geçirilmesidir (Deleuze, 2021a, s. 94) diyerek Platon'un felsefesinde önemli bir yer tutan seçme problemine değinir. Önemli olan filozofun bir yargıç gibi davranarak talipleri sınavla seçerek diğerlerinden ayırıp farkı ortaya koymaktır. Hakiki taliplerin belirlenmesi ve sahte taliplerden seçme yöntemiyle ayıklanması önem taşır. Deleuze, farkın sadece bu iki taraf arasında olmadığını belirterek Platon'un farkı, bölme yöntemini kullanarak nasıl oluşturduğu meselesi üzerinde de durur. Bu noktada Platon'un miti söz konusu ederek gerçek amacından uzaklaştığını dile getirir. O, Platon'da mit ve diyalektiğin iki güç olduğu önermesinin doğruluğunu kabul ettiğimizde bölme, diyalektikte yöntem olarak benimsenirse bu ayırım değerini kaybeder, der. Bölme, miti diyalektiğin asıl parçası haline getirir (Deleuze, 2021a, s. 95-96). Deleuze, bölmenin gerçek anlamı için *Devlet Adamı*'nda iz sürülebileceğine vurgu yapar, “devlet adamı insanların çobanıdır” tanımına karşı birçok farklı

meslekten birçok rakip çıkararak buna itiraz eder. Ayrıca Deleuze'e göre Platon'un bölmeyi -sıkça tekrar ettiği- sahte altının sınanması metaforuna bağlamasına dikkat çeker. Deleuze'e göre bu durum zıtlık değil; "rekabet diyalektiği", rakiplerin veya taliplerin diyalektiğidir. Deleuze'e göre Platon'un bölmesi türleri ayırmak değildir, tam tersine hakiki ve sahte talipleri ayırmaktır, yani bir tür bölmesi yerine seçim söz konusudur (Deleuze, 2020, s. 280). Ona göre Platon, ironiden yola çıkarak bölmenin görevi olan seçme amacına ulaşacakken bu görevini tamamlamadan vazgeçerek tamamlayıcı bir unsur olması bakımından mitosa başvurur. Öte yandan bölme, özellik olarak diyalektik ve mitosu kendinde birleştirir. Mitos, temellendirme ile ilişkilidir. Temel olarak sahip olmak pay sahibi olmaktan farklıdır. Temel, ilk olarak sahip olma iken; ikincil ise pay alan, bir şeye temelden aldığı payla ikinci olarak sahip olmaktır. Bu dereceler sonsuzluğa doğru ilerlerken tüm hiyerarşik sınıflandırmayı da beraberinde getirir. Bir şeye beşinci, sonuncu defa sahip olanların durumu da dikkatten kaçmamalıdır. Deleuze, Platon'da en sonda simülakrlar ve taklitler geleceğini ve bunların sahte talibin kötülüğünü belirttiğini anlatır (Deleuze, 2020, s. 281). Deleuze, simülakr kavramına değinerek Platonculuğun kopyalarla simülakrları birbirinden ayıran seçme unsurunun amacına vurgu yapar. Platonculukta talipleri, sahtesinden ayırmak önem kazanmıştır. Kopyalar nesneye benzerliği açısından önem taşıırken; simülakr benzemezlik üzerine kuruludur. Simülakr kopyanın tam tersine özsel olarak talip olduğu nesneye bir karşı gelme eğilimindedir. Simülakr içinde benzemezlik barındıran sahte talipler gibidir. Simülakr aykırılık oluştururken kopya benzerlik taşıması bakımından o şeyin ideasına benzediği ölçüde iyi talebini temellenir (Deleuze, 2020, s. 282-283). Deleuze, Platonculuk ve metafiziğin birbiriyle tanımlanabileceğini fakat öz ve görünüş arasındaki farkla tanımlanmasının yetersiz kalacağını belirtir. Platon'un model ve kopya arasındaki ayrımının konulan katı bir ayrım olduğuna değinir (Deleuze, 2021a, s. 346). Simülakrın benzerlik etkisi kopyadan farklı olarak öze dokunmaz ve sadece genel bir etki yaratır. Deleuze, Derrida yazı ve logosu incelerken Platonculuğun bu yönüyle karşılaşır (Deleuze, 2020, s. 283). Derrida'ya göre yazı logosu ele geçirmeye çalıştığı ölçüde bir simülakrdır. Deleuze, modernliğin tanımlanmasında simülakra başvurur.

Modernlik simülakrın gücüyle tanımlanır. Felsefeye düşen, ne pahasına olursa olsun modern olmak ya da zaman-dışı olmak değil, Nietzsche'nin *zamana aykırı* olarak adlandırdığı bir şeyi, modernliğe ait olan, ama aynı zamanda ona karşı yöneltmesi gereken bir şeyi modernlikten çekip çıkarmaktır – 'umut ediyorum ki gelecek bir zaman lehine'. Felsefe büyük ormanlarda ya da patikalarda değil, en *yapay* yanları da dahil

olmak üzere şehirlerde ve sokaklarda gelişir... -bütün yıkımların en masumu, Platonculuğun yıkımıdır (Deleuze, 2020, s. 292).

Deleuze, Platonculuğu tersine çevirerek geçmişle ilişki içinde ve simülakr yoluyla gelecekle bağ kurulmasına vurgu yapar. Yapay ile simülakrın farklılığına değinir. Yapay, kopyanın kopyası olup ikisi modernliğin tam orta noktasında karşılaşır. Deleuze, Platon'un Atina demokrasisini eleştirdiği için (herkesi kendisinde talep etme hakkı ve yetkisini gördüğünden) bu kişiler arasında seçime gitmenin gerekliliğini belirtir. Platon, mittin yararlansa da bunu aşarak yeni bir aşkınlık tipi oluşturur. Deleuze'e göre modern felsefe bu yönüyle Platon'u izleyecek ve aşkınlığa felsefi bir anlam verecektir. Ona göre Platonculuğa karşı her tepki, içkinliğin, yayılımı ve bir aşkın gerisi dönüşünü yasaklayan katıksızlığı dahilinde yeniden kurulmasıdır (Deleuze, 2021b, s. 186-187). İçkinlik kavramıyla Platoncu aşkınlığın dışına çıkmayı önerir (Deleuze & Parnet, 2016, s. 11). Deleuze'e göre Platon aşkınlığı felsefenin içine koyarak zehirli bir armağan vermiştir (Deleuze, 2021b, s. 187).

