

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

145522

Hüseyin AYKUT  
145522

EPİSTEMİK ANARŞİZMİN İLK ÇAĞDAKİ FELSEFİ KÖKLERİ  
VE ÖZDEŞLİK İLKESİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. KENAN GÜRSOY

ERZURUM - 2004

TEZ KABUL TUTANAĐI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĐÜNE

Bu alışma, Felsefe Anabilim Dalının Felsefe Tarihi Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Kenan GÜRSOY


Danışman / Jüri

  
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Jüri

  
Prof. Dr. Hakan POYRAZ

Jüri


  
Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ

Jüri

  
Yrd.. Doç. Dr. Ebamüslim AKDEMİR

Jüri

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. ... / ... / .....

  
Prof. Dr. Vahdettin BAŐCI

Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ .....	V
GİRİŞ .....	1
BÖLÜM I.....	4
1. BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK EPİSTEMİK ANARŞİZM.....	4
1.1 Ana Hatlarıyla Anarşizm .....	4
1.2. Anarşizm Türleri .....	9
1.2.1. Dini Anarşizm .....	9
1.2.2. Pedagojik Anarşizm .....	10
1.2.3. Bilimsel Anarşizm .....	12
1.2.4. Teknolojik Anarşizm.....	13
1.2.5. Etik Anarşizm.....	14
1.3. Epistemik Anarşizm(Problemin Ortaya Konuluşu) .....	15
BÖLÜM II: .....	19
2. ARKHE.....	19
2.1. Kelime Olarak Arkhe.....	19
2.2 Aristoteles’de Arkhe ve Kavram Çevresi .....	20
2.2.1. Arkhe.....	20
2.2.2. Neden .....	23
2.2.3. Öge.....	23
2.2.4. Doğa .....	24
2.3. Arkhe– Bilgi – Felsefe İlişkisi .....	25
2.4. Arkhe-Politika İlişkisi .....	29
2.5. Felsefe’de Arkhe Probleminin Tarihsel Kaynağı Olarak Aristoteles. ....	29
2.6 Bilginin Arkhesi .....	30
BÖLÜM III .....	34
3. İLKÇAĞDA BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK ÖZDEŞLİK .....	34
3.1. Özdeşliğin Anlamı .....	34

3.2. Özdeşlik Probleminin Tarihsel Kökleri .....	36
3.2.1. Herakleitos .....	36
3.2.2. Parmenides .....	39
3.3. Çözüm Önerileri.....	41
3.3.1. Platon .....	41
3.3.1.1. İdealar Teorisi .....	41
3.3.1.2. Değişen Değişmeyen Sentezi.....	42
3.3.1.3. Yokluk ve Yanlışın İmkanı .....	46
3.3.1.4 Söylemin İmkanı .....	50
3.3.2 Aristoteles .....	51
3.3.2.1. Çelişmezlik İlkesinin Kanıtları .....	51
3.3.2.2. Hareket ve Değişme .....	57
3.3.2.3. Hareket ve Zaman .....	58
3.3.2.4. Bil-Kuvve / Bil-Fiil.....	60
BÖLÜM IV .....	63
4. BİR TAHAKKÜM ARACI OLARAK BİLGİ.....	63
4.1. Episteme'den Sır'a .....	63
4.2. Özdeşliğin Sözeşliği .....	65
4.3. Bilginin Gücü .....	67
SONUÇ .....	71
KAYNAKÇA.....	75
ÖZGEÇMİŞ .....	81

**ÖZET**  
**DOKTORA TEZİ**  
**EPİSTEMİK ANARŞİZMİN İLK ÇAĞDAKİ FELSEFİ KÖKLERİ**  
**VE**  
**ÖZDEŞLİK İLKESİ**  
**Hüseyin AYKUT**  
**Danışman : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY**  
**2004 – SAYFA : 85**  
**Jüri : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY**  
**Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**  
**Prof. Dr. Hakan POYRAZ**  
**Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ**  
**Yrd.. Doç. Dr. Ebamüslim AKDEMİR**

Bu çalışmanın amacı, bir epistemik anarşizmin anlamını ve imkanını sorgulamaktır. Anarşizm bir “arkhe” karşıtıdır. Şu halde epistemenin arkhesinin ne olduğu araştırılmalı ve buna bir karşı çıkışın gerekçeleri üzerinde yoğunlaşılmalıdır. “epistemik anarşizmin ilk çağdaki felsefi kökleri” bizim asıl alanımızı belirlediğine göre, ilkçağın “arkhe” kavramını ve bilgi arkhesi olarak belirlediği ilkeleri ele almalıyız.

İlk çağda “arkhe” kavramıyla ilgili en doyurucu bilgileri Aristoteles’te bulduğumuz için, biz ilk bölümde “arkhe”yi ele alıp onun, diğer yakın kavramlarla ilişkilerini sergileyip, yine Aristoteles’in bilginin arkhesi olarak takdim ettiği “çelişmezlik” ilkesini ve dolayısıyla “özdeşlik” ilkesinin temellendirilişini ele aldık. Çünkü, ilkeler olmazsa bilginin olamayacağını, bizzat Aristoteles söylüyordu. Bilginin mümkün olabilmesi için hem, Herakleitoscu akışın, hem de Parmenidesci dinginliğin aynı nesnede birlikte olması, yani nesnede bütün değişmeye rağmen, değişmeden kalan bir unsurun bulunması gerekmektedir. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ile, bu kalıcı unsurun sağlanıp sağlanmadığını inceledik. Bu incelememiz gösterdi ki bu ilkeler, ( özdeşlik ve çelişmezlik) varlığa değil, zihne aittir. İlkelerin varlıkta da bulunduğunun gösterilememesi, bilgilerimizin nesnesine uygunluğunu ortadan kaldırır. İşte bu durum otoritenin de kaynağıdır. Eğer bilgilerimiz nesnesine uygun olsaydı, herkesin görebileceği şeyler olur ve bir otorite kaynağı olmaktan çıkardı. Böyle bir bilgiye itiraz bu otoriteye de itiraz anlamına geleceğinden, bir epistemik anarşizmin de dayanağını oluşturur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir epistemik anarşizm mümkündür. Üstelik gereklidir. Ayrıca her türlü anarşizm (dini, pedagojik, bilimsel, teknolojik) bir epistemik anarşizmle anlam kazanır. Ancak bir epistemik anarşizm aynı zamanda bir anarşizmin sınırlarını da belirlememize yardımcı olur. Bilgi türünden olmayan unsurlara yönelik bir anarşist tavrı engellenmenin bir yolu olabilir.Örneğin, değerler söz konusu olduğunda, bir anarşizmden söz etmeye gerek yoktur. Çünkü, değerler kendilerine sahip olanlara bir otorite alanı açmazlar.

**ABSTRACT****Ph. D. THESIS****THE PHILOSOPHICAL ROOTS OF EPISTEMICAL ANARCHISM IN  
THE FIRST AGE AND PRINCIPLE OF IDENTITY****Hüseyin AYKUT****Supervisor : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY****2004 – PAGE : 85****Jury : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY****Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM****Prof. Dr. Hakan POYRAZ****Assoc. Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ****Assist. Prof. Dr. Ebamüslim AKDEMİR**

The purpose of the present study is to explore the significance and possibility of epistemic anarchism. Anarchism is a counter-authority to *arkhē*. The research, then, should focus on the *arkhē* of episteme and prospective reasons behind a resistance to that. The concept of *arkhē* in the age of ancient Greece and the principles of episteme should be examined on the basis of the philosophical roots of the epistemic anarchism in the ancient age, laying the groundwork for this study.

The most adequate information on the notion of *arkhē* of the ancient age is found in Aristoteles' works. The first chapter, in this respect, deals with the notion of *arkhē*, reveals its relation to its attendant concepts and investigates the foundations of the law of identity and contradiction, which was firstly introduced by Aristoteles as the *arkhē* of episteme. Aristoteles, further, informed us on the fact that episteme cannot exist without this laws. The possibility of knowledge depends on the co-existence of Herakletien dynamism and Parmenideian stability in the object; that is, the object must have a stable element in itself despite the changing ones. The possibility of this so-called permanent element has been analysed here in terms of the law of contradiction and law of identity. The analysis has shown that these principles (contradiction and identity) do not belong to object but to mind. This mismatch eliminates the compatibility of knowledge with its objects. If knowledge were compatible with its objects, knowledge would be recognizable by everyone and would not be a source of authority. Rooted in an objection to knowledge representing an objection to authority is epistemic anarchism.

In conclusion, epistemic anarchism is possible. Epistemic anarchism is also necessary. Any sort of anarchism (religious, pedagogical, scientific, technological) is only meaningful with epistemic anarchism. Besides, only epistemic anarchism can help us to identify the boundaries of any sort of anarchism. Epistemic anarchism can be a way to prevent an anarchist attitude towards, for example, values. It is dispensable to speak of anarchism when values are in question since values do not open up spaces of authority for their holders.

## ÖNSÖZ

Epistemik anarşizm üzerine yapılacak bütün çalışmaların bilgi ve iktidar ilişkisine odaklanması kaçınılmazdır. Biz de bu amaçla 20.yüzyılın bilgi ve iktidar ilişkisi üzerine çalışan önemli isimlerinden Foucault üzerine okumalarla işe başlamıştık. Daha sonra 20. yüzyılda bu tarz çalışmalar yapanların en çok etkilendiklerini düşündüğümüz Nietzsche'ye yöneldik.ancak hepsinde gördüğümüz ortak tavır; Platon ve Aristoteles'e yönelttikleri eleştiriler idi. Oysa bu isimler bizim geleneğimiz açısından da son derece etkili – biri “Muallim-i evvel” diğeri “Eflatun-u ilahi” – idi. Onları Foucault yahut Nietzsche'nin eleştirileri çerçevesinde ele almaktansa bu eleştirel tavırla kendimiz yeniden okuyabilirdik. Bu yüzden çalışmalarımızı ilk çağda arkhe kavramına yoğunlaştırdık. Ancak gördük ki arkhe kavramı bile tek başına bir epistemik anarşizmi temellendirebilmek için yeterince verimlidir. Bu çalışma bu gerekçelerle ilk çağa yöneltilen bir eleştiri olarak değerlendirilmeli ancak bu eleştiri doğrultusunda özellikle Aristoteles'in bizim geleneğimiz üzerindeki etkileri teker teker ele alınıp yeniden gözden geçirilmelidir. Bu tezin sınırlarını çok aşan böyle bir gözden geçirme faaliyetinin günümüz Türk felsefecileri için önemli bir mükellefiyet olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışma sırasında kendilerinden söz etmek durumunda olduğumuz filozofların doğrudan kendi metinlerine başvurmaya gayret ettik. Özellikle Platon ve Aristoteles söz konusu olduğunda sadece bu iki filozofun metinlerinden hareket ederek çözümlerimizi sergilemeye çalıştık. Filozoflar hakkında yapılmış çalışmalardan yararlanmayı tercih etmedik. Alıntılarımızı türkçe çevirilerinden yapmakla birlikte ingilizce metinlerle karşılaştırdık. Farklılıklar belirlediğimizde bunları özellikle kaydettik.

Bu çalışma, yaklaşık on yıl kadar önce AÜ Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde başlamıştı. Şanlıurfa-Ankara arasında her hafta yapılan yolculuklarla, son derece zahmetli bir ders döneminin hemen ardından yürürlüğe giren yeni yönetmeliklerin dille ilgili maddeleri yüzünden harcanan uzun yıllara, görevimden istifa ederek gittiğim yaklaşık birbuçuk yıllık ABD macerası da

eklenince, tamamlamak bu günlere kadar gecikti. Bu arada Atatürk Üniversitesi'ne yatay geçiş zarureti hasıl oldu. Bu kadar eziyetli gibi görünen bu süreçte, neredeyse her yeni uygulamaya takılarak geldiğimizi söylesek çok abartmış olmayız

Son derece sıkıntılı geçen bu çalışma süresince pek çok kişinin katkıları ve destekleri olmuştur. Öncelikle bu sürecin bedelini ödemek zorunda bıraktığım Fahrünnisa ve Dilara'ya özür ve teşekkür borçluyum.

Akademik anlamda katkılarından dolayı Erzurum'daki Felsefe Bölümü'nün değerli öğretim üyelerine; yeterlilik sınavı sırasındaki ufuk açıcı soruları için Yard. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ'a, özellikle tez izleme komitesinin değerli üyeleri Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'a ve Doç. Dr. Ebamüslim AKDEMİR'e, Sakarya'daki dostlarımız Dr. Sait BAŞER, Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ ve Prof. Dr. Hakan POYRAZ'a, bu sürecin başından itibaren verdikleri manevi destek ve akademik katkıları için teşekkürlerimi iletiyorum. Ancak iki kişinin destekleri olmasaydı bu tez çalışması asla bitmezdi. Onlardan biri ingilizce problemimin çözümü için sağladığı maddi destek ve moral dolayısıyla değerli dostum İsmail BAHAR'dır. Diğerisi ise bu çalışma boyunca daima ilgisini, desteğini ve zamanını benim için harcamaktan çekinmeyen ve hepsinden önemlisi benden asla umudunu kesmeyen değerli hocam Prof. Dr. Kenan GÜRSOY'dur. Her ikisine de ömür boyu minnettar kalacağım.