Deleuze'ün Nietzsche'den etkilenmesiyle onda modernite eleştirisi görmek mümkündür. Postmodernizm ile moderniteye dair olan görüşlerden ve söylemlerden uzaklaşıldığından kişisel ve görelisi olan fikirlerin önemi kalmamıştır (Goodchild, 2005, s. 230). Postmodern düşünürlerde görülen evrensel olana değil de yerel olana önem verilmesi ve aynı zamanda fark ile farklı olanı ön planda tutması Deleuze'ün görüşleri ile uyumludur. Deleuze; Lyotard, Derrida ve Foucault incelendiğinde aklın doğru bir şekilde kullanılmasında bir çelişki gördüğünü belirtir. Akla karşı çıkmak anlamlı olmayıp karşıtlık fikri esas roldedir. Bilgiye karşı çıkılabilmesi için bilginin kullanılması gerekir. Aynı karşı çıkma, gerçeklik açısından da söz konusudur (Descombes, 1993, s. 164). Deleuze'ün düşüncesi kavramları, metinleri yapı sökümüne uğratması bakımından Derrida'nın görüşleri ile bir benzerlik içindedir (Goodchild, 2005, s. 189). Deleuze ve Derrida'nın tarzı açısından konu ele alındığında bazı farklılıklar söz konusudur. Örneğin Deleuze'ün çalışma biçiminde bir sınırlamaya gidilmez veya bir birlik söz konusu değildir. Bu yüzden Deleuze, düşünürlerin fark edemedikleri gözden kaçırdıkları noktaları iyi bir şekilde analiz ederek bundan bir sentez çıkarmaktadır. Derrida, Deleuze'den farklı olarak belirsizlikleri kullanıp bilgiye ve epistemolojiye meraklıdır (Flaxman, 2014, s. 15).

3.5. Foucault'nun Platon Okumasında "Kendini Bil" in Önemi

Foucault'nun modernliğe eleştiriler getirmesi, insan ve toplum bilimleri üzerinde yaptığı çalışmalar postmodern düşüncede etkin bir isim olmasını sağlamıştır (Best & Kellner, 2011, s. 52). İlk eserlerinde insan bilimleri üzerine incelemelerde bulunan Foucault, hayatı boyunca aklın dışlamış olduğu dışlanmışlıklarla ilgilenmesiyle (örneğin delilik), eserlerinde farklılıklar önemli bir yer edinmiştir (Sarup, 1997, s. 95). Eserlerinin tipik özelliği bir konuya ve alana ilişkin olan kurumların ortaya çıkması ile ilgili incelemeler yapmasıdır. Getirdiği bu yeni inceleme yöntemi uygulamada işe yaramıştır. Sonraki dönem çalışmalarında özellikle iktidar konusuna eğilmiş ve aygıtlar hakkında inceleme yapmıştır (Sarup, 1997, s. 101-102). Best & Kellner (2011)'e göre *Deliliğin Tarihi*'nde deliliğin tarihte nasıl öteki olarak ele alındığını incelemiştir. *Kliniğin Doğuşu*'nda modern öncesine ait olan yöntemler ile modern tıbbi yöntemler üzerinde incelemelerde bulunur. *Kelimeler ve Şeyler*'inde insan bilimlerinin ortaya çıkmasıyla ilgili incelemelerine yer verir. Esas noktasını insan oluşturduğu bu eserde, insanın doğuşunu ele alıp insanın özne olarak sona ermesiyle incelemelerini bitirir (Best & Kellner, 2011, s. 60-62). *Hapishanenin Doğuşu*'nda hapishane ve hastaneler gibi disipline etmeye yönelik iktidarı içinde bulunduran alanlarda öznenin, ruh ve bedenin oluşumuyla ilgili açıklamalarda bulunulur (Best & Kellner, 2011, s. 67). Sarup (1997)'a göre *Cinselliğin Tarihi*'nde bizleri cinselliğin yaygın düşünceden farklı bir biçimde ele alınışı karşılar. Bu konuyu incelemek için öncelikle Platon ve Aristoteles'ten yararlanarak bu çalışmalardaki zevklerin ele alınış biçimini göz önünde bulundurur (Merquior, 1986, s. 169-170). Cinselliği iktidarın pozitif sonucu olarak farklı bir şekilde ele almıştır. 18. yüzyıldan önce sadece beden söz konusu olup cinselliğe ve cinsel yaşama sonraki dönemlerde sahip olunmuştur. Sarup (1997)'a göre Foucault'nun çalışmaları, kişileri disiplin etmeye yönelik kurulan kurumların işleyiş ve etkisine yönelik modern bir söylem getirmesi önemlidir. Sarup (1997)'a göre 20. yüzyılın ilk başlarında cinsel yaşam, bilimin konusu olmuştur. Foucault'ya göre psikanaliz yönteminin ortaya çıkması cinsellik alanında yeni bir baskı oluşturmuştur (Sarup, 1997, s. 111-112). Özellikle psikiyatri ve insan bilim alanlarına yönelerek modern toplumu disiplin etmek amacıyla eleştirilerde bulunmuştur. Nietzsche'nin önemli bir yere sahip olduğunu belirtirken iktidarı merkezi konumda bulunan bir mekanizma incelemiştir. İlk çalışmalarında iktidar ilişkilerini olumsuz bir şekilde ele almıştır. İktidar yasaları gelecekte uygulanması için kurallar getiren bir egemen güç olarak görülür (Sarup, 1997, s. 113-

114). Bilgi ve iktidar ilişkisine yönelik genel görüşü tersine çevirir. Ele aldığı şekliyle bilgi başkaları üzerine yükletilen bir iktidar olarak başkalarını tanımlar. Bilginin disiplin etmeye yönelik bir araç halini alması söz konusudur (Sarup, 1997, s. 105). Nietzsche'nin yöntem ve düşüncelerinden etkilenecek akıl ve özne gibi konularda soykütüksel bir incelemenin yapılmasını sağlamıştır. Psikiyatri ile ilgilenmesi, bilgi ve iktidar ilişkisini ele alması sonucunu doğurmuştur (Best & Kellner, 2011, s. 53-55). Foucault, genel değerlendirmelerde bulunmak yerine önemsiz, yerel ve parçalarla ilgilenir, evrensel değer ve kabullere karşı çıkar (Rosenau, 2004, s. 106). Foucault, dünyayı bütün yönleriyle açıklamak yerine dünyaya eleştirel bir tutumla yaklaşmanın daha önemli olduğunu düşünür. Nietzsche'nin yaptığı çalışmaya benzer bir yol izler. Şimdi, geçmişten ayrılır ve şimdinin meşruluğu kaldırılır. Foucault, soykütük kavramını özellikle bilginin kurulmasına yardım eden yerel bilgilere odaklanma amacıyla kullanır. Soykütük yoluyla eleştiri yapar, bunlarda sabit ve değişmez olayları esas almaz. Olayların arkasında yatan etkenlerin farklılıkları dikkate alınır (Sarup, 1997, s. 93-94). Çalışmalarında özellikle akıl hastaları, suçlular gibi toplumun dışına itilenlere yer verir. Soykütük yöntemiyle inceleme; iktidar, bilgi, tıp gibi alanlarla bağlantılıdır. Foucault, ideolojilere veya büyük anlatılara (örneğin, Marksizm ve Aydınlanma düşüncesi gibi) karşı çıkarak bilginin iktidardan ayrı bir şekilde ele alınamayacağını belirtir. İktidar ve bilgi arasındaki ilişkisi soykütük yönteminde de esastır (Best & Kellner, 2011, s. 71). Soykütük anlayışına bağlı olarak geliştirilen analiz tarihe klasik açıdan bakan anlayıştan farklıdır. Klasik tarih anlayışı; olaylar, kişiler ve önemli olaylara yöneltilirken, soykütük anlayışında özellikle dışlanmış olan olaylara dönülerek inceleme yapılır. Soykütük incelemede eleştirel bir şekilde olaylara yaklaşılr ve bu anlayışta belirli bir tarih başlangıç noktası olarak esas alınmaz (Sarup, 1997, s. 93-95). Foucault, sonraki dönemlerinde iktidarı yeniden incelemeye alarak teknik bir iktidar kavramına değinir. İktidar, sahip olunabilecek veya elde edilebilecek bir nesne değildir. İktidar, her yere uzanan bir yapıdadır. İktidarın kaynağını belli bir konuma yerleştiren analizleri ve iktidarı sorgulayan, iktidarı yönetici-yönetilen bir gruba yönelik bir çatışma olarak ele alan Marksist anlayışı sorgular. Foucault'ya göre iktidar sadece bir sınırlandırma aracı değildir. İktidarın uygulanmasıyla yeni bir bilgi alanı ortaya çıkar. Bilgi ve iktidar birbiriyle etkileşim içindedir; bilgi olmadan iktidarın uygulama alanına geçmesi, iktidar olmadan da bilginin varlığı mümkün değildir (Sarup, 1997, s. 115-116). İktidar ve bilgi etkileşim halinde olduğundan iktidar bilginin oluşumunda önemli bir yer tutar. Foucault, Marksizmin baskıcı bir anlayışta olduğunu

ve güncelliğini yitirdiğini belirtir (Sarup, 1997, s. 134). İnsanın irade sahibi ve bağımsız olduğuna yönelik görüşlerin sorgulanması gerektiğine değinerek sorgulamadan uzak bir özne kavramını reddeder (Sarup, 1997, s. 118). İdeoloji kavramına reddedici bir bakış açısıyla yaklaşarak ideolojiyi toplumsal alana getirdiği işlev üzerine incelemeye değer bulur. Özne olarak sadece insan üzerine inceleme yapmak yeterli olmamaktadır. İnsanı anlamaya çalışan bilimler ve bunların düzenlemelerini inceleyip anlamak, çalışmalarında önemli bir yer tutar. İdeolojilerden özellikle Marksizmin eleştirisini yapar ve bu şekil bir anlayışın araştırmalara engel olunacağına değinir (Sarup, 1997, s. 120-121). Foucault, iktidarı baskılayan bir güç olarak ele almadığı belirtilebilir. Ona göre iktidar, her zaman açık bir ilişkiler demeti şeklindedir. İktidarı olumlu ve stratejik bir şekilde ele alan Foucault'da her alanda yer edinmesi bakımından iktidar ve direniş kavramlarını iç içe geçer (Sarup, 1997, s. 129-130). Hakikat, iktidar yoluyla üretildiği için hakikatin mutlak bir şekilde doğruyu yansıttığı söylenemez. Hakikatin üzerinde ideolojiler etkili olduğundan gerçekte hakikat sanıldığı gibi kalmaz (Rosenau, 2004, s. 120). İlk çalışmalarında iktidarın olumsuz anlamda yasaklamayı öngören bir yapı olduğunu ve iktidara karşı çıkmamanın ilgili yasalara aykırı davranmakla aynı anlama geldiğini vurgulamıştır. Sonraki çalışmalarında ilk görüşünden geri döner ve iktidarı yeniden incelemeye girer (Sarup, 1997, s. 114). Burada olumsuz bir iktidar kavramından ziyade teknik bir iktidar kavramına değinir. Foucault, iktidarı baskıcı bir güç şeklinde görmez ve iktidar ona göre olumlu bir yapıdadır. İktidar sadece egemenden veya devletten kaynaklı değildir. İktidar, geniş bir alana yayılım gösteren bir yapıdır. İktidarı bir sınıf veya kurumdan ibaret olarak görmeyi reddeder. İktidar, otoritesini kullanarak kişilere yasaklamalar getiren ve olumsuz bir anlam içeren bir yapı değildir. İktidar, bilginin ortaya çıkması sürecine etki eder ve bilgi iktidara hareketlilik kazandırır. İktidarın toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşama yayılan bir şekilde normlarla bunları güvence altına alan bir yapı olduğunu belirterek iktidarı cezalandırıcı bir işlev olarak anlamamak gerektiğini ifade eder (Sarup, 1997, s. 115-116).

Foucault, aydınlanma üzerine yaptığı eleştirilerde de Nietzsche'den etkilenmiştir. Aydınlanmanın tarihsel bir şekilde ilerlediğini belirten görüşlere karşı çıkar ve bu konuda Nietzsche gibi davranır. Foucault, modernlik ve aydınlanmayı sert bir şekilde eleştirirken bu eleştirisi inceleme ve çalışmalarında önemli bir yer tutar (Best & Kellner, 2011, s. 56-57). Tek bir bakış açısıyla gerçekliğin anlaşılması konusunda genel geçer iddialarda bulunan yöntemleri reddetmesi onun Nietzsche'nin

etkisinde olduğunu gösterir. Modernliğe ait düşüncelere, yöntemlere, iktidarı ele alış biçimlerine kuşkuyla yaklaşır (Best & Kellner, 2011, s. 59). Modern birey anlayışında bireyin hem bilginin öznesi hem de nesnesi haline gelmesi söz konusudur. Öznenen vazgeçmek önemlidir (Best & Kellner, 2011, s. 71). Batı felsefesinde özne önemli bir yere sahiptir. Foucault'da modernizm eleştirisi yapılırken modern birey konusu da eleştirilmiştir. Postmodern düşünürlerde ise özne esaslı bir konumda bulunmaz. Foucault, öznenen vazgeçilebileceğini belirtir. Bu vazgeçiş öznenin tamamen reddi anlamı taşımamaktadır. Postmodern birey sorumluluk üstlenmeyi reddeder ve bu durum öznenin fail ve belirleyici durumda olmaması anlamına gelir (Rosenau, 2004, s. 91). O, ilk çalışmalarında bireye ayrıcalık tanınmasına karşı gelmişse de sonraki çalışmalarında özneye değer vererek özneyi yeniden canlandırmıştır. Postmodern düşünürler, modern özneyi reddeder, özne olmadan toplum biliminin devam edip edemeyeceği konusu tartışmalıdır. Şüpheli postmodern düşünürler, hümanizm karşıtı olduğu için “öznenin ölümü”nden bahseder. Olumlayıcı postmodern düşünürler özneyi yeniden canlandırarak şüpheli postmodern düşünürlerden ayrılır (Rosenau, 2004, s. 97-98). Olumlayıcı postmodern düşünürler, şüpheli postmodern düşünürler kadar özneye karşı çıkmayıp özneyi yeniden canlandırmak ister (Rosenau, 2004, s. 93). Foucault'nun sonraki çalışmalarında özneyi canlandırmak istemesi özne konusunda onun olumlayıcı postmodern düşünür olarak ele alınabileceğini gösterir.

Foucault'da yazarın rolünün ve öneminin eskisi gibi kalmadığı belirtilerek entelektüellere bir tarihçiye biçilen rol kadar değer verildiği ifade eder (Sarup, 1997, s. 123). Foucault, yazarın geçmişini inceler. Yazarlık, Orta çağ sırasında bilimde ortaya çıkmıştır. Bu dönem yazarlarında metne gerçeklik kazandırmak için bu durum bir gereksinim olarak hissediliyordu. Sonlarında metinler, bilimsel topluluklarca desteklenince yazarlığın önem ve etkisi azalmıştır (Rosenau, 2004, s. 53).