## GİRİŞ

Epistemik anarşizm ilkçağdaki felsefi kökleri dendiğinde hemen ilk akla gelen; ilkçağda, bilginin mümkün olmadığını savunan sofistler olmaktadır. Bu yaklaşımın gerekçesi, herşeye karşı çıkmak olduğu zannedilen anarşizmin, bilgiyede karşı çıkması gerektiğinin düşünülmesidir. Halbuki anarşizm, birşeyin kendisinden ziyade otoritesine karşı çıkmaktır.

Bilgilerimiz eğer Protagoras'ın söylediği gibi izafi olsalardı; böyle olduğunu onaylayanlar açısından asla bir otorite kaynağı olamazlardı. Herkes tarafından kabul edilen ortak kavramlarımızın, tanımlarımızın bulunduğunu söyleyenler; ya bunu, olması gerektiği için, bir uzlaşma ile elde edilen şeyler olarak ileri sürebilirler; ya da, varlığın yapısı içinden bunun çıkarılabileceğini göstermelidirler. Eğer bu ortak tanımların gerekçesi ve / veya kaynağı olabilecek unsurlar varlığa ait değil de sadece insan zihnine ait unsurlar ise, bilgilerimizin nesnelere uygunluğu problem haline gelecektir. Sadece zihne ait olmak demek, dilin kavramları arasındaki bağlantılarla temellendirilmek, varlıkta bir karşılığı olmamak demektir. Şu içinde bulunduğumuz fiziksel dünyada bir karşılığı olmayan yargı, doğruluğu denetlenemeyen bir yargı olacaktır. Bu şekilde doğruluğu denetlenemeyen bir yargı, onu kabul edenler ne kadar çok olursa olsun, itiraz edenlerin de bulunabileceği bir durum arz eder. Böyle bir yargıyı herkesin onaylaması için herkesin zihninin aynı biçimde çalışması gerekir. Zihinleri aynı biçimde çalışan insanların bulunmadığını Kant söylemişti.

Kant'a göre, kavramlarımızın oluşması için gerekli olan bütün a priori formlar, insan zihnine aittir. Onların varlığa ait olup olmadıklarını biz bilemeyiz. Varlık belki farklı bir yapıda olabilir. Onu şimdi algıladığımız gibi algılamamızın sebebi, varlığın kendisi değil zihinlerimizin yapısıdır. Bu yüzden Kant, varlığı nomen ve fenomen ikiliği içinde kavıyor ve nomenleri bilemeyeceğimizi söylüyordu. Fenomenleri ise nasıl olup ta hepimiz aynı biçimde algılayabiliyoruz? Bu soruya Kant, bütün zihinlerin aynı yapıda olduğunu söyleyerek cevap veriyordu. Hemen hemen aynı yüzyılda başlayan antropoloji çalışmalarını yürütenler, başka yapıda zihinlerle karşılaştıklarında, ilkel-modern ayrımını oluşturup, "başka"olanları gelişmemiş zihinler olarak nitelediler. Bu ilkel ve

modern tanımları çerçevesinde batılılar gelişmenin ölçüsü olarak da kendi zihinlerini model olarak koydular

Bunun adına bir “zihin faşizmi” veya bir “bilgi faşizmi” diyebiliriz. Bilgi alanında oluşan otorite böyle bir faşizimden kaynaklanır. Bundan kurtulmanın yolu ya rölativizme izin vermek ya da zihinle varlık arasındaki uygunluğu gösterebilmektir.

Biz ilk çağda epistemik anarşizmin felsefi kökleri derken, böyle bir probleme ilk çağın nasıl yaklaştığını incelemek istiyoruz. Bu gaye ile önce anarşi kelimesinin etimolojisindeki “arkhe” kavramının nasıl ele alındığını, sonra bilginin arkhesini yani ilkesini tesbit edip bu ilkelerin varlığa mı zihne mi ait olduğu probleminin ilk çağda nasıl aşıldığını soruşturmak istiyoruz. Bu ilkeler, varlığın ilkeleri ise, her zihnin aynı yapıda olması mümkündür. Bu durumda herhangi birinin farklı bir şey düşünmesi de imkansızlaşır. Ama herkes aynı bilgilere ulaşabildiğinden, bilgi bir otorite kaynağı olamaz.

Bilginin bir otorite kaynağı olmasının çok başka gerekçeleri bulunabilir. Ancak bu gerekçeler ağırlıklı olarak sosyolojik olabilir. Hatta belki psikolojik olabilir. Bizim yapmak istediğimiz felsefenin sınırları içinde problemi ortaya koymaktır. Bir epistemik anarşizmin felsefi kökleri araştırılıyorsa, bildiğindeki otoritenin kaynağı, felsefe açısından araştırılmalıdır ki bunu da en eski felsefe problemlerinden çıkartmak gerekir.

Bu çalışmada zaman zaman modern döneme ait bazı argümanlarla ilk çağ filozoflarını değerlendirdiğimiz söylenebilir. Bir filozofu anlamamanın yolu, onu kendi sistematiği içinde kavramaktır. Bu elbette doğrudur. Ancak çalışmamızın konusu ele aldığımız filozofların sistemlerini incelemek değildir. Biz bir problemi felsefe tarihi içindeki kökleriyle takip etmeye çalışacağız. Tek tek ele alındıklarında mesela Platon’un “varlık” kavramıyla kastettiği veya “bilgi” derken anladığı ile bizim kast ettiklerimiz elbette farklıdır. Keza aynı şey Aristoteles için de geçerlidir. Hatta ikisinin aynı kavramlara farklı anlamlar yüklediğini biliyoruz.

Bizim yapmak istediğimiz şey, bilginin ilkelerinin bu filozoflar tarafından, varlığın da ilkeleri olduğunun gösterilip gösterilemediğini tesbit etmektir. Bunu yapabilmek için önce; genel hatlarıyla anarşizmin felsefe tarihinde nasıl anlaşıldığını belirleyip bir tanım yapmaya çalışacağız. Ardından anarşizmin farklı

türlerinden söz etmenin mümkün olup olmadığını inceleyecek ve bu türler içerisinde epistemik anarşizmin anlamını belirleyip problemimizi ortaya koymaya çalışacağız. İkinci bölümde “anarche” kavramı dolayısıyla “arkhe” kavramını irdelleyip, bilginin “arkhe” sini belirliyeceğiz. Bilginin “arkhe” sinin ilk çağda nasıl olup da önemli bir probleme dönüştüğünü sergileyecek ve çözüm önerilerini sorgulayacağız.



## BÖLÜM I

### 1. BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK EPİSTEMİK ANARŞİZM

#### 1.1 Ana Hatlarıyla Anarşizm

Düşünce tarihinde “anarşizm” denildiğinde, müşterek bir anlam birliğinden, homojen bir fikir akımından bahs etmek son derece zordur. Farklı ülkelerin, farklı koşulları altında yetişmiş her biri başka düşünce ve tavır sergileyen insanlar “anarşist” olarak nitelendirilmektedir. Örneğin; İngiltere’de William Godwin (1756-1836); Almanya’da Max Stirner (1806-1856); Fransa’da Pierre-Joseph Proudhon (1809-1864); Rus Mihail Bakunin (1814-1876), Lev Tolstoy (1828-1910) ve Pyotr Alekseyeviç Kropotkin (1842-1921) gibi düşünürler “anarşizm”den söz eden bütün çalışmalarda mutlaka “anarşist” olarak zikredilirler. Ancak bu düşünürlerin hepsini aynı kavram altında mütalaa etmek için görüşlerine dikkatlice müracaat edildiğinde yeter derecede birlikten söz edilemez. Örneğin bunlar arasında; Stirner egoizme varan bireyciliği ile diğerlerinden ayrılır. Aynı şekilde Godwin evliliği kınarken<sup>1</sup>, Proudhon “aile” fikrinin ateşli bir savunucusu<sup>2</sup> olarak karşımıza çıkar. Bakunin ise, teröre daha yatkınken; Tolstoy şiddetin karşısındadır. Hatta o pasif bir Hıristiyan ahlakından da söz eder.

Bütün farklılıklarına rağmen, onları bir kavram etrafında toplayanları büsbütün haksız çıkarmayacak şekilde adı geçen düşünürlerin bazı ortak fikirler etrafında birleştikleri de görülmektedir. Bu ortak noktaların en başta geleni hemen hepsinin insanın özgürlüğünden hareket etmeleridir. Hemen hepsinin insan aklına ve bilime duydukları güven de ikinci bir ortak fikir olarak belirlenebilir. Ama onların “anarşist” nitelmesine layık görülmelerini sağlayan esas unsur, “devlet” organizasyonunu insanın özgürlüğünün önündeki en büyük engel olarak görmeleridir. “Anarşist” sıfatını kendisi için ilk kullanan düşünür Proudhon olup “her kim beni yönetmek için elini üzerime koyarsa, o bir gaspçı ve despottur; onu

<sup>1</sup> Henri ARVON; Anarşizm, Çev.: Samih Tiryakioğlu, Varlık yayınları, İstanbul, 1979. s 34

<sup>2</sup> ARVON; Age., s. 56

düşmanım ilan ediyorum”<sup>3</sup> cümlesi bütün anarşistler tarafından paylaşılan bir fikri dile getirir. Nitekim daha sonraki dönemlerin Fransız anarşistlerinden biri olan Sebastian Faure, “her kim ki otoriteyi yadsır ve ona karşı savaşırsa, o bir anarşisttir”<sup>4</sup> derken anarşizmin bir tanımını yapmaktadır.

Ancak bazılarının kendilerine anarşist sıfatını yakıştırmamasına rağmen bunu kabul etmeyen düşünürler olduğunu da söylemek gerekir. Örneğin anarşist geleneğin ilk temsilcisi olduğu kabul edilen William Godwin kendisini hiçbir zaman bir anarşist olarak adlandırmamıştır.<sup>5</sup>

Anarşist olduğu kabul edilen düşünürlerin ortaya koydukları fikirlerin ve dolayısı ile anarşizmin en ayırdedici özelliği otoriteye karşı çıkmaktır. Kendileri insanın özgürlüğü gibi aslında etik bir kavramdan yola çıkmaktadırlar. Onlar için insan özgür olmalıdır ve otorite – ister politik, ister etik, ister dini her türlü otorite-insanın özgürlüğü önünde engeldir. Çünkü insanın özgürlüğü ancak otoriteye karşı çıkışla mümkün olabilir. İnsanın özgürlüğünü otorite karşıtlığı ile savunurken en önemli dayanakları da “insanın doğası”dır. İnsan doğasının iyi ya da kötü olup olmadığı; bu iyilik ya da kötülüğün evrensel mi yoksa bağlama göre, yani, çevre şartlarına göre mi olduğu anarşist literatürün önemli tartışma konularından biridir. Anarşizm konusundaki çağdaş yorumculardan biri olan Dave Morland, anarşizmde söz konusu edilen insan doğası kavramının içkin olarak hem sosyalliği hem de bencilliği yahut başka bir deyişle hem iyiye hem de kötüye yol açan özellikleri birlikte barındırdığını ileri sürerek bağlamcı ve sosyalci yorumun anarşistlerin sosyalizmle ortak yönünü, evrenselci ve bencil yorumun da liberalizmle ortak yanlarını gösterdiğini belirtir. Ona göre “anarşizmin en büyük güçlerinden birini ortaya çıkaran da bu daha geniş insan doğası kavramı anlayışıdır. İnsan doğası konusunda düşüncelerinin ikili yanı ideoloji içinde belirli bir gerilimi gösterebilir ( ama zaten hepsi olmas bile çoğu siyasal ideoloji benzer gerilimlere maruz kalır), ama en önemlisi John Clark’ın da algıladığı gibi anarşistlerin en büyük güçlerinden birini gösterir: ‘Siyasal otorite ve merkezi iktidara yönelik eleştirilerinin çoğunun temelini oluşturanda erkin yozlaşma

<sup>3</sup> George WOODCOCK, Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi. Çev.: Alev Türker, 2. Bs, İstanbul, 1997, s.39

<sup>4</sup> WOODCOCK; Age., s. 13

<sup>5</sup> WOODCOCK; Age., s. 66-67

yarattığı ve insanların erki uygularken sorumsuz olduğu inancıdır. Erk, herkes her zaman iyi olduğu için değil, ama erk, bazı ellerde toplandığında bu insanlar aşırı kötü olma eğiliminde oldukları için dağıtılmalıdır”<sup>6</sup>. Dave Morland’ın özetlediği bu tartışma bize anarşizmin bir ahlak problemi olarak ortaya çıktığını, hatta salt insan doğası sorgulaması sebebi ile metafizik yönünün bulunduğunu söyleyebilme imkanı sağlar. Bu nedenle anarşizmle ilgili yanlış anlamaları açıklığa kavuşturmak gerekir. Özellikle iki kavramın anarşizmle farklılıkları açıklığa kavuşturulmalıdır: Terörizm ve nihilizm

“Anarşi” kavramının “terör”le eş tutulması ülkemiz başta olmak üzere diğer batılı ülkelerde de sık sık düşülen bir hatadır. Bu yanlış algılamada anarşistlerin kendi tavırlarının da payı büyüktür. Örneğin Bakunin gibi teröre prim veren bir anarşistin yanında Prudon gibi itiş kakışdan hoşlanmadığını sık sık dile getiren anarşistler de vardır. Bu demektir ki terör anarşizmin ayırd edici özelliği değildir. Anarşi ile terörün eş anlamda veya birbiri ile ilişkili kavramlar gibi algılanmasının müsebbibi Bakunin ve ayrıca Rusya’da ortaya çıkan bazı şiddet hareketlerdir<sup>7</sup>. Gerçekte anarşizm ile terörü bir arada değerlendirmenin yeter gerekçesi yoktur. Çünkü anarşizm dışında başka akımlarda şiddet eylemlerine başvurmaktadır. Dolayısı ile bazı anarşistlerin şiddeti bir yöntem olarak benimsemesi anarşi ile terörü eş tutmamızı gerektirmez. Hatta tam tersine, anarşizmi “insanın özgürlüğü” gibi tamamen ahlaki bir çıkış noktası sebebiyle bir “etik” tavır olarak düşünmek daha doğru görünmektedir. Şu halde terörü meşru kabul eden anarşistleri, kendi tezleri ile çelişki içinde görmemiz gerekir. Nitekim bu çelişkinin farkında olan anarşistlerin “pasif anarşizm” yahut “sivil itaatsizlik” adı altında sergilemeye çalıştıkları “pasif direniş” eylemleri<sup>8</sup> bu bakımdan daha tutarlı gözükmektedir.

Bir diğer problem, anarşizm ile nihilizmin birbirine karıştırılmasıdır. Anarşizm, “herşeyi reddetmek” anlamındaki nihilizmden bambaşka bir tavidir.

<sup>6</sup> Dave MORLAND; *Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih.*, 21. Yüzyıl Anarşizmi. Der.: Jon Pulkis, James Bowen ss. 32-33

<sup>7</sup> ARVON; Age.. s. 128

<sup>8</sup> Sivil itaatsizlik kavramı için Türkçe metin olarak Bkz.: H. David Thoreau, Mohandas K. Gandhi; Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş, Vadi Yayınları, 2.bs., Ankara, 1999., H. Arendt; Kamu Vicdamına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, çev.: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2001

Nihilizm<sup>9</sup>, “Tanrının varoluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, aklın otoritesini, değerlerin nesnelliğini, bilginin imkanını, tarihin mutlu sonunu yadsıma türünden bir reddiyeye ek olarak, bir de umutsuzluk ve düş kırıklığı duygusu ihtiva eden görüş”<sup>10</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu haliyle tanrı, akıl, bilgi, değer, bilim, gibi bütün temel kavramları reddeden bu tavır hiçbir zaman yukarıda zikr edilen ve anarşist oldukları kabul edilen düşünürlerin benimseyebileceği özellikler taşımamaktadır. Zira klasik anarşistler içerisinde Tolstoy gibi samimi Hıristiyanlar, Kropotkin gibi pozitivistler, Proudhon gibi ahlakçılar hiçbir zaman böyle bir tavrı benimsememişlerdir. Ayrıca nihilizmin umutsuzluk ve düş kırıklığına mukabil anarşizmin bir ütopyası ve hatta bu ütopyaya dayalı olarak bir coşkusundan söz edilebilir. Pesimizm toplumdan umudunu kesen aşırı bireyci bir tavır olarak nihilizme mal edilebilir, ama anarşizm asla pesimist değildir. Böylesine bir bireycilik sadece Stirner’de karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden Stirner ile Nietzsche arasında bir etkileşim olup olmadığı tartışma konusu edilmiştir. Stirner’in “Ego ve Biricik” adlı eserinde mutlak olan her şeyi ve bütün kurumları reddeden ve yalnızca bireyin kendisine dayanan bir doktrin oluşturmaya çalışmıştı. Tüm doğa yasalarını ve ortak bir insanlığı reddederek egoist bir birey inşaa etmeye çalışan Stirner’in “egoist”i ile Nietzsche’nin “üst insan”ı arasında paralellikler kurulmuştur. Hatta bizzat Nietzsche’nin Stirner’i 19. yüzyılın kadri bilinmemiş yaratıcı dehalarından biri olarak gördüğü rivayet edilmiştir.<sup>11</sup> Stirner’i ayrı tutarsak; hiçbir anarşist nihilist değildir. Çünkü anarşistler her şeyi değil otoriteyi reddederler. Hemen hepsinin, birer toplumsal projesi vardır. İçlerinde sadece Max Stirner, toplum fikrinden uzak bir anarşisttir. Yani nihilizme en yakın olanıdır.

Şu halde anarşizmi “otoriteye karşı çıkmak” olarak tanımlamak mümkündür. Yani anarşizm, insan özgürlüğünü ortadan kaldıran her türlü

<sup>9</sup> Bu kelimenin bazı sözlüklerde “yoksayıcılık” şeklinde türkçeye aktarıldığını görüyoruz. Latince “Hiç” anlamına gelen “Nihil” kökünden türetilen bu kelime için belki uygun bir çeviri olabilir. Bkz. Sarp Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları nihilizm ve yoksayıcılık maddeleri. Ayrıca İsmail Fenni “Lügatçe-i Felsefe”sinde bu çeviriyi doğrularcasına yokluk kelimesinin bizim geleneğimizdeki karşılığı olan “adem” kelimesinden yola çıkarak nihilizm karşılığı “ademiyyun” kelimesini önermektedir. Fakat felsefe literatüründe yokluk ve hiçlik kelimeleri birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı için bu öneriyi tereddütle karşılıyor ve “Nihilizm” şeklinde kullanmayı tercih ediyoruz.

<sup>10</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, “nihilizm” maddesi. Paradigma yayınevi, İstanbul 2002.

<sup>11</sup> WOODCOCK, Age. ss. 100-101

otoriteye karşı çıkmaktır. Bu tanımın doğru anlaşılabilmesi için “otorite” kavramının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlk felsefe lugatlarımızdan biri olan “Lugatçe-i Felsefe”de kavram şu şekilde açıklanır: “Hakim, hükümet, selahiyeti kanuniyye, velayet, hakkı icbar, kendine itaat ettirmek selahiyeti. Amir, hakim, veliyü’l-emr; selahiyet ve hakimiyeti icra eden zevat veya hey’et-i me’murin. Nüfuz, itibar, me’muriyet ve mevkiden veyahut akıl ve ahlakça olan tefevvukdan neş’et eden selahiyet. Senet addedilen, mabaül ihticac olan, istişhad edilen. Senet ve hüccet ve burhan tutulan muteber kitap yahut müellif.”<sup>12</sup>

Kavramın, en son sözlüklerimizden birinde ise şu karşılıkla yer aldığını görüyoruz: “...toplumsal bir sistem içinde ortaya çıkan kurumsallaşmış ve meşru güç; bu türden bir güce sahip olan birey.”<sup>13</sup> Osmanlıca metinlerde bu kelimenin karşılıkları olarak “Hüküm, selahiyet, nüfuz., sulta”<sup>14</sup> kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>15</sup>

Bütün bu tanımların ortak noktası “otorite” kavramında söz konusu edilen “güç”ün toplumsal karakterli olduğudur. İnsanların doğal yapı içerisinde, doğanın kendilerine dayattığı bir takım zorunluluklar, doğanın gücüne dayalı olmasına rağmen otorite kavramı içine girmemektedir. Zira bu kelime ile kastedilen güç tamamen toplumsal yapı içinde kendini gösteren hatta yer yer kurumlaşmış; insanın diğer insanlar üzerindeki tahakkümüne gönderme yapar.

Bir diğer ortak nokta da böylesi bir gücün çoğunlukla politik çağrışımlarıyla ele alınmasıdır. Ancak kurumsallaşmış gücün politik alan dışında bazan onun hizmetinde, bazan onu aşan farklı toplumsal kurumlaşmalarda tezahür edebildiğini görmekteyiz.

Klasik Anarşistler olarak nitelendirilen yukarıda ismi geçen düşünürler de bu otoriteyi kendi koşulları doğrultusunda, siyasi otorite ile özdeşleştirmişlerdir. Kilise’nin gücünü kaybettiği bir dönemde, yeni güç merkezleri olarak modern ulus devletlerin yeni yeni oluşmaya başladığı 19. yüzyıl avrupası için henüz bilimsel gelişmelerin insan hayatı üzerindeki etkileri ya da “bilimsel otorite” dediğimiz merkezlerin bugünkü biçimiyle oluşmadığı bir dönemde, “otoriteye

<sup>12</sup> İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe. Matbaa-i amire, İstanbul, 1341. Autorité maddesi

<sup>13</sup> Cevizci, Age. Otorite maddesi.

<sup>14</sup> Rıza Tevfik, Mufassal Kamus-ı Felsefe I. Matbaa-i amire, İstanbul, 1330 Autorité maddesi

<sup>15</sup> Karşılaştırmalı olarak konuyu inceleyen bir çalışma örneği için Bkz. İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilgi Terimlerinin Türkiye’ye Girişi Dergah Yayınları İstanbul, 2001



karşı çıkmayı” savunan herkesin “devlet” fikrini karşısına almasında hiçbir anormallik görülmeyebilir. Kaldı ki düşünce tarihinde devlet fikrine karşı çıkmanın kökleri felsefeye bakıldığında ilk çağ sofistlerine kadar geri götürülebilir bir işlenmişlik ve sistematikliğe sahiptir.

Halbuki otoriteye karşı çıkmak sözkonusu olduğunda, devleti hedef almak, sadece otoritenin el değiştirmesine –belki- yarayan bir tavır olmaktan öteye gidemez. Hatta aslında bu, sadece politik otoriteye karşı çıkmak, olsa olsa anarşizmi bir “politik anarşizm”le sınırlamak anlamına gelir. Şu düzeltmeyi yapabiliriz: yukarıda ismi sayılan anarşistler, aslında kendi dönemlerindeki siyasi otoriteye karşı çıktıkları için “politik anarşizm”in savunucularıdır. Toplumsal örgütlenmenin en uç noktası yahut en güçlü tezahür ettiği kurum olarak devlet, tek güç kaynağı değildir. Tarih boyunca, bazan devletten daha güçlü, ve onun üzerinde, bazan da onun emrinde bir enstrüman olarak kullanılan farklı güç kaynaklarından söz edebiliriz. Bu demektir ki; anarşizmi, otorite kaynağı olan kurum ya da kavramlar çerçevesinde bir sınıflamaya tabi tutabiliriz.

## 1.2. Anarşizm Türleri

Anarşizmin tanımında da açıkça görülen otorite karşıtlığı daima bir yönetme gücü anlamında ele alındığından anarşizm, tarih boyunca politik bir tavır olarak anlaşılmıştır. Ortaya çıktığı bütün ülkelerde, anarşistler daima devlet organizasyonunu yıpratmaya yönelik eylemleri ile karşımıza çıkmışlardır. İnsanın insan üzerindeki otoritesinin tek tezahürü politik alan değildir. Bu çalışma anarşizmin böyle anlaşılmasını bir eksiklik olarak değerlendirmekte ve politik otoritenin arkasında onu meşru hale getiren birbirinden farklı otorite biçimlerinin bulunduğunu varsaymaktadır.

### 1.2.1. Dini Anarşizm

Mesela Tolstoy, sadece devlet kurumuna değil kilisenin otoritesine de karşı çıkmak gerektiğini ileri sürer. İsa'nın getirdiği mesajla, kilise ekseninde oluşan bir yapı olarak Hristiyanlığın birbirinden farkını göstermeğe çalışır ve

kilisenin insanın özgürlüğü üzerindeki tahakkümünü de reddetmek ve onunla mücadele etmek gerektiğini söyler. Esasen bu avrupalılar için yeni bir şey değildir. Katolik kilisesine ilk ciddi karşı çıkış bilindiği gibi, Martin Luther'in protestosu idi. Kilise ortamında geçerli olan mevkilere göre yapılan ruhban ve ruhban olmayan sınıflar ayırımına karşı çıkarak bütün insanların eşit olduğunu savunan Luther, hiçbir ölümlü kişinin , yetkilinin Hıristiyan vicdanı üzerinde söz sahibi olamayacağını ileri sürerek kilisenin insanları yönetmeğe soyunmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu protestonun en önemli getirilerinden biri İncil'in Almanca'ya tercümesidir. O güne kadar İncili'nin, Latince dışında hiçbir dilde yayımına izin verilmemişti. Latince kilise okullarında öğrenilebiliyor ve bu durum insanların dinlerini sadece papazlardan öğrenebilmelerine imkan verdiği için, kiliseye belli bir güç sağlıyordu. Luther'le başlayan bu karşı çıkış, çok kanlı sonuçlar doğurmasına rağmen, Vatikan'ın Avrupadaki otoritesini sarsmıştı. Ama ortodoks dünyası için Tolstoy'un çıkışı önemlidir. Çünkü Tolstoy "vahyedilen din" ile, toplumsal ilişkiler çerçevesinde "oluşturulan din"i birbirinden ayırmış, dini bilgilere sahip olanların, bu bilgilerin kendilerine sağladığı otorite ile gerçek dinden farklı bir yapı oluşturduklarını belirtip, böyle bir dini otoriteye karşı çıkmayı teklif ederek<sup>16</sup>, anarşizmin yönelmesi gereken farklı bir otorite kaynağına işaret etmiştir. Yani bir dini anarşizmden söz edilebilir.