Foucault kendilik kültürü hakkında bellek biçimine değinir. İlaveten Platoncu felsefede belleğin önemine yer verilmiş olup bellek yoluyla kişi kendisiyle ilişki kurabilmiştir (Foucault, 2020, s. 108). Foucault, yazının belleğe zarar verdiği gibi gerekçelerle yazının reddedilmesini değerli bulmaz. Sözü, yazılı veya sözlü bir şekilde ifade etmenin değil sözün hakikatının önemli olduğuna vurgu yapar. Asıl fark biçimin hakikati değil, içeriğin hakikatidir (Foucault, 2020, s. 148). Foucault, kişinin kendisini yetiştirmesi bağlamında belleğin çalışmasına konu olan biçimlerin yazıdan önce etkili olduğunu belirtir. Yazının etkisi geç gelmiştir. Yazının önem kazanmasıyla konuşmaları, sözleri defterlerde toplayarak kendiliğin kurulmasında etkin bir amaca

hizmet ettiği görülür. Okuyarak ve hatırlayarak kişi doğrudan kendisiyle ilişki içine girmektedir (Foucault, 2005a, s. 213-214). Kendine dikkat etme ilkesinde yazı yazmanın önemli olduğu görülür. Kişinin kendine dikkat etmesi, sonradan okunması için notlar alınmasını gerektirmekteydi. Kendine dikkat etme, yazma sürecinden bağımsız bir şekilde düşünülemez. Yazma ve okuma etkinlikleri sayesinde kişinin kendisiyle olan tecrübesi arttı (Foucault, 1999, s. 41).

Foucault, benliğe yönelik özenin ve bu konuda geliştirilen tekniklerin tarihsel anlamda Platon-Stoacıardan önceye götürülebileceğini belirtir. Foucault'ya göre öze yönelik incelemelerin daha eski bir dönemde ortaya çıkması söz konusudur. Kişinin kendisini anlamak için çıktığı bu süreç, tarihsel bir zamana indirgenemez. Ona göre her gün yepyeni formülasyonlarla kendi kendimizi yaparız (Hutton, 1999, s. 122). Benliğin nesnel bir gerçeklik olmadığı ve tam tersine öznel bir gerçeklik olduğu fikrindedir. Benlik, soyut bir özellikte olup sürekli olarak yeniden tasarlanır. Foucault'ya göre "benliğin, onun doğasına dair teorilerden öte bir şey olmadığını. Benlik teorileri, zihnin üzerindeki iktidarın tanımlanması ve genişletilmesi için kullanılan bir tür 'geçer akçe', tedavüldeki genel kanı gibidir" (Hutton, 1999, s. 123).

Kendilik kaygısı kavramına geçiş sürecinde parrhesia kavramı önemli bir rol üstlenmiştir. Parrhesia, Foucault'da kayda değer bir kavram olup rahatça konuşabilmek anlamına gelir. Bu kavramın diğer bir önemi de hakikat ile inanç arasında bir kopukluğun olmamasında yatar. Bu kavram, olumlu anlamda hakikati söylemek ile eş değer tutulmuştur (Foucault, 2005b, s. 10-12). Bu kavram, hakikati her türlü zorluğa ve kötülüğe maruz kalacağını bilmesine rağmen hakikati söylemek olduğu için cesur olmayla bağlantılıdır. Parrhesia, hakikati dinleyenler ile hakikati aktaranlar arasında bir oyundur (Foucault, 2005b, s. 14-15). Foucault, Sokrates'te parrhesia kavramını analiz etmek için Platon'un *Lakhes*'ine yer verir (Foucault, 2005b, s. 71). *Lakhes*'te Lysimakhos, çocuklarını yetiştirmesini Sokrates'ten ister. Sokrates buna karşılık olarak öncelikle kendilerine gerçeği öğreten bir öğretici bulmalarını ve daha sonra çocukları için bir öğretici aramaları gerektiğini söyler. Ardından Sokrates, evvela kendilerini sonra çocukları yetiştirmeye çalışılması gerektiğini vurgulayarak kendilik kaygısına yer verir (201b) (Eflâton, 1989b, s. 41). Foucault'ya göre bu diyalogda parrhesia kavramından kendilik kaygısına bir geçiş söz konusudur (Foucault, 2005b, s. 72). Parrhesia ile retorik arasında farklılık bulunur. Uzun konuşmalar retoriğin bir özelliğiysen soru ve cevaplara yer veren diyaloglar parrhesia'nın şeklidir. Örneğin *Phaedrus*'ta bu farklılık görülebilir. Önemli olan yazı

ve konuşma arasında bulunan farklılık olmayıp hakikatin anlatılıp anlatılmamasına bağlı ortaya çıkan ayrımdır (Foucault, 2005b, s. 17-18). Parrhesia, siyaset alanında da önemli bir yere sahiptir. Bu kavram, halk ve kral için faydalı görülür. İyi bir yöneticiden beklenen şey parrhesia oynunu oynayabilmesidir. Parrhesia, kralın sarayında ortaya çıkar (Foucault, 2005b, s. 19-20). Hakikati söylemesi nedeniyle Platon'un yazılarında Sokrates'in oynadığı rol, Sokrates insanlara hakikati söyleyerek onları yönlendirmeye çalışır. *I. Alkibiades*'te Sokrates, hakikati söyleyen bir role sahiptir. Burada her şeyi göze alarak Alkibiades'e iyi bir yönetici olma hedefine ulaşabilmesi için öncelikle kendine dikkat etmesini öğrenmesi gerektiğini söyler. Felsefi anlamda kullanılan parrhesia, kendine dikkat etme "epimeleia heautou" ile ilişkili bir hale gelmiş olacaktır (Foucault, 2005b, s. 20). Foucault'ya göre Sokrates'in parrhesia rolü siyasi anlamındaki parrhesia'dan farklıdır. Sokrates, kişiler arası ilişkilerde hakikati ortaya çıkarır (Foucault, 2005b, s. 79). Foucault, Platon'un *Yasalar*'ına değinerek burada geçen parrhesia kavramının siyasi kullanımına yer verdiğini belirtir. Platon'un *Yasalar*'ında konuşmanın serbest bir şekilde yapılmasına, fikirlerin açık bir şekilde dile getirilmesine önem verilmesi gerektiği, devlet ve halk için önemli kararlar alabilecek kişiye ihtiyaç bulunduğu belirtilir (835b-c) (Platon, 1998, s. 59). Bu şekilde tanımlanan parrhesia'yı kullanan kişinin siyasi bir rolde kabul edilmesi söz konusudur. Parrhesia, felsefi bir anlama geldiği için Antik Yunan geleneğinde oluşan uygulamalarda parrhesia oynuna başvurulmaktaydı. Foucault'ya göre parrhesia'nın burada önemli üç şeklini görürüz. Birinci anlamıyla filozof dünyayı ve hakikati anlamaya çalışırken ve öğretirken epistemolojik bir üstlenme ortaya çıkar. İkinci anlamıyla siyasi kurumlara karşı geliş üstlenen siyasi bir üstlenme gerekir. Üçüncü anlamıyla da parrhesia insanın kendisiyle ve hakikatle olan ilişkisinde önemli bir yere sahiptir. Bu şekilleriyle parrhesia kişilerin kendisiyle olan özel alanını ilgilendiren ve bu alanının düzenlenmesiyle alakalı bir uğraştır (Foucault, 2005b, s. 82-83).