### 1.2.2. Pedagojik Anarşizm

20.yüzyıl eğitim hayatı hakkında genel bir araştırmanın sahipleri olarak J.F. Cramer ve G.S.Browne "eğitim, ait bulunduğu memleketin siyasi ve sosyal eğilimlerini izlemek zorundadır. Hiçbir hükümet ihtilali öğütlenen veya hatta memleketin temel siyasi görüşü hakkında yıkıcı tenkide karşı müsamahalı davranan bir eğitim sistemine müsaade etmez"<sup>17</sup> diyerek politik iktidarla eğitim

<sup>16</sup> ARVON, Age. s. 72-73

<sup>17</sup> J.F. Cramer - G.S.Browne, Çağdaş Eğitim: Milli Eğitim Sistemleri Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme. Çev.: Dr. A. Ferhan Oğuzkan. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1982 s.16. politik iktidar ve eğitim ilişkisi ile ilgili olarak bu eserde daha geniş bir değerlendirme yapılmasını gerektirecek nitelikte şu tarz yargılarda rastlanmaktadır. "ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda milli eğitim sistemleri kurulurken ait oldukları memleketlerin emellerini yansıtmışlardır. Okullarda kullanılan tarih ders kitaplarının incelenmesi bunu gösterecektir (...). Eğitim bazen faydalı fakat bazı hallerde de aşırı ve tehlikeli olabilecek tarzda, milli duyguyu canlı tutmanın değerli bir ortamı olarak

arasındaki ilişkiyi özetler. Sadece politik iktidarlar için değil her tür iktidar sahibi ( dini, siyasi, ekonomik vb.) için en önemli toplumsal kurum eğitim olmuştur. Zira tarih boyunca tüm iktidarlar varlıklarını sürdürebilmek için kendisini benimseyen bireyler yetiştirmeyi hedeflemişlerdir. Yakın dönemde Türkiye’de tevhid-i tedrisat kanunu ile uygulanan eğitim anlayışından başlayarak geriye doğru gidildiğinde en meşhur örneklerinden biri nizamiye medreseleri ile karşımıza çıkan iktidar sahibi ve eğitim sistemi ilişkisini kendi kültürel geçmişimizde görebiliriz. Aynı şeyi dünyanın dört bir tarafında hem günümüz için hem de tarihsel olarak örneklendirmek mümkündür. Dolayısı ile bu kurum anarşistler için de en hassas problem alanlarından birini oluşturmaktadır. Çünkü anarşist bireyler yetiştirmek hedefi anarşitler için eğitimi bu amaçla kullanmayı gerektirdiği için kendileri karşı çıktıkları bir pozisyona yani bireylerin istenilen davranışlara sahip kılınması için eğitime tabi tutulmaları pozisyonuna sahip çıkmak ihtiyacında olmuşlardır. Yani iktidarın istediği tipte bireyler değil anarşistlerin istediği tipte bireyler yetiştirmek onları bu konuda politik iktidarla aynı enstrümanı kullanmak gibi bir açmazla yüzyüze bırakmıştır. Böyle olunca bireyin özgürleşmesini engelleyen önemli bir kurum olarak “okul”, anarşistler için, genel çelişkilerinin en tipik tezahürü olarak karşımıza çıkar. Özellikle 20. yüzyıl sonlarında İvan İllich’in “okulsuz toplum” adlı eserinde yahut “okul kooperatifi” adı altında yapılan çalışmalarda olduğu gibi pedagoji alanındaki anarşist tutumlar söz konusu çelişkinin örnekleridir. Bu tarz bir pedagoji’nin öncülerinden sayılabilecek olan Walther Borgius, daha 1930’da “okul devletin rafine bir aracıdır”<sup>18</sup> diyerek “okul” kavramına itiraz ediyordu. Ancak bütün bu çabalar, özgürlükçü bireyler yetiştirmek içindi. Yani devletlerin istediği gibi bireyler yetiştirmek; pedagojiyi anarşistlerin yumuşak karnı haline getirmiştir. Gerçekten de “bireyde istendik davranış değişiklikleri meydana getirme süreci” olarak tanımlanan eğitim, “istendik” derken eğitimi alanın değil, verenlerin isteklerinden söz ettiği için doğası itibarıyla anti demokratik bir yapı oluşturmaktadır. Bu haliyle anarşistler için problem olarak algılanması normaldir. Ancak bu durum anarşistleri de aynı anti demokratik tutuma sevk etmiştir. Son

---

düşünülmüştür. (...) diktatörler eğitime başka türlü bakmışlardır. Bazıları için eğitim, rejimlerinin varoluş sebebini makulleştirmeye yarayan bir vasıta olmuştur.” (s. 17) Hitler Almanyasından, Musolini İtalyasından, Franko İspanyasından çeşitli örnekler verilmiştir.

<sup>18</sup> Ulrich Klemm; “*Pedagoji ve Anarşizm Arasındaki Güncel İlişki Üzerine*” Hans Jürgen Degen, *Anarşizmin Bugünü*. Ayrıntı yayımları, İstanbul, 1999 içinde. Ss. 112 - 130

yıllarda Almanya’da Ekkehard von Braunmühl’ün “anti pedagoji” kavramı, bütün anarşist pedagoğların gelebildiği en son çözüm noktası gibi görünmektedir. Eğitim denilen süreçte, bireye kim olması gerektiğini öğretmek yerine, sadece hayatını idame ettirmek için gerekli olan bilgilerin öğretilmesi yani bireyin “eğitimi” değil “yetiştirilmesi” diye isimlendirilebilecek bir sürece tabi tutulması<sup>19</sup> fikri bir anarşist pedagoji için, eğitim kavramının aşılması güç bir problem olarak durduğunun göstergesidir. Ama yine de pedagojiye yöneltilen bu eleştirel tutum dolayısıyla bir “pedagojik anarşizm”den söz edilebilir.

### 1.2.3. Bilimsel Anarşizim

Anarşizm açısından 20. yüzyıldaki diğer bir gelişme ise bilim felsefesi çalışmaları sayesinde dikkat çekilen “bilim” alanıdır. Başlangıçta 19. yüzyılın klasik anarşistleri olarak bilinen Godwin, Proudhon, Bakunin Kropotkin gibi isimler bilime “iman” derecesinde bağlı olmuşlardır. Çünkü bu dönem anarşistleri kendilerinin arzu ettiği gibi bir toplumsal düzenin oluşmasında ve politik otoritenin etkisinin azaltılmasında pozitif bilimler alanındaki çalışmaların ciddi katkılarda bulunacağını zannediyorlardı. Ancak bilimsel bilgiyi üretenlerin yeni bir otorite kaynağına dönüşebileceğini üstelik karşı çıktıkları politik gücün de bilimsel bilgiye dayanarak kendini daha da güçlendireceğini hesaplamamışlardı. Oysa “bilimsel yöntem” denilen araçla elde edilen bilgi, tek güvenilir bilgi olarak görülüp, kendisine sahip olanlara bir otorite sağlamakla kalmayıp, bütün diğer zihinsel etkinlikler bu bilim anlayışına refere edilerek değerlendirilmekte, adına bilgi toplumu denilen süreç; dini, sanatı, ahlakı, kültürü daha doğrusu bütün insan etkinliklerini sadece insanın bilme etkinliğine indirgeyip onu da bilimsel çalışmalardan ibaret göstererek, insanın bütünlüğü fikrine en büyük darbeyi indiren bir güç kaynağı haline gelmiştir. Bu durumu fark edip “Yönteme Hayır” diyen Feyerabend, bu bilimsel yöntem denilen bilgi yolunun insanoğlunun bütün yaratıcılığını, hayal gücünü öldüren bir tutum olduğunu, başka kaynaklara da yer açmak gerektiğini ifade etmektedir. “... bilim, değişmez kutsallığı olan bir etkinlik değildir. Bilimin koyduğu sınırlandırmalar (...) dünya üstüne başarılı ve

<sup>19</sup> Ulrich Klemm; Agm, ss. 112 - 130

tutarlı, sıkı görüşlerin elde edilmesi için zorunlu değil. Efsanelerle, ilahiyatın dogmalarıyla, metafizikle ve diğer başka birçok yolla, dünya görüşü oluşturulabilir. Bilimle, böylesi bilim dışı dünya görüşleri arasındaki verimli alışveriş, bilimden çok anarşizmin gerekliliğini gösterir. Anarşizm, hem bilimin iç ilerlemesi hem de kültürün bir bütün olarak gelişmesi açısından yalnızca olanaklı değil zorunludur da.”<sup>20</sup>

Yukarıda anarşistlerin pedagoji konusundaki görüşleri için söz konusu edilen; eğitime karşı çıkarken yerine başka bir eğitim önerme çelişkisi, Feyerabend’in bilim karşısında takındığı anarşist tavır için de söz konusudur. Metinden yola çıkıldığında onun karşı durduğu şey; birinci derecede mevcut bilimsellik uygulamaları ile bunlara atfedilen kutsallık derecesindeki değer olarak görülmektedir. Feyerabend’in karşı olduğu topyekün bir bilim veya bilgi karşıtlığı değil. O, insanlığın ürettiği diğer bilgi sistemlerine de kapı açılması gerektiğini önermektedir. Onun bilim karşısındaki anarşist tutumundaki çelişkiyi kitabının alt başlığı olan “Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları” ifadesinden yola çıkarak dahi görmek mümkündür. Anarşi kavramının hak ettiği kök anlam ile kuram arasında bir ilişki düşünmek bir kuramı bir başka kuramla etkisiz hale getirmek gibi çelişik bir çabadır.

Üstelik burada genel hatlarıyla epistemoloji ele alınmamakta, sadece bilimsel yöntem eleştirilmekte, bu yöntemin başka bilgi tarzlarına kapı açması için eleştiriler yapılmakta, bilimsel gelişmenin zaten yöntem ilkelerinin görmezden gelindiği durumlarda gerçekleştirilebildiği ileri sürülmektedir. Bilimsel yöntem, başlı başına bir otorite ve güç kaynağı olarak görüldüğüne göre Feyerabend tarzı bir karşı çıkışı pekala “bilimsel anarşizm” olarak nitelendirebiliriz

#### 1.2.4. Teknolojik Anarşizm

Bugün bilim alanındaki eleştiriler başlangıçta bilimsel yönetime yönelik olarak başlamış olmakla birlikte bilimin sonuçlarını da kapsayan bir genişlik kazanmış görünmektedir. Bilimsel yöntem ve bilimsel bilgiye yöneltilen

<sup>20</sup> Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır*. Çev.: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989. s. 192

eleştirilere karşı oluşturulacak en önemli argüman onların sonuçlarının bir uygulama alanı olarak görülebilecek olan teknolojidir. Teknolojik başarılar bilimsel bilginin geçerliliğinin en önemli kanıtları gibi sunulmaktadır. Bilimsel bilgi bir yandan teknoloji sayesinde uygulama alanı bulur ve bu teknolojiyi geliştirirken öte yandan teknik ürünler de bilimsel bilginin gelişimine katkıda bulunarak yani birbirlerini geliştirerek tamalayıcı unsurlar haline gelmektedir. Dolayısıyla bilimsel bilgi gücünü artık teknoloji ile somutlaştırmaktadır. 21. yüzyılın en önemli otorite kaynaklarından biri de teknoloji enstitüleri ve araştırma – geliştirme birimleridir. Politik iktidarların bu güce kayıtsız kalmaları mümkün değildir. Ağır sanayii projelerinden “elektronik devlet” projelerine kadar bilimsel bilginin teknik ürünlerinin politik iktidarlar tarafından hararetle sahiplenildiğini biliyoruz. Özellikle “e-devlet” projeleri, önümüzdeki yıllarda bilgisayar programcılığının neredeyse yasama organının yerine geçmeye aday olduğu fikrini güçlendirmektedir. İnsanın alet yapma yeteneğinin ürünleri olan “teknik” ürünler evrensel insani unsurlar olarak görülebilir. Ancak bu evrensel tekniğe modern bilimlerin ilkelerinin uygulanışı ile ortaya çıkan teknoloji bütün insan hayatını yönlendirmektedir. Üstelik doğal dengeyi de tehdit etmekte olan bir ideolojiye dönüşen teknoloji, artık insanın ürünleri olma niteliğini aşmış, insan teknolojinin egemenliği altına girmiştir. Bu durumda 21. yüzyıl anarşizmi bir “teknolojik anarşizm” haline gelebilir. Nitekim çevreci hareketlerin yer yer 19. yüzyıl anarşistlerinin eylemci ruhlarıyla davranıyor olmaları aradaki paralelliğin de göstergesidir.