Benliğe yönelik açıklamalara girilmeden önce Foucault'nun eserlerinde özne, öznellik gibi kavramlara yer verildiği belirtilmelidir. Öznellik düşünme anlamına gelir. Öznellik varlığı bilginin nesnesi haline getirir. Özne ve öznelliği işlediği eserlerini düşünmenin tarihi olarak belirttiğinden düşünmenin tarihi, hakikatin tarihidir. Eleştirel düzeyde incelemelerini yaparak özne ve hakikat sorununu inceleme alanına koyar. Başlangıç olarak da kendilik kaygısı kavramını inceler. Ona göre kendilik kaygısı kişinin kendisiyle ilgilenmesini ifade eder. Özellikle de kendilik kaygısının özne ve

hakikat konularını daha iyi bir şekilde açıklayacağını düşünür. Ayrıca özne ile bağlantılı olan kendini tanı kavramına yer verilecektir. Kendini tanı kavramını ilkin, sonradan kendisine atfedilecek anlamlarına sahip olmadığını açıklar. Bu buyruk (Delfi buyruğu = kendini tanı) ilk anlamıyla felsefi bir anlam taşımaz (Foucault, 2015, s. 4-5). Kendini tanı buyruğuyla, kendin için kaygı duy buyruğunun aynı anlamlara gelecek tarzda birbirinin yerine kullanılmış olduğunu belirtir. Foucault, kendi kendisiyle meşgul olmak ilkesinin kendimizle ilgilenmemiz, kaygılanmamız gibi anlamlara geldiğini Yunan ve Romalılar için önemli bir ilke olduğunu belirtir. Foucault, özellikle *Sokratesin Savunması*'na başvurarak kendilik kaygısına önemli bir yer verilmiş olduğunu açıklar. Sokrates, kendisini kendilik kaygısının öğreticisi olarak görür. Foucault, *Sokratesin Savunması*'nda ele alınan kendilik kaygısının önemli bir pratik amaca hizmet ettiğini vurgular. Sokrates gibi kendilik kaygısını inceleyen filozoflarda kendi kendisiyle meşgul olma ilkesini evrensel bir hale getirmişlerdir (Foucault, 2020, s. 80-81). Foucault, kendilik kaygısı konusunun modern dünyada ortadan kaybolması nedenlerine değinirken bunda kendilik kaygısını negatif anlamda düşünen ve kabul gören Hristiyanlık inancının etkili olduğunu belirtir. İnsan bilimlerinin ortaya çıkışı da kendilik kaygısının göz ardı edilmesine neden olan bir diğer etkidir. Kendilik ilk olarak belli bir şekle göre verilen bir gerçeklik değildir. Kendilik birçok teknik aracılığıyla ortaya çıkar. Kendilik, kendimiz üzerinde çalışmayla yeni gelişmelerin açığa çıkmasına yardım edecektir (Foucault, 2020, s. 27-28). Foucault, Hristiyanlığın çileci anlayışının etkisiyle kendilik kaygısı kavramının göz ardı edildiğini, kendine ihtimam göster ilkesinin de kendini bil buyruğunun gölgesinde kaldığını belirtir. Ona göre kendini bil buyruğuna daha fazla değer verilmelidir. Antik kültürde kendini bil ile kendine ihtimam göster ilkesi birbiriyle bağlantılı olacak şekilde ele alınmıştır. O, Yunan-Roma kültüründeki kendilik ve öznellik'in incelenmeye değer olduğuna ve bu kültürün öznenin kendisiyle ilişkisi konusunda belirleyici olduğuna değinir (Foucault, 2020, s. 82).

Foucault, kendilik kaygısı ilkesinin tarih boyunca birçok anlamda kullanıldığını ve genişlediğini belirtir. Kendilik kaygısını üç noktada ele alır. Birinci olarak bu ilke kişinin kendisine dair tutumu, tavrıdır. İkinci olarak bu ilke kişinin dışarıdan içeriye yönelik bir kaygılanma biçimidir. Yani kişi bakışını dünyadan kendi içine yöneltir. Üçüncü olarak bu ilke eylemsel olarak kişinin kendisini dönüştürdüğü, değiştirdiği, sorumluluk altına soktuğu bir yöntemdir. Kendilik kaygısı aynı zamanda öznellik alanında çok önemli bir yer tutar. Kendilik kaygısının Batı düşüncesinde

ihmal edildiğini ve bu ilkenin kendini tanı buyruğundan dolayı geri planında kaldığını belirtir (Foucault, 2015, s. 14-15). Kendilik kaygısına yan anlamlar yüklenerek negatif bir anlamda kullanılması söz konusu olmuştur. Foucault, yukarıda belirtilen geri kalma sorununun hakikat ve hakikat tarihi ile ilgili olduğunu ve bu ilkenin silinme sebebinin kartezyen an olarak tanımlar. Kartezyen an, kendini tanı ilkesini yeniden nitelendirir. Özne ve hakikat ilişkisine yer verir (Foucault, 2015, s. 17-18). Felsefe ve ruhanilik, öznenin hakikate ulaşmasında önemli bir yer tuttuğu görülür. Tabi ruhaniliğin özelliklerine de yer verilir. Ruhanilikte hakikatin özneye kendini değiştirmesi karşılığında bir ödül olarak verilmesi söz konusudur. Bu ödül veriliyorsa karşılığında öznenin dönüşüm yoluyla kendisini değiştirmesi, bedelini vermesi gereklidir. Sevgi ve çile kavramlarına dayanan Foucault, bunların Batı ruhaniliğinde öznenin hakikate varmasında, dönüşmesinde önemli yer tutan biçimler olduğunu açıklar. Gnostik harekete kadar hakikatin bilme ediminden farklı olarak özneyi aydınlatan şey olduğu ve öznenin kendi içinde değişimiyle, dönüşümüyle birlikte hakikate erişildiği vurgulanır. Foucault, gnostik hareketin bilme edimine önem verdiğini ve ruhaniliğin özelliklerini içinde barındıran bir hareket olarak ortaya çıktığını belirtir (Foucault, 2015, s. 19-20). Öznenin hakikate erişimini sağlayan asıl etkenin bilgi olduğunun kabul edilmesiyle modern dünyaya ayak basılır. İşte Foucault'nun kartezyen an olarak belirttiği durum burada anlam kazanır. Hakikatin modern dönemine bilginin hakikate erişim sağlamada kullanıldığı andan itibaren girilmiştir. Bilginin kendi içindeki ölçütlere göre özne hakikate erişir (Foucault, 2015, s. 21). Kendilik kaygısı, kendini tanı buyruğundan daha geniş anlamlı olup insanların endişelendirerek bir hareketliliğe gitmesini (hatta aydınlanmasını) sağlayan bir ilkedir. Kendilik kaygısının kendini tanı buyruğundan ve yetkisinden kurtarılması gerekir. Foucault, Sokrates'in kendilik kaygısı ilkesinin vücut bulmuş bir hali olduğunu ve özellikle Platon'da bu ilkenin önem kazanacağını belirtir (Foucault, 2015, s. 10-11).

Foucault, kendini tanı ve kendilik kaygısına *I. Alkibiades*'te yer verildiğini ve detaylı bir şekilde ele aldığını ifade eder. Diyalogda Alkibiades varlıklarıyla, zenginliğiyle yetinmek istememektedir. Bu amacın olduğu andan itibaren kendilik kaygısı oluşmaya başlar. Alkibiades, konumunu kullanarak önde gelen bir yönetici olmak amacındadır. Sokrates, ilk önce kendini tanı buyruğuna gönderme yaparak Alkibiades'in kendi kendisini tanımasını ister. Sokrates'e göre Alkibiades'in ilkin rakiplerine karşı kendisini tanımasını ve kendisini onlarla karşılaştırması gerekmektedir. Foucault'ya göre kişinin başkası üzerinde siyasi iktidar uygulaması

kendiyle ilgilenme ile bağlantılıdır. Kendisiyle ilgilenmeyen bir birey başkalarını da yönetemez. Burada kendilik kaygısı, ayrıcalıklı ve siyasi eylem isteği arasında ortaya çıkar. Eğitim açısından kendisini yetersiz gören Alkibiades kendilik kaygısına yönelmek zorunda kalır. Ve kendilik kaygısı her kişi için varoluşsal bir zorunluluk taşır (Foucault, 2015, s. 34-36). Foucault, kendiyle ilgilenme ilkesinde yer alan “kendi nedir?” sorusunu sorarak bunun ayrı bir inceleme konusu olduğunu belirtir. Çünkü kendi özne ile ilgilidir (Foucault, 2015, s. 37). *I. Alkibiades*’te Sokrates’in önerdiği kendiyle ilgilenme ilkesinde yer alan “kendi nedir?” ve “ilgilenmek nedir?” soruları diyalogda detaylı bir şekilde yer alır. Foucault, Platon’da “kendilik kaygısı”na yönelik tekniklerin olduğunu belirtir; burada *Phaidon*’a işaret eder. Çünkü *Phaidon*’da: “...arınma ruhu bedenden olabildiğince ayırmak, yani onu bedenden büsbütün uzaklaşarak kendi içinde toplanmaya... yalnız kendi başına yaşamaya alıştırmak...” (67c-d) (Platon, 2012, s. 71) şeklinde tarif edilir.

Foucault, Platon’un *I. Alkibiades*’ine değinip kendine ihtimam gösterme ilkesini ayrıntılı olarak inceler. Foucault, IV. yüzyılda kendilik kültürünün dört biçimine yer verir. Kendilik kültürü birinci olarak yönetici olmak için kendine özen göstermek zorunda olan Alkibiades’in politik isteğine, ikinci olarak Alkibiades’in yetersiz olduğu ve bu yetersizliğin kusurlu pedagojiden kaynaklandığına, üçüncü olarak Alkibiades ve Sokrates arasındaki ilişkiye ve son olarak Alkibiades’in ruhunu yani kendisini düşünmesine dönüşür (Foucault, 2020, s. 25-26). Foucault’ya göre -günümüzün anladığı anlamıyla- kendilik kültürü farklı bir anlam kazanmıştır. Günümüzdeki kendilik kültürü ilk olarak kendiyle ilgilenme *I. Alkibiades*’teki anlamıyla bir yönetici olmanın hazırlığı değildir. İkinci olarak bu yetersiz bir pedagojiden kaynaklanmaz çünkü kendilik kaygısı kendini eleştirel bir anlamda gözden geçirmeyi gerektirir. Üçüncü olarak Sokrates ve Alkibiades arasındaki usta-çırak ilişkisi yoktur. Son olarak kendilik kaygısı sadece ruh üzerinde düşünme olmayıp bir kısım çileci uygulamayı da gerektirir. Kendilik kaygısı, kendilik kültürünün önemli bir özelliğidir (Foucault, 2020, s. 85). Peki Foucault’ya göre “kendilik kültürü nasıl ele alınmalıdır?” Foucault, günümüzdeki kendilik kültürü üzerinde daha detaylı bir açıklamaya yer verir. Kendilik kaygısı *I. Alkibiades*’teki gibi geçici süreli bir etkinlik değildir. Burada Sokrates, Alkibiades’e gençliğinden yararlanması gerektiğini söyler. Kendilik kaygısı sürekli bir ilişkiyi gerektirir. Bu ilke, kişinin ömrü boyunca devam eden ve kendisine özen göstermesini gerektiren bir ilkedir. İkinci olarak *I. Alkibiades*’te kendilik kaygısı kusurlu bir pedagojiden kaynaklanan zorunlu bir sonuçtur.

Foucault'ya göre günümüzde kendilik kaygısı daimî bir alana yayıldığı anda bu yetersiz pedagoji sorunu anlamını yitirir. Kendilik kültürü sadece eğitim anlamında olmayıp birçok işlevde önem kazanır. Kendilik kültürü, eğitim alıp yeni bilgiler kazanmak olmayıp kişiyi tüm kötülüklerden kurtarıp, eleştirel bir nitelik kazandırır. Kendilik kültüründe eğitimden beklenen bir amaç da kişinin hayatı boyunca mücadele etmesini sağlayan bilgi ve donanım vermesidir (Foucault, 2020, s. 86-87). Üçüncü olarak kendiyile ilgilenmek sadece usta-çırak ilişkisi olmayıp bu ilişki erotik ilişkiden bağımsız bir şeydir. Gerçekte usta-çırak arasındaki ilişki teknik, yönetsel vb. alanları kapsayan geniş ilişkiler ağıdır. Son olarak kendilik kültürünün, ustaların çıraklarına verdiği soyut öneriler olmadığını, işlerlik kazanan teknik bilgiler olduğunu vurgular (Foucault, 2020, s. 89). Bireyin kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini göz önüne alarak benlik, kendilik kavramlarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Foucault, Platon'un *I. Alkibiades*'ine ve buradaki Sokrates'in konuşmalarına yer verir. Sokrates, kişinin kendi kendisiyle ilgilenmesini istemekte ve bunun için çabalamaktadır (Foucault, 1999, s. 28). Kendine dikkat etmek ilkesi negatif anlamda kullanıldığı için kişi kendine dikkat etmeyi ahlaka aykırı davranmakla eşdeğer tutmuştur. Kendini bil ilkesi ön plana çıkmış ve kişinin benliğini reddetmesine neden olmuştur (Foucault, 1999, s. 32-33). *I. Alkibiades*'te Alkibades ve Sokrates'i kendine dikkat etmek ilkesine götüren nedenler çözümlenmiştir. Alkibiades, zenginliğini ve birikimini yeterli görmemeye başlamıştır. Alkibades, siyasi yaşamda etkin bir güç haline gelmek ister. Tam bu noktada bir değişim görülmeye başlanır. Sokrates, Alkibades'in eğitiminin yetersiz olduğunu ama kendini eğitmekte geç kalmadığını ona belirtir (Foucault, 1999, s. 36-37). Bu soru kendini tanımak gerekir biçiminde cevap bulur. İlk başlarda değinildiği üzere kendini tanı buyruğunun bir görünümüdür. Foucault, bu konuda Platon'un *Phaidon*'una yer verir. *Phaidon*'da (18c) ruh, ölümsüz olduğu için ruh ile ilgilenilmesi gerektiği belirtilir. "Kendiyile ilgilenmek 'öznesi', belli şeylerin öznesi olarak kendiyile ilgilenmek olacaktır" (Foucault, 2015, s. 53) der. Beden ile ilgilenildiğinde benliğe özen gösterilmiş olunmaz. Benlik, elbiselerimiz, evlerimiz, araçlarımız değildir. Benlik ruhta bulunur. Benliğe özen gösterildiğinde kendine özen gösterilmiş olunur. İkinci olarak şu soru ortaya çıkar: ruha nasıl özen gösterilmelidir ve özen içinde neleri barındırır? Burada ruhun kendisini bilmesi için "Tanrısal tefekküre" başvurulması gerektiği belirtilir. Alkibiades, ruhunu "Tanrısal tefekkür"le düşündüğü ölçüde isteklerine ulaşacaktır. Alkibiades, iyi bir yönetici olmayı, ruhunu "Tanrısal tefekkür"le düşünmesi sayesinde başaracaktır. Alkibiades'in ruhunu