### 1.2.5. Etik Anarşizm

Yukarıda ifade edildiği şekliyle, “insanın özgürlüğü” gibi etik bir kavramla yola çıkan anarşizmin bir etik anarşizme dönüşmesi klasik anarşistlerin öngördükleri bir durum değildir. Onların ahlak ilkeleri ile ilgili bir problemleri yoktur. Hatta Kropotkin bu sahada bilimsel, doğalcı bir ahlakın mümkün olduğunu savunan bir eser dahi yazmıştır.<sup>21</sup> 20. yüzyıl da ise yerleşik değer yargılarına yönelik karşı çıkışların hemen tamamı kendi dayanaklarını klasik

<sup>21</sup> Bkz. Kropotkin, Anarşist Etik. Çev.: Işık Ergüden, Doruk Yayınları, Ankara, 1997

anarşistlerde değil Nietzsche'nin ahlak alanına yönelik eleştirilerinde bulunmaktadır. Bu yüzden değerlere yönelik bir karşı çıkış anarşizmden çok nihilizme yakındır. Etik karşısında bir anarşist tutumun savunulabilir bir durum olup olmadığı, etik değerlerin kaynağı ile ilgili görüşlerin farklılıklarına göre tartışılmalıdır. Eğer ahlak yargılarının toplumsal ilişkiler bağlamında oluşturulmuş ve toplum tarafından bireylere dayatılmış olduğu savunulabilecek bir açıklama ise etik anarşizm pekala meşru bir tutumdur.

### 1.3. Epistemik Anarşizm(Problemin Ortaya Konuluşu)

Buraya kadar saydığımız anarşi türlerinin sahip oldukları bir ortak noktaya özellikle işaret etmek durumundayız: Din, eğitim, bilim teknoloji ve etik alanlarının hepsi bilgi kavramı ile ilişkili görünüyor. Din adamları sahip oldukları düşünülen bilgiler sayesinde elde ettikleri otoriteyi kullanıyorlar. Eğitim alanında öğretmenin öğrenci üzerindeki otoritesinin kaynağı sahip olduğu bilgilerdir. Bilim ve teknolojinin “bilgi” kavramıyla ilişkisi herhangi bir açıklama gerektirmeyecek kadar açıktır. Toplumsal düzende ahlak ilkelerinin bilgisine sahip olduklarını iddia eden ahlak öğütçüleri, nasihatçılar bireylere nasıl yaşamaları, nasıl davranmaları gerektiğini empoze ederek bir tür ahlak zabıtalığı yapmaktadırlar. Bacon “bilgi güçtür” demişti, “bilmek egemen olmaktır.” Bilimsel yöntemin kurucularından biri olarak gösterilen Bacon bu cümle ile sadece bilimsel bilgiyi değil bütün bilme tarzlarını kastediyordu. Şu halde yukarıda saydığımız otoritelerin kaynağı daima “bilgi”dir. Klasik anarşistlerin zaman zaman hem anarşist hem pozitivist olmaları bu durumun henüz farkına varmadıklarını gösteriyor. Feyerabend'in de belirttiği gibi

“Aklın ya da bilimin işleyiş yasalarının doğurduğu sersemletici etkinin meslekten bir anarşist tarafından çok az incelenmiş oluşu gerçekten şaşırtıcıdır. Meslekten anarşist, bireyin özgürce, baskısız gelişmesini yasalar, görevler, yaptırımlarla önlemeyi öngören, her çeşitten sınırlandırmalara karşıdır. Yazık ki, yine de, mantıkçı ve bilim adamının bilgi yaratıcı, bilgi değiştirici etkinliklere koyduğu katı ölçütlere ses çıkarmadan boyun eğmek durumunda kalmıştır. Seyrek de olsa bilim yönteminin yasaları ya da yasa sanılan şeyler anarşizmin kendisine bile uygulanmıştır.

‘Anarşizm, tüm görüngülerin mekanik açıklamasını temel alan bir dünya kavramıdır’ diyor, Kropotkin, ‘kesin doğa bilimlerinin araştırma yöntemidir... endüksiyon ve dedüksiyon yöntemidir.’ Colombia’daki radikal bir profesör şöyle yazıyor: ‘Bilimsel araştırmanın mutlak konuşma ve tartışma özgürlüğünü gerektirdiği pek açık değil. Üstelik durum gösteriyor ki, belli bir tür özgür olmayış bilim yolunda bir engelle karşılaşmıyor.’<sup>22</sup>

Esasen bilginin bu gücü insanlığın en eski toplumlarından itibaren ortaya çıkan bir durumdur. “İlkel toplum” diye nitelenen toplulukların büyücüleri, ellerinde tuttıkları bazı bilgilerin gücünü kullanıyorlardı. Nil nehrinin ne zaman taşıdığı hesaplayabilenler bu bilgiyi devlet sırrı olarak saklıyorlardı. Çünkü bilgi, bilenlere, bilmeyenler karşısında bir otorite sağlıyordu.

Şu halde, ancak bir epistemik anarşizm bütün anarşizm türlerini anlamlı hale getirebilir. Yalnız burada bir farklılığı vurgulamalıyız. Yukarıda sayılan anarşizm türleri içinde “etik anarşizm” farklı bir durum sergilemektedir. Değer yargılarının bilgi temelli olduğu yani insanlar arası ilişkiler ağı içerisinde sonradan ve tanımları yapılarak ortaya konan bilgi yargıları olduğunu savunan görüşlerden bir etik anarşizm çıkartmak mümkündür. Buna karşılık değer yargıları hiçbir bilgi unsuru içermeksizin bütün insanlarda müştereken paylaşılan evrensel yargılar ise; diğer bir deyişle verili -eski tabiri ile kesbi değil vehbi- oldukları kabul edilirse, bir etik anarşizmden söz etmek zorlaşacaktır. Çünkü herhangi bir bireyin bir başkası üzerindeki tahakkümünün bir dayanağı söz konusu olmayacaktır. Yani etik alan birilerinin ayrıcalıklı bir bilgiye sahip olduğu bir alan olmaktan çıkacaktır. Ancak bu durum kendileri bir değer alanı olarak ele alınabilecek olan din, bilim, eğitim, ve hatta politika konusuna farklı bir perspektifle yeniden yönelmeyi gerektirecektir.

Bizim temel problemimiz bütün bu sayılan alanların bilgi kavramı ile ilişkileri çerçevesinde ele alınmasına yöneliktir. Çünkü bilgi bir otorite kaynağı olarak yukarıda sayılan alanların temeline yerleştirilirse bu alanlara yönelik her türlü anarşizm ancak bir epistemik anarşizmle anlamlı hale gelecektir.

Bu sınıflamada dikkat etmemiz gereken bir başka nokta da epistemik anarşizm ile bilimsel anarşizm arasındaki farklılıklardır. Epistemik anarşizm

<sup>22</sup> Feyerabend, Age. s.24



kavramı pek çok kişiye Feyerabend'i hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi Feyerabend "Yönteme Hayır" adlı eserinde, ağırlıklı olarak bilimsel yöneme karşı çıkar. Onun bazı çalışmalarında Platon'un bilgi ile ilgili diyaloglarına yapılmış göndermelere raslanmakla birlikte; o bilginin imkanını tartışma konusu etmemekte, asıl eleştirilerini bilimsel yöneme yöneltmektedir. Fazla olarak bilimsel bilgi dışında başka bilgi türlerine de yer vermek gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden Feyerabend'in karşı duruşunu daha önce ifade edildiği gibi epistemik değil "bilimsel" olarak nitelemek gerekir.<sup>23</sup>

Burada sözünü ettiğimiz; din, eğitim, bilim ve teknoloji kavramları, mevcut politik iktidarların kullandıkları birer alet durumundadırlar. Ancak şu ayrımı yapmalıyız ki; biz, politik iktidara karşı çıkmamanın yolunun, onun kullandığı araçları kullanmak olduğunu söylemiyoruz. Tam tersine bu güç kaynaklarının kendilerine karşı çıkmaktan söz ediyoruz. Yani "teknolojik anarşizm" derken teknolojinin imkanları ile donatılmış veya "bilimsel anarşizm" derken bilimi, "pedagojik anarşizm" derken eğitimi hatta "dini anarşizm" derken dini kullanan bir anarşizmden söz etmiyoruz. Bizim bu kavramla kast ettiğimiz; dinin, bilimin, eğitimin, ve teknolojinin sahip oldukları otorite dolayısıyla bizzat kendilerine yönelik bir karşı çıkıştır.

Klasik anarşistler "devlet" fikrine karşı çıktıklarında, "devlet"i ortadan kaldırıp yıkıcı bir kaosa yol açmadılar. Belki başarısız oldukları düşünülebilir. Ancak bugünün, bireyin haklarını daha ön planda tutan modern devletlerinin; bu daha yumuşak ve sosyal devletlerin ortaya çıkışında olumlu etkileri olmadığını da söyleyemeyiz. Tıpkı Luther'in protestosunun dini ortadan kaldırmayışı gibi. Bu karşı çıkışlarda, düşünüldüğü gibi yıkıcı bir yön görmüyor hatta gerekli olduklarını düşünüyoruz.

İşte bu çalışmanın konusu aslında birbirinden farklı anarşizm türlerini; hepsinin dayanağı olarak anlamlı hale getireceğini düşündüğümüz daha kökten bir anarşist tutumun, bir "epistemik anarşizm" in mümkün olup olamayacağını araştırmaktır. Bu durumda ilk akla gelen de doğrudan bilgi kavramının otoritesine

<sup>23</sup> Epistemik anarşizm denildiğinde tıpkı Feyerabend'inki gibi bilime ve bilimsel yöneme yöneltilen eleştirilerin kastedilişinin Türkçe'deki bir örneği olarak bkz.: Güney Çeğin, "Epistemolojik Anarşizmi Anlamak: Bilimizm ve Metodizm Tartışmalarına Bir Bakış" Düşünen Siyaset Sayı 11 Lotus Yayınları Ankara, 2002 S. 167-197

itiraz etmenin felsefi dayanaklarını sorgulamak, dolayısıyla ilk çağın “bilginin imkanı” tartışmalarına kadar geri gitmektir. Bu geri gidişin gerekçesi sadece bilginin imkanı problemi değildir. Yukarıda kendisini ilk kez anarşist olarak isimlendiren kişinin proudhon olduğunu belirtmiştik. Ancak bu kelimenin ilk kullanılışı değildir. İlk çağ Yunan dünyasında anarşi kelimesi Atina sitesinde “otuzlar yönetimi” denilen ve otuz tiranın siteyi birlikte yönettiği döneme tek bir “arkon”un (yönetici) olmayışını ifade etmek üzere “anarchia” dönemi denmektedir.<sup>24</sup> Platon da bu kelimeye zaman zaman başvurmuştur. Bu kelimeyi Yasalar ve Devlet diyaloglarında çeşitli bağlamlarda kullanmıştır. Ancak Türkçe ve İngilizce metinlerde bu kelime ‘kanunsuzluk’ olarak çevirilmiştir.<sup>25</sup>

Anarşi kelimesi Grekçe sözlüklerde hükümsüz bir topluluk yahut kanunsuz bir toplum anlamlarına gelmektedir. Anarkos kelimesi de başsız yahut şefsiz veya başlangızsız anlamlarına gelmektedir. Ancak bu kelimenin arkhe kelimesine bir olumsuzlama ön eki ilavesi ile elde edildiği belirtilmektedir. Şu halde anarşizm kavramını açıklığa kavuşturmak ancak arkhe problemi üzerine eğilmekle mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmanın ana vurgusu anarşizm olduğundan episteme kavramından çok anarşi kavramının anlamını açıklığa kavuşturmak gerekecektir. Kelimeyi tahlil ettiğimizde çok tanıdık bir kavramla yüz yüze geliyoruz: Arkhe. Bu sebeple çalışmamızın bundan sonraki bölümü “Arkhe” kavramının anlamını sorgulamak olmalıdır.

<sup>24</sup> Liddel and Scott’s Greek-English Lexicon, The seventh edition, Oxford University Press, 2002

<sup>25</sup> Platon; Yasalar. Çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 19883.701a; Eflatun, Devlet. Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M Ali Cimcoz, 4. Bs. Remzi Kitabevi, İstanbul 1980Devlet 4.424d ve 8.562d

## BÖLÜM II:

### 2. ARKHE

#### 2.1. Kelime Olarak Arkhe

Daha önce ifade edildiği gibi Grekçe’de ‘Anarkhos’ kelimesi; ‘arkhe’nin olumsuzlanması olmak üzere “başsız, şefsiz yahut başlangıcsız” anlamlarına gelmektedir. Şu halde bu kavramın anlaşılabilmesi için kökünde yer alan ‘arkhe’ kavramına başvurmak kaçınılmazdır. Bu kelime çalışmamızın bütün seyrini belirleyecek önemdedir. Diğer taraftan bu kavramın araştırmasına girişmek bizi ilkçağ Grek dünyasının ilk filozoflarıyla karşı karşıya getirecek ve bir an-arhia’nın nasıl temellendirilebileceğine dair ipuçlarını önümüze serecektir.

Grekçe ‘arkhaios’ kelimesinden türetilen ‘arkhe’, “başlangıç, ilk, ilk neden, yahut neden, ana kaynak (orijin)” anlamları taşımaktadır. Bunun dışında “güç, yüce güç, egemenlik, otorite” gibi anlamları da taşıdığı rivayet edilmektedir.<sup>26</sup> Özellikle bu ikinci anlam anarşizmi bir güç ve otorite karşıtlığı olarak tanımlamanın gerekçesi olarak gösterilebilir. Buradan da siyasi otoriteyi anlamayı meşru kılacak verilere de sahibolmaktayız. Bütün yetkileri kendinde toplayan tek bir yöneticiye Grekler ‘Arkon’ demektedirler ki bu da ‘arkhe’den türetilmiş bir kelimedir. Tıpkı Latincedeki ‘prensible’ kelimesi ile ‘prens’ kelimesinin akrabalığı ve arapça’da ki sulta ve sultan kelimesinin akrabalığı gibi.

Arkhenin “baş” ve “ilk” anlamları da bugün kullandığımız pek çok kelimeye kendini göstermektedir. Archetype (Arketip), arkheoloji (arkeoloji), arkhaik (arkaik) gibi Türkçe’de kullandığımız kelimelerin yanı sıra, batı dillerinde yine “baş” anlamı ile yaygın olarak kullanılmaktadır. Architecture (mimari karşılığı ‘başteknik’ olarak), Archibishop (başpapaz), Archangel (baş melek), Archenemy (baş düşman) gibi kelimeler bu örneklerden sadece birkaçıdır.

Böylesine çok anlamlı bir kelimenin Türkçe’ye aktarılması oldukça zor olmakla beraber ‘arkhe’nin ‘ilke’ olarak çevrilmesi artık neredeyse yerleşmiş durumdadır. Bu sebeple biz de çalışmamız boyunca bağlama bağlı olarak ‘ilke’ ve ‘arkhe’ kelimelerini birbirinden ayırdetmeksizin kullanacağız.

<sup>26</sup> Liddel and Scott’s. *Age. Arkhe Maddesi*

Bu kelime, bütün felsefecilere; ilkçağın ilk filozoflarının, “evrenin ana maddesi” yahut her şeyin kendisinden meydana geldiğini düşündükleri bir ilk madde anlayışlarının söz konusu edildiği ‘arkhe’ tartışmalarını hatırlatır. Ontoloji, hatta daha öncekiler için kozmoloji ile ilişkilendirilebilecek bu kavramın, en doyurucu bir şekilde tartışıldığı temel kaynak, bir felsefe sözlüğü gibi de değerlendirebileceğimiz Aristoteles’in *Metafizik*’idir. Kendisinden önceki filozofların düşüncelerini öğrenmek için de başvurduğumuz bu eserin V. kitabının birinci bölümü ‘ilke’ (arkhe) kavramına ayrılmıştır. Sonraki bölümlerde de ilke ile ilgili, hatta bazen onunla karıştırılabilen temel kavramlar hakkındaki açıklamalarına devam eder. Dolayısıyla arkhe kavramı hakkındaki bir değerlendirme Aristoteles’in arkhe ve bununla ilgili diğer kavramlara dair bir sorgulama ile yürütülmelidir.

## 2.2 Aristoteles’de Arkhe ve Kavram Çevresi

### 2.2.1. Arkhe

Çalışmamızın çıkış noktasını oluşturan Arhe nedir, Arkhe, arkheliğini nereden almaktadır, Hangi kavramlarla ilişkilidir, Anarşizm ile ilgili çalışmamızın nasıl olup da temelini oluşturmaktadır gibi soruların cevaplarını, Aristoteles’de bulabiliyoruz.

Aristoteles’in *Metafizik* adlı eseri arkhe araştırmasına tahsis edilmiş gibidir. Eserin bölümlerine dikkat edildiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkar. I. kitapta bilim ve bilgelik arasındaki farklılıkları ele alır hatta bilgeliğin belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğunu ileri sürer. Her bilimin belli ilkeleri vardır ancak bu ilkelerin de arkasında ilk ilkelerin bulunması gerekir. Felsefenin konusu Aristoteles’e göre bu ilk ilkelerdir. Bu çerçevede yunan filozoflarının neden araştırmalarını ele alır ve Platon öncesi felsefeleri inceler. Bu çerçevede sırasıyla Tales, Anaksimenes, Diogenes, Metapontiumlu Hippasos, Ephesoslu Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Parmenides, Leukippos, Demokritos, Pitagoras ve Pitagorasçılar, Xenophanes, Melissos, Platon düşünceleri hakkında Aristoteles’in eleştirilerinden payını alan şahsiyetler olarak değerlendirilmektedir.

II. kitapta felsefe hakkında genel düşünceler bağlamında sonsuz bir nedenler dizisinin imkansızlığı ve bir ilk ilkenin varlığının zorunluluğu fikri ele alınır. III. kitapta Metafizik'in ana problemleri yani ilk ilkeleri inceleme konusu eden ayrı bir çalışma alanının güçlükleri ele alınmaktadır. IV. kitapta Metafizik varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim olarak tanımlanır ve töz, bir ve çok gibi temel kavramları tartışma için bir zemin hazırlanır bu arada ilk kez çelişkisizlik ilkesinden sözedilir ve bu ilkeye karşı duran Protagoras'ın rölativizmi çürütülmeye çalışılır. Hatta üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesinden de söz edilir.

Ancak V. kitapta Aristoteles bu tartışma ve temellendirmelere ara verip bazı kavramların teker teker bir sözlük yazarı hassasiyeti ile ele alınıp anlamlarının açıklığı kavuşturulması için çaba gösterir. Bu kitapta yer alan otuz ayrı bölümün her birinde farklı kavramlar ele alınmaktadır. Genellikle incelediği terimlerin birbirinden farklı anlamlarını teker teker zikr ederek bazı yorumlarını bu anlamlar içinde en doğrusu olduğunu düşündüğü anlam üzerinde yoğunlaştırır.

Aristoteles Metafizik'de ilke hakkında birbirinden farklı altı tanım vermektedir. Kelimenin taşıdığı pek çok anlamı düzenli bir şekilde sayar ve bu yüzden kelimenin belirsiz olduğunu da varsaymaz. Saydığı anlamlardan birinin "en derin, en doğru anlam" olduğunu düşünür. Diğerleri ise yaklaşık anlamlardır. 'İlke' için verdiği anlamlar sırasıyla şunlardır:

“1. Bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası: Örneğin bir doğrunun veya yolun her iki ucu, bir ilkedir.

2. Herşeyle ilgili en mükemmel hareket noktası: Örneğin bilimde bile bazen bir konuyu incelemeye, bu konunun ilk noktasından veya başından değil, onu en kolayca inceleyebileceğimiz bir noktadan başlamamız gerekir.

3. Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şey: Örneğin bir geminin omurgası veya bir evin temeli. Hayvanlara gelince bazıları yüreğin, bazıları beynin, daha başka bazıları da diğer bir kısmın böyle bir şey olduğunu düşünürler.

4. Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ve değişimin doğal başlangıç noktası: Örneğin bir çocuğun anne ve babasından, savaşın hakarettten çıkmasında olduğu gibi.

5. Bilinçli iradesiyle, hareket edeni, hareket ettiren; değişeni değiştiren şey: Örneğin şehirlerde yargıçlar oligarşiler, monarşiler,

tiranlıklarla sanatlar, özellikle mimari sanatlar ‘ilkeler’ (arkhai) diye adlandırılırlar.

6. Nihayet bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir. Örneğin öncüller, kanıtlamanın ilkeleridirler.”<sup>27</sup>

Bunlar içinde özellikle son dört tanesini ele almak gerekecektir. Üçüncü tanımda kastedilen ‘öge’ (stoikhion)ye yakın bir anlamdır. “Meydana getiren ama aynı zamanda onun içinde bir unsur olarak da yer alan” dediğimizde bir şeyin en temel ögesini anlarız. Dördüncü tanımda kastedilenin ise “neden” kavramıyla yakın durduğu ortadadır. “Meydana getiren, ama meydana getirdiği şeyde kendi varlığını sürdürmeyen.” Beşinci tanım ilkedeki “güç” anlamını belirgin kılmaktadır. “bilinçli iradesiyle hareket edeni hareket ettiren” diye tanımlanıp, yargıçlar, tiranlar oligarşiler vs. diye örneklenmen arkhe (ilke) tam da politik anarşistlerin aradığı anlamdır. Altıncı anlam olarak verilen tanım ise bir epistemik ilkeden de söz edebileceğimizin göstergesidir. “Bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir” ifadesi, bizim asıl dayanağımızı oluşturacaktır.

Nitekim, bu bölümün devamında Aristoteles “Neden kavramı da aynı sayıda, farklı anlamlarda kullanılır; çünkü her neden, bir ilkedir. Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır. Ancak bu ilkelerin bazıları şeylerin içindedir, bazıları ise onların dışındadır. Bundan dolayı bir şeyin doğası bir ilkedir. Aynı şekilde bir şeyin ögesi, düşünce irade, formel töz de birer ilkedirler. Nihayet bunlara ereksel nedeni de eklememiz gerekir. Çünkü iyi olan ve güzel olan, bir çok şeyin gerek bilgisi, gerekse hareketinin ilkesidir.”diyerek ilkenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair kendi kanaatini belirtir: “Varlığın, oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak.”

Bütün bunlar gösteriyor ki ‘ilke’ (arkhe) kavramını daha iyi anlayabilmek için onun ‘neden’ (aition), ‘öge’ (stoikon), ‘doğa’ (physis) kavramları ile ilişkisini açıklığa kavuşturmalı ve özellikle ilke ve güç ilişkisini ele almalıyız.

<sup>27</sup> Aristoteles; Metafizik Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996. 1012b 34 1013a 20

### 2.2.2. Neden

Yine Metafizik'in V. kitabının ikinci bölümü 'neden' kavramına ayrılmıştır. "Neden şu anlamlara gelir" diyerek dört farklı çeşidini sıralar:

1. Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde: Örneğin tunç ve gümüşün cinsleri, nedendirler.

2. Form veya model, yani özün tanımı ve cinsleri, tanımın içinde bulunan kısımlar.

3. Değişmenin veya sükunetin kendisinden başladığı ilk ilke: Örneğin bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun nedenidir. Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin nedenidir.

4. Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey: Örneğin, sağlık gezinti yapmanın nedenidir."<sup>28</sup>

Bu dört madde Aristoteles'in en çok bilinen, "dört sebep nazariyesi"ni oluşturmaktadır. İlk ikisi, özellikle meydana gelen şeyde içkin olmaları bakımından "öge" kavramına daha yakındırlar. Hele birincisi yani maddi neden, 'öge'ye en yakın olanıdır. Burada üçüncü sırada yer alan ve bizim etken neden (fail sebep) dediğimiz şey, 'ilke' kavramına daha yakın durmaktadır. Ancak bu ayırma çok fazla vurgu yapmayan Aristoteles, zaten bir önceki bölümün sonunda "her neden bir ilkedir" demişti. Bunlardan biri eksik olursa söz konusu şeyler meydana gelmiyor ise; bunların hepsini 'ilke' olarak kabul etmek durumundayız.

### 2.2.3. Öge

Metafizik'in V. kitabının üçüncü bölümü 'Öge' başlığını taşımakta ve şöyle başlamaktadır:

"Öge kelimesi;

1. Bir şeyin içinde bulunan, onu meydana getiren ve tür bakımından başka türlere bölünemeyen ilk şey anlamına gelir. Örneğin kelimenin ögeleri kelimenin kendilerinden meydana geldiği ve en sonunda kendilerine bölündüğü kısımlardır. Bu kısımlar artık tür bakımından kendilerinden farklı ögelere

<sup>28</sup> Aristoteles; Age., 1013a 24 1013a 35

bölünmeleri mümkün olmayan kısımlardır. Bölündükleri takdirde, bir su parçasının gene su olması gibi, bu parçalar da kendileriyle aynı türden olacaktır. (oysa bir hecenin parçası hece değildir.) aynı şekilde cisimlerin öglerinden söz eden filozoflar, cisimlerin kendilerine bölündükleri en son kısımlara bu adı vermektedirler. Bu kısımlar artık farklı türden diğer cisimlere bölünmeleri mümkün olmayan kısımlardır. İster bir, isterse çok olsunlar; işte bu yapıda olan şeyleri onlar, ögeler olarak adlandırmaktadırlar. Geometrik kanıtlamaların ögeleri denen şeylerle, genel olarak kanıtlamanın ögeleri de hemen hemen benzer bir özelliktedirler. Çünkü her biri bir çok kanıtlamanın temelinde olan ilk kanıtlara, kanıtlamanın ögeleri denir. Bir orta terim ödevi gören üç terimden meydana gelen basit kıyaslar bu şekildedirler.