incelemek yoluyla kendisine özen göstermesini bilmesiyle diyalog son bulur (Foucault, 1999, s. 38-39). Foucault, kendilik kültüründe kendine ihtimam göstermek için *I. Alkibiades*'teki anlamıyla ruhunu bilmenin sadece yeterli ve içsel bir ilişki olmadığını açıklar. Kişinin kendisini tanıması için kendisinden uzaklaşıp bakışını Tanrısal unsura yöneltmesi gerektiği ve bu şekilde kişinin kendisine yönelik keşfinin mümkün olacağı belirtilir (Foucault, 2020, s. 124). Kendilik kaygısı ve kendini bilmek, birbirinin yerine geçen anlamda kullanılsalar da bu iki ilke arasında bir farklılık vardır. Platon'da kendiyle meşgul olmak için kişinin kendisini bilmesine gerek duyulduğuna yer verilmiştir. Platon'da kendini bilmenin ruhun kendisini düşünmesiyle mümkündür. Bu düşünme Tanrısal bir unsur olarak ortaya çıkar. Foucault, sadece bu düşünmenin yeterli olmadığını ve kendilik kültüründeki bağlamda kişinin kendisini yoklaması gerektiğine vurgu yapar. Platon'da ruhu kavramak kendini bilmek için yeterli görülmüştür. Burada yoklama-iç muhasebeden bahsedilmeyip yapılan yoklamalar kişinin kendisiyle olan ilişkisini gösterir (Foucault, 2020, s. 149-150).

SONUÇ

Her şey söylenmiş gibi görünse de “Platon’u veya arkaik bir eseri incelersem ne olur?” şeklindeki bir soruyla karşılaşıldığında postmodern düşünürlerden özellikle Derrida’nın vereceği cevap Platon üzerinde yapılacak daha çok işin olduğudur. Derrida, Platon metinleri hakkında “büyük felsefelerin geleceği karanlık ve gizemli olarak kalmıştır ve halen ışığa çıkarılmayı beklemektedir. Şimdiye dek sadece yüzeylerinde çizikler oluşturulabilmiştir” (Kearney, 2008, s. 231) diyerek Platon felsefesinin de ne kadar önemli olduğunu gösterir. Postmodernizm mutlak, değişmez, hakiki olana dair fikirlerden şüphe duymamız gerektiğini ve değişimin her zaman var olduğunu vurgulayarak farklılıklara açık olmamız gerektiğini bildirir. Bu şekliyle postmodern düşünürler, genel kabulleri reddetmişler ve getirdikleri görüşlerle şüpheli bir bakış açısını dirilterek yeni bir dönemin kapılarını aralamışlardır. Modernizm, aydınlanma, soykütük konularına yönelik postmodern filozofların Nietzsche felsefesine değer verdiklerini görürüz. Nietzsche’nin Sokrates ve Platon hakkında olumsuz eleştirileri, postmodern düşünürlerin Platon’a bakışını derinden etkilemiştir. Postmodern düşünürler, -Nietzsche gibi- Platon’a karşı olumsuz bir eleştiri mi yapar? Bu sorunun cevabı postmodern düşünürlerin Platon’a bakışının öğrenilmesi ve bu bakışı tekrardan ele alması açısından önemlidir. Postmodern düşünürler, Platon’u ciddiyetle en ince ayrıntısına kadar yeniden ele almış olup Platon metinlerini ve felsefesini incelemişlerdir.

“Başka” üzerine yapmış olduğu inceleme ile Levinas, Platon inceleme ve eleştirisinde postmodern düşünürlerle etki etmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Lyotard, “büyük anlatılar”ın yıkımına yönelik getirdiği yenilikçi görüşler sayesinde ve “arzu”yla felsefe yaparak, “dil oyunları”nı dikkate alarak fark felsefesi’ni oluşturmuştur. Nietzsche ve Levinas’tan etkilenmiş olan Derrida, Platon okumalarında

“yazı”ya değinmiştir. Derrida, Platon’un “yazı” hakkındaki fikirlerine karşı çıkararak “yazı”nın önemli olduğunu belirtmiştir. Deleuze, diğer düşünürlerden farklı bir yöntem kullanarak Platon’u “tersyüz” etme iddiasındadır. Deleuze, bu iddiasını gerçekleştirmek için Platon metinlerini en ince ayrıntısına kadar inceleyip görüşlerini oluşturmuştur. Foucault’da “kendilik kaygısı” önemli bir yer edinmiş olup Platon metinleri incelenerek söz konusu ilke hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. Foucault’nun oluşturduğu sistematik yöntem, birbiriyle uyum içinde olup insan ve toplum bilimlerinde kullanılarak tıp, hukuk, edebiyat, psikanaliz, felsefe alanlarında etkili olmuştur. Tüm bu bilgiler ışığında postmodern düşünürlerin Platon okuması ve eleştirisi yaptığını, Nietzsche’nin postmodern düşünürlerde etkili olması bakımından ayrı bir yere konumlandığını ve tüm bu fikirlerin sadece felsefe tarihine değil insana katkı sunduğunu görürüz.

KAYNAKLAR

- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (2. b.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bernasconi, R. (2011). *Levinas Okumaları* (1. b.). (Z. Direk, Dü., & Z. Direk, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Best, S., & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalar* (2. b.). (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Calin, R., & Sebbah, F. D. (2011). *Levinas Sözlüğü* (1. b.). (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2006). *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (4. b.). Bursa: Asa Kitabevi.
- Cevizci, A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi* (1. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2020). *Say Büyük Felsefe Sözlüğü II. Cilt (K-Z)* (2. b., Cilt II). İstanbul: Say Yayınları.
- Charlesworth, M. J. (2023). *Platon'dan Derrida'ya Felsefe ve Din* (1. b.). (K. Çelik, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Copleston, F. (1998). *Nihilizm ve Materyalizm* (2. b.). (D. Canefe, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cornford, F. M. (2021). *Sokrates Öncesi ve Sonrası* (8. b.). (A. C. Şengör, & S. Onan, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Deleuze, G. (2017). *İssız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974* (2. b.). (F. Taylan, & H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, G. (2020). *Anlamın Mantığı* (2. b.). (H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021a). *Fark ve Tekrar* (2. b.). (B. Yalım, & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021b). *Kritik ve Klinik* (3. b.). (İ. Uysal, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (2016). *Diyaloglar* (1. b.). (A. Akay, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Derrida, J. (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji* (1. b.). (T. Akşin, Çev.) İstanbul: Afa Yayınları.