Bu noktadan hareketle anlam genişlemesi sonucunda 'öge'den

2. Bir ve küçük olduğundan ötürü bir çok şeye yarayan şey de anlaşılacaktır. Bundan dolayı küçük, basit, bölünemez olana 'öge' denmektedir. Bundan da en tümel kavramların ögeler olduğu sonucu çıkmaktadır. (Çünkü onların her biri bir ve basit olduğundan ya bütün varlıklarda veya onların çoğunda içerilmiş bulunur.) Yine bundan dolayı bazı filozoflar Bir olan'ı ve Nokta'yı ilkeler olarak kabul etmektedirler... Öge kelimesinin bütün anlamlarında bulunan ortak özellik, her varlığın ögesinin onun meydana getirici ve içkin ilkesi olmasıdır.<sup>29</sup>

Bu uzun alıntı gösteriyor ki, tıpkı 'neden' kavramında olduğu gibi 'öge' kavramını da ilke (arkhe)'nin kapsamı içinde değerlendirebiliriz.

#### 2.2.4. Doğa

Doğa (physis) kavramı da Metafizik'in V. kitabının dördüncü bölümünde ele alınan ve ilke (arkhe) kavramıyla ilişkilendirilebilecek kavramlardan biridir. Aristoteles bu kavramla ilgili olarak da farklı anlamlar zikreder:

- “1. Büyüyen şeylerin meydana gelişi...
2. Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge.
3. Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi.
4. Doğa aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir. Bu ilk madde, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve

<sup>29</sup> Aristoteles; Age., 1014a 26 1014b 16



durumundan çıkaracak bir değişmeye uğramam gücüne sahip olmayan şeydir...

5. Doğa ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir...”<sup>30</sup>

Bütün bu söylediklerimizden ilk ve temel anlamda doğanın, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü maddenin doğa adını almasının nedeni, bu kabul etme yeteneğine sahip olmasıdır. Oluş ve büyüme süreçlerinin doğa diye adlandırılmalarının nedeni bu süreçlerin ondan çıkmalarıdır. Ve doğal varlıkların, kendilerinde taşıdıkları bu hareket ilkesi, onlarda ya bil-kuvve veya bilfiil bir durumda bulunur.”

Demek ki ‘Doğa’ dediğimizde sadece dışımızdaki nesnelere dünyasını değil, her bir meydana gelen şeyin kendinde taşıdığı temel yapıyı anlamak durumundayız. Üstelik bu, nesneyi her ne ise o yapan şeyin de; o şeyin ilkesi (arkhesi) olarak niteleyebileceğiz.

Bütün bu bölümler gösteriyor ki; ilke (arkhe) hem nedeni, hem ögeyi, hem de doğayı kapsayabilecek genişlikte bir kavramdır. Mutlaka tanımlamak gerekirse bir şeyin kendisi olmasını sağlayan herşeyi ‘ilke’ olarak görebiliriz.

### 2.3. Arkhe– Bilgi – Felsefe İlişkisi

Böyle bakıldığında her doğal, hatta suni varlık ya da oluşun ilkelerinden söz edebiliriz. Bu da sayamayacağımız kadar çok “ilke” anlamına gelir. İlkelerin bu kadar çok yol açtığı sorunları Metafizik’in üçüncü kitabında ele alır bölüm boyunca uzun uzun tartışır. Bölüm boyunca ve kitabının diğer bölümlerinde de gösterilmeye çalışılan şey ilkelerin çokluğuna rağmen ‘sonsuz’ olmayacağını göstermektir. Varlığın, oluşun veya bilginin ilkeleri vardır ve her biri bilimlerin konusudur. Ancak bu ilkeler sonsuza kadar götürülemeyeceğine göre, zincirin durması gereken noktalar yani ilk ‘ilkeler’ olmak zorundadır. Her bilim kendi alanının ilkeleri üzerine çalışırken, bu ilk ilkeler, ancak felsefenin konusu olabilirler.

<sup>30</sup> Aristoteles; Age., 1014 b 17 1014 b 35

Epistemik Anarşizm başlığıyla yapılan bir çalışma açısından, bu şekilde açıklanan ‘ilke’ kavramının önemi, sadece bu başlıkta ‘ilke’nin olumsuzlanması olan an-arkhe kavramı dolayısıyla değildir. Aynı zamanda ‘episteme’ kavramı içinde ‘ilke’ kavramına ihtiyacımız vardır. Çünkü, yine Aristoteles’in belirlemesine göre “biz ancak nedenleri bildiğimizde, bildiğimizi düşünürüz.” Yani bilmek ancak ilkeleri bilmekle mümkün olabilir. Zaten yukarıda ele alınan “ilkelerin sayısı” konusunda, Aristoteles’in sonsuz olamayacaklarını belirtmesi, “sonsuz olmaları halinde, bilginin imkansız olacağına” inanması yüzündendir. Varlık, oluş ve bilgilerimizin dayandığı pek çok ilke olabilir.

Varlığın ilkesi nedir? Thales’den itibaren tartışılan ve felsefe tarihinin en önemli problemlerinden biri olarak sunulan “arkhe” problemi, bu konuyla ilgilidir. Miletliler’den başlatılıp Aristoteles’e gelene kadar geçen sürede ileri sürülen ve çoğunlukla maddi bir unsura gönderme yapan, su, hava, ateş, toprak, atomlar, sayılar ve ahenk gibi bazen tek bir varlık, bazen iki veya daha fazla ilkedeki söz edilmektedir.

Oluşun ilkesi ise Aristoteles’in “ilk muharrik” kavramında ifadesini bulan açıklamalarında tartışılan şeydir. Oluş bir harekettir. Her hareket eden bir hareket ettiriciye muhtaçtır. O da bir hareket ettiriciye, o da bir hareket ettiriciye muhtaçtır. Bu zincir sonsuza kadar gitmeyeceğine göre kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide durmak zorundadır. Bu meşhur akıl yürütme, Aristoteles’in oluşun ilkesi’ni belirlediği bir metafizik alanı olarak karşımızda durmaktadır.

Bilgilerimiz için de bir ilk ilkenin kabul edilmesi gerekir. Bu alanda da, pek çok ilke söz konusudur. Yukarıda ilke kavramının tanımından söz ederken, “öncüller kanıtlamanın ilkeleridir” diyordu. Her bilgi dalının aksiyomları, o alanın ilkeleridir. Ancak onların da ilkeleri olmalıdır. Bu zincir “onun da ilkesi, onun da ilkesi...” biçiminde sonsuza kadar gidecek olursa bilgilerimiz temellendirilmeyen, havada kalan yargılardan ibaret olur. Bilginin mümkün olabilmesi için, bu zincirin bir yerde durdurulması gerekir. İşte bu yer, kendisi başka bir ilkedeki kaynaklanmayan ama diğer bütün ilkelerin kaynağı, yani diğer bütün ilkelerin kendisinden kaynaklandığı bir ilk ilkedir. “İlk muharrik”te olduğu gibi bir ilk arkhe.

Bilgilerimiz söz konusu olduğunda bu ilk ilke nedir? Bu soruya bulacağımız cevap, çalışmamızın bundan sonraki seyrini tamamen kendisine ayıracağımız bir kavram olacak, ama ondan önce şunu açıklığa kavuşturmamız gerekecektir. Sadece bir “ilke olmak” an-arşizme hedef olmak için yeterli midir? Girişte verdiğimiz açıklamalar, anarşistlerin otoriteye, tahakküme karşı çıktıkları yönünde idi. Şimdi biz kelimededen yola çıkarak ‘arkhe’ kapsamı içine giren her şeyi bir karşı çıkışın konusu yapabilecek miyiz? Mesela, Aristoteles’in “varlığın, oluşun ve bilginin ilkeleri”diyerek belirlediği üç alandan sırf bunlar “ilkelere dayanmaktadırlar”, biz de ilkeye karşı olacağımıza göre buradan bir ontik-kozmetik veya epistemik anarşizm çıkarmamız ne kadar meşru olur? Yani ilkeye sadece ilke olduğu için mi karşı çıkılmalıdır?

Aristoteles Metafizik’in birinci kitabının ilk bölümünü şöyle bitirir: “... bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır.” Buradan anlaşılması gerekenin ne olduğunu ancak ‘bilgelik’ kavramını açıklığa kavuşturarak anlayabiliriz.

Bunun için de ‘bilgelik’ kavramı için Ahmet Arslan’ın Metafizik çevirisinde verdiği açıklamalara bakmak durumundayız:

“Aynı zamanda bilgelik ve bilim kavramını ifade eden ‘sophia’ kelimesi (Yunanlılar için bir bilgin aynı zamanda bir bilgedir) Metafizik’in ilk bölümlerinde, açıklığa kavuşturulması zorunlu olan iki farklı anlama gelir:

‘Sophia’ ya genel olarak bilim ve felsefedir, veya ilk felsefe veya metafiziktir. Bu son anlamda o bütün bilimlerin ilkelerini kanıtlama gücüne sahip olan asıl anlamında bilgeliktir (sophia haplos). Eğer ‘nous’ kanıtlanamaz doğruların bilgisi ise, ‘sophia’ en yüksek ve en tanrısal şeyleri bilmeye yönelmiş zihnin kendisidir. Bu bakımdan Bonitz’in ‘prote’ (ilk) sıfatı ile birlikte bulunması veya bulunmamasının bir önemi yoktur. O halde ilk iki bölümde ‘sophia’nın ‘sophia haplos’ anlamına geldiği tartışılmaz. Özelliklerinden çoğu (öğretebilme, hasbi araştırma) daha ziyade genel olarak bilime uygun düşmekle birlikte o, her zaman ilk ilkelerin ve ilk nedenlerin bilgisi olarak tanrısal nitelikli bir şey olarak tanımlanmaktadır.”<sup>31</sup>:

<sup>31</sup> Aristoteles; Age. 981 b 27 dipnot 2

Bu açıklamalar gösteriyor ki bilgin ve bilge (alim ve hakim) arasındaki ayırım bizim düşündüğümüz kadar net değildir. Nitekim, Aristoteles ikinci bölümde aynı kavram üzerine konuşmaya devam eder:

“Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde herşeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olamayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz. (çünkü duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan kolaydır ve bilgelikle hiçbir ilgisi yoktur.) Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet yönetici bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tabi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerektir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.”<sup>32</sup>

Şimdi sorumuzu cevaplayabiliriz. “İlkeye, sadece ilke olduğu için mi karşı çıkılmalıdır?” diye sormuştuk. Özellikle, son cümle gösteriyor ki, ilkenin bilgisi, kendisine sahip olana bir erk de sağlıyor. Bilgiye sahip olana itaat etmek gerekiyor. Burada dikkat edilmesi gereken husus ilkenin kendisinin değil bilgisinin sağladığı bir otoritenin söz konusu edilmesidir. Böyle bakıldığında sadece bilginin ilkesinden değil varlığın ve oluşun ilkelerinden söz etmek bu ilkelerin bilgisine sahip olmak anlamı taşıyacağından varlığın ve oluşun ilkeleri de, bir ilke olarak temellendirilebilmek için bilginin ilkesine muhtaçtırlar. Dolayısıyla ontik ve kozmik ilkelerin varolması ile bunların bilgisine sahip olmak birbirinden farklı şeylerdir. Şu halde ilke, ilke olmaklık yönü ile değil bilgisine sahip olmaklık dolayısıyla bir otorite kaynağıdır. Bilginin sağladığı böyle bir otorite sadece Aristoteles’te karşılaştığımız bir durum değildir. Bilindiği gibi, Platon’un Devlet’indeki yönetici sınıf ‘episteme’ dediğimiz ideanın bilgisine sahip olanlardan oluşmaktadır. Ancak bilgi, yönetme erki sağlayan onu meşru hale getiren bir unsurdu. Şu halde “bilginin güç”, “bilmenin egemen olmak”,

<sup>32</sup> Aristoteles; Age., 982 a 9 – 982 a 20

olduğunu ilk keşfeden yeniçağın Bacon'ı değildi. Bilgiyle iktidar ilişkisi, çok önceleri de var olan bir olgu idi.