- Derrida, J. (2001). *Marx'ın Hayaletleri* (1. b.). (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2002). *Şiir Nedir?* (1. b.). (A. Sarı, & M. A. Arslan, Çev.) Erzurum: Babil Yayınları.
- Derrida, J. (2004b). Teoriyi İzlemek. M. Payne, & J. Schad (Dü) içinde, *Teoriden Sonra Hayat* (E. Kılıç, Çev., 1. b., s. 1-52). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Derrida, J. (2008a). *Çile* (1. b.). (M. Başaran, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (2008b). *İsim Hariç* (1. b.). (D. Eryar, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (2008c). *Khôra* (1. b.). (D. Eryar, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (2016). *Platon'un Eczanesi* (1. b.). (Z. Direk, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Derrida, J. (2017). *Gramatoloji* (3. b.). (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark* (1. b.). (P. B. Yalım, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Descombes, V. (1993). *Modern Fransız Felsefesi* (? b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya* (2. b.). Ankara: Fol Kitap.
- Eflâtun. (1989a). *İon* (? b.). (İ. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Eflâtun. (1989b). *Lakhes* (4. b.). (N. Ş. Kösemihal, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Flaxman, G. (2014). Platon. G. Jones, & J. Roffe (Dü) içinde, *Deleuze'ün Felsefi Mirası* (Ö. Karakaş, Çev., s. 19-39). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Foucault, M. (1999). Benlik Teknolojileri. M. Foucault, H. Gutman, & P. H. Hutton içinde, *Kendini Bilmek* (G. Ç. Güven, Çev., s. 22-75). İstanbul: Om Yayınevi.
- Foucault, M. (2005a). *Özne ve İktidar* (2. b.). (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005b). *Doğruyu Söylemek* (1. b.). (K. Eksen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi College de France Dersleri (1981-1982)* (1. b.). (F. Keskin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2020). *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (1. b.). (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Glendinning, S. (2014). *Derrida* (1. b.). (N. Öрге, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş* (1. b.). (R. G. Ögdül, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guthrie, W. C. (2021a). *Yunan Felsefesi Tarihi C.III A - B Sofistler - Sokrates* (1. b., Cilt III). (S. Gürses, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

- Guthrie, W. C. (2021b). *Yunan Felsefesi Tarihi C.IV Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem* (1. b., Cilt IV). (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Habermas, J. (2011). Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche. M. Küçük (Dü.) içinde, *Modernite Versus Postmodernite* (M. Küçük, Çev., s. 263-290). İstanbul: Say Yayınları.
- Hutton, P. H. (1999). Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri. M. Foucault, H. Gutman, & P. H. Hutton içinde, *Kendini Bilmek* (G. Ç. Güven, Çev., s. 102-129). İstanbul: Om Yayınevi.
- Işık, S. (2022). *Platon'dan Postmodernlere Siyasal Aklın Eleştirisi* (1. b.). Ankara: Kadim Yayınları.
- Jeanniere, A. (2011). Modernite Nedir? M. Küçük (Dü.) içinde, *Modernite versus Postmodernite* (N. Tural, Çev., s. 111-124). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (1984). *Seçilmiş Yazılar* (1. b.). (N. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Karakaş, T. (2016). Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine. H. Yücefer (Dü.) içinde, *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak* (Cilt 82, s. 250-266). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kearney, R. (2008). *Zihnini Halleri Çağdaş Düşünürlerle Söyleşiler* (1. b.). (İ. Yılmaz, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Kearney, R. (2012). Fenomenolojiden Etiğe. Ö. Gözel (Dü.) içinde, *Levinas* (Ö. Gözel, Çev., s. 35-60). İstanbul: Say Yayınları.
- Kumar, K. (1999). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (1. b.). (M. Küçük, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Küçükalp, K. (2003). *Nietzsche ve Postmodernizm* (1. b.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Küçükalp, K. (2019). Gilles Deleuze. I. B. Bravo, H. Bravo, & B. A. Sümer (Dü) içinde, *Çağdaş Fransız Felsefesi* (s. 255-276). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Küçükalp, K. (2020). *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu* (1. b.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Levinas, E. (2021a). *Zaman ve Başka* (1. b.). (Ö. Gözel, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Levinas, E. (2021b). *Ölüm ve Zaman* (2. b.). (N. Başer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern Durum* (3. b.). (A. Çiğdem, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2011). *Pagan Eğitimler* (1. b.). (A. Karakış, Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2014). *Hakkıyla* (1. b.). (E. Sarıkartal, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2015). Çatışmada Adalet. J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. L. Labarthe, J. F. Lyotard, & J. L. Nancy (Dü) içinde, *Yargılama Fakültesi* (M. Başaran, Çev., s. 231-283). İstanbul: İthaki Yayınları.

- Lyotard, J. F. (2016). *Niçin Felsefe Yaparız?* (1. b.). (K. Dinçer, Çev.) Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Lyotard, J. F. (2021). *Ayrışma* (1. b.). (E. Sarıkartal, Çev.) İstanbul: İnka Kitap.
- Merquior, J. G. (1986). *Foucault* (1. b.). (N. Elhüseyni, Çev.) İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (1986). *Deccal* (1. b.). (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik* (1. b.). (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2018). *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış* (9. b.). (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Özlem, D. (2002). *Felsefe Yazıları* (1. b.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi .
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (1. b.). (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1998). *Yasalar Nomoi Cilt 2* (2. b.). (S. Babür, & C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2008). Şölen - Dostluk. Platon içinde, *Şölen* (S. Eyüboğlu, & A. Erhat, Çev., 6. b., s. 3-74). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2009). Theaitetos ya da Bilgi Üstüne. Platon içinde, *Diyaloglar* (M. Gökberk, Çev., s. 449-540). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010). *Devlet* (XX. b.). (S. Eyüboğlu, & M. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2012). *Phaidon Ruh Üzerine* (1. b.). (N. Kalaycı, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon. (2020). *Phaidros* (3. b.). (A. Çokona, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rosenau, P. M. (2004). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri* (2. b.). (T. Birkan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sarup, M. (1997). *Post-Yapısalcılık ve postmodernizm* (? b.). (A. B. Güçlü, Çev.) Ankara: Ark Yayınları.
- Sim, S. (2020). İsimler ve Terimler. S. Sim (Dü.) içinde, *Routledge- Postmodernizm Rehberi* (M. Erkan, & A. Utku, Çev., s. 241-459). Ankara: Nobel Yayın.
- Sim, S. (2020). Postmodernizm ve Felsefe. S. Sim (Dü.) içinde, *Routledge - Postmodernizm Rehberi* (M. Erkan, & A. Utku, Çev., s. 3-14). Ankara: Nobel Yayın.
- Spencer, L. (2020). Postmodernizm, Modernite ve Muhalefet Geleneği. S. Sim içinde, *Routledge - Postmodernizm Rehberi* (M. Erkan, & A. Utku, Çev., s. 227-238). Ankara: Nobel Yayın.
- Tepe, H. (2003). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (2. b.). Ankara: İmge Kitabevi.

- Touraine, A. (1994). *Modernliğin Eleştirisi* (1. b.). (H. Tufan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi* (5. b.). (H. V. Eralp, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (1. b.). (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