#### 2.4. Arkhe-Politika İlişkisi

İlkenin bilgisi, kendisine sahip olana itaat edilmesini gerektiriyor demek, bilginin politik alanda güç sağlaması demektir. Nitekim, Aristoteles "Politika"sında "devlet işleriyle uğraşan bir kimse için bilgelik zorunludur"<sup>33</sup> der. Bu durum anarşizmin, bir politik tavır olarak ortaya çıkışını meşru hale getirmektedir. İlkeye sırf ilke olduğu için değil, otorite sağladığı için itiraz edildiği doğrudur. Üstelik güç sağlayan şey ilkenin kendisi değil, bilgisidir. Yani varlığın oluşun veya bilginin ilkeleri olmasına itiraz etmek başka birşeydir, bu ilkelerin bilgisine birilerinin sahip olup, başka birilerinin de sahip olmadığını söylemek başka bir şeydir. Yani bu ilkelerin var olması ile bilinebilir olması ayrı şeylerdir.

İlkelerin varlığı, evrenin işleyişi ile ilişkilidir. Ancak bilinebilir oldukları, bilenlerle bilmeyenleri yahut bildikleri farzedilenlerle, bilmedikleri farzedilenler arasında fark olduğunu söylemektir ki, bu noktadan itibaren, bilgi politik bir anlam kazanmaktadır. Şu halde Politik anarşistler, yanlış bir şey yapmıyorlardı. Biz zaten yanlış değil eksik bir tavır sergilediklerini düşünüyoruz. "Politik anarşistler olarak nitelediğimiz klasik anaşistler, Feyerabend'in ifadesiyle "meslekten anarşistler" bilgi ile otorite arasındaki ilişkiyi görememişlerdir. Bütün bu Aristoteles ekseninde yapmaya çalıştığımız çözümlerle ilgili, bir durumu daha tesbit ederek bu bölümü tamamlamalıyız.

#### 2.5. Felsefe'de Arkhe Probleminin Tarihsel Kaynağı Olarak Aristoteles.

Buraya kadar, aktardığımız pasajlarda Aristoteles'in Felsefe'ye bir çerçeve çizdiğini görüyoruz. Her bilimin kendine ait ilkeleri vardır ve bu ilkeler pek çoktur. Ancak onların arkasında başka ilkeler vardır ve bu zincir ilk ilkelerde durur. İşte bu ilk ilkeleri bilmek, başka bir alanı ilgilendirmelidir. Mesela bir

<sup>33</sup> Aristoteles; Politika, Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi İstanbul 1975 S. 75

geometrici, kendi alanının ilkelerini, (sözkonusu olan bir bilim olduğuna göre aksiyomlarını) bilmek zorundadır ama, onların hangi ilkelere dayandığını bilmesi gerekmez Bütün bilimlerin ilkelerinin arkasında yatan ilk ilkeler dediğimiz alan “sophia”nın alanıdır. Bu tanım ve bununla birlikte Aristoteles’in Felsefe Tarihi için en önemli kaynak oluşu, beraber düşünülünce; Mesela neden felsefe tarihi Thales’le başlar daha iyi anlaşılacaktır. Üstelik de en önemli problem olarak da “arkhe” problemi gösterilir. Presokratik dönem dediğimiz devreye ait bilgilerimizin büyük bölümü Aristoteles’in eserlerine dayanmakta olduğuna göre, bu problemi felsefenin kucağına bırakan Aristoteles demektir. Yani paradigmayı belirleyen odur. Onun zikrettiği isimler filozof ünvanı kazanmışlardır. Çünkü “arkhe” sorunuyla ilgilenmişlerdir. Bu demektir ki; kendisinden önceki Felsefe’nin tarihi, bizzat Aristoteles tarafından inşa edilmiş ve onun inşası doğrultusunda bugüne ulaşmıştır.

Bu durum, hem bizim “arkhe” araştırmamızın Aristoteles’e dayandırılmasının gerekçesidir hem de “an-arkhe”ye yönelmemizi anlamlı hale getiren unsurdur. Paradigma, onun tarafından belirlenmişti ama varlığın ya da oluşun bir ilkeye sahip olup olmadıklarından daha önemli olan, o ilkenin bilgisine bizim sahip olup olamayacağımız idi. Aristoteles, önce bunu gerçekleştirmeği yani bilginin ilk ilkesini yakalamak ve diğer bütün ilkeleri bilinebilir kılmak gerektiğini düşündüğünden, işe bu ilkeyle yani bütün ilkelerin kendisinden çıktığı ilk ilkeyle başlamayı istiyordu.

Böyle bir ilkeye karşı çıkmak, ya da ilkenin bilgisine karşı çıkmak, Aristoteles tarzı bir felsefe için hayati bir unsura karşı çıkmak demektir. Bilginin bir ilk ilkesi varsa, buna karşı çıkmak hem bir anarşizmi anlamlı hale getirecek, hem de anarşizm, felsefeci için hayati bir problem olacaktır.

## 2.6 Bilginin Arkhesi

Peki epistemik bir anarşizmde karşı çıkılan nedir? Bu elbette bir „arkhe“ “ilke” olmak zorunda. Üstelik öyle bir ilke ki; bütün ilkelerin kendisinden çıktığı ilk ilke. Bu ilk ilke nedir?

Bütün mantık kitapları, “aklın ilkeleri” veya “zihin prensipleri” gibi başlıklarla şu üç ilkeden söz ederek başlar: Özdeşlik, Çelişmezlik, Üçüncü şikkın imkansızlığı... Üçüncüsü gerçekten ikincinin bir türevi olarak düşünülebilir. Ancak çelişmezliğin de özdeşlik olmazsa varlık kazanamayacak olması söz konusu olabilir mi? Bu biraz şüpheli görünmektedir. Çünkü bütün nesnelere daima kendi kendisinin aynısı olarak kalması (A, A / dır.) halinde ortaya çıkan durum tam da Parmenides’in varlık hakkındaki düşüncesine uygun bir tablo gösterir. Bu ise bilgiyi imkansız kılar. Zaten Aristoteles’in de ileri sürdüğü ilke özdeşlik değil çelişmezliktir. Gerek Metafizik’te, gerek Fizik’te özdeşlikten söz etmez bütün bilgilerimizi ve bütün alanlarda söz konusu edilen her türlü ilke veya aksiyomu kendisinden çıkarabileceğimiz yegane ilke, çelişmezlik ilkesidir. Çelişmezlik ilkesinin de özdeşlik ilkesinden çıktığı veya ona dayandığı ileri sürülürse, “çelişmezlik” “her şeyin bir ilkesi vardır, onun da bir ilkesi, onun da ...” biçiminde devam eden zincirin sonsuza kadar gitmesi Aristoteles’e göre mümkün olmadığından bütün ilkelerimizin kendisine dayandığı ilk ilke olmaktan çıkar. Bu durumda, ilk ilke olarak özdeşliği kabul etmek durumunda kalırdık.

Halbuki Aristoteles, ısrarla aramız gereken ilk ilkenin “çelişmezlik” olduğunu belirtmiş ve “aynı niteliğin aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkansızdır<sup>34</sup>” diye ifade ettiği çelişmezlik ilkesinin niçin ilk ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini uzun uzun tartışmıştır.

Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Herakleitos’a izafe edilen “akış” fikri Parmenides gibi bütün varlığı kendi kendine özdeş bir blok gibi tasarlayan yaklaşıma kıyasla, bilgi açısından daha avantajlı durumda bile değerlendirilebilir. Çünkü bilen ve bilinen de içinde olmak üzere özdeş bir blok; kendisi hakkında konuşmayı bile imkansız hale getirirken, herşeyin sonsuz bir hareket ve değişme içinde olması topyekün bilgiyi değil sadece geçerli, ve aktüel bir bilgiyi imkansız kılar. Yani nesne hakkında belki bir yargıda bulunabilirsiniz ama, yargınız; nesne sürekli değiştiği, başka bir konuma geçtiği için aktüelliğini yitirir.

Şu halde, özdeşlik tek başına bilgiyi mümkün hale getiren bir ilke olmak şöyle dursun, tamamen yok eder. Demek, öyle bir çözüm yolu bulunmalı ki hem değişmeyi, hem de sükuneti aynı yapı için birlikte geçerli olarak tasarlamalıyız.

<sup>34</sup> Aristoteles; Age., 1005 b 19 1005 b 20

Problemimiz budur. Platon, bu durumu idealar teorisi ile aşmaya çalışmış, ama bunu yaparken nesnenin bilgisini devre dışı bırakmıştır. Aristoteles ise nesnenin bilgisinin mümkün olduğunu göstermenin gayretindedir. Bu yüzden, çalışmamızın bundan sonraki seyri; özdeşliğin bir problem alanı olarak ortaya çıkış sürecini kısaca değerlendirdikten sonra Platon ve Aristotelesin ilgili metinleri doğrultusunda, bu problem için teklif ettikleri çözüm önerilerine yönelik değerlendirmeler doğrultusunda olacaktır. Ancak, Aristoteles'in özdeşlik değil çelişmezlikle işe başlamasını önemli buluyor ve önce bu ilkeyi nasıl tanımladığını kendi metniyle hatırlatarak başlamak istiyoruz. Nasıl gerekçelendirildiği konusuna ileride tekrar döneceğimiz çelişmezlik ilkesi konusunda Metafizik'inin IV. kitabının üçüncü bölümünde şunları söylemektedir:

“Şimdi herhangi bir cinsle ilgili olarak en mükemmel bilgiye sahip olan insanın, söz konusu konunun en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Dolayısıyla varlıklar olmak bakımından varlıkları bilen kişinin, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Şimdi bu kişi filozofun kendisidir ve bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkansız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması (zira insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler) hem de koşulsuz olması zorunludur. Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başak ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir. O halde böyle bir ilke hiç şüphesiz bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Ancak bu ilke hangi ilkedir? Şimdi onu belirteceğiz. Bu ilke şudur: Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkansızdır. Buna diyalektik türden itirazları önlemek üzere bütün diğer belirlemeleri de eklememiz gerekir. İşte bu ilke, bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Çünkü o yukarıda verdiğimiz tanıma uymaktadır. Gerçekten de bazılarının Herakleitos'un ileri sürdüğüne inandıkları gibi, bir aynı şeyin hem varolduğu, hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir (zira bir insanın söylediği her şeye inanması zorunlu değildir). Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkansızsa (bu öncüle de alışlagelen bütün belirlemeleri eklememiz gerekir) ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişki olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin, hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkansızdır. Çünkü eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan



düşüncelerimizin olması gerekir. İşte bundan dolayı her kanıtlama sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Çünkü bu ilke, doğası gereği, bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır.<sup>35</sup>

“Epistemik Anarşizm”i bütün anarşizm türleri için dayanak olarak ileri sürebilmemizin, temel gerekçesi işte bu ifadelerle ortaya çıkmaktadır. Bilgilerimizi, (her alanda) meşru kılan, ilke Aristoteles’in belirttiği gibi çelişmezlik ilkesidir. Bu, öyle bir ilkedir ki; kendisini kabul etmediğimizde bilgi imkansız hale gelir. Bu yüzden Epistemik An-archism, ancak bu ilke ile hesaplaşma temelinde varlık kazanabilir. İşte bu durum, “epistemik anarşizm”i diğer bütün anarşizmlerin temel dayanağı olarak düşünmemizin de gerekçesidir. Çünkü, bu ilke, var olduğu ileri sürülebilecek her türlü ilkenin de ilkesidir yani her türlü “an-arkhe” nin meşruiyetini sağlayabilecek olan unsurdur. Şu halde araştırmamızın bundan sonraki bölümü bu ilkenin sorgulanması biçiminde devam etmelidir. Ancak daha önce Aristoteles için bu ilkeyi zorunlu kılan şartları gözden geçirmek daha anlaşılır hale gelmesini sağlayacaktır.

---

<sup>35</sup> Aristoteles; Age., 1005 b 9 1005b 35

## BÖLÜM III

### 3. İLKÇAĞDA BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK ÖZDEŞLİK

#### 3.1. Özdeşliğin Anlamı

Özdeşlik kavramı farklı anlamlarda yorumlanabilecek bir yapıda olduğundan bu çalışma içerisinde özdeşlik terimi ile neyi kast ettiğimizi açıklığa kavuşturmak durumundayız. Yukarıda verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Herakleitos'cu bir "akış ve değişme" ile Parmenides'ci bir "varlık"ı birlikte düşünmek derken kast ettiğimiz şey, özdeşliğe bizim yüklediğimiz anlamla aynıdır. Yani bir taraftan hareket eden unsurlar söz konusu iken yine nesnenin içerisinde değişmeden kalan bir unsurdan söz edilebilirse bu duruma özdeşlik hali diyebiliriz.

Bütün mantık kitaplarında özdeşlik "bir şeyin kendi kendisinin aynı olması" olarak açıklanır. Yani nesnede bütün değişmelere rağmen hiç değişmeden kalan unsurun bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu haliyle özdeşlik yine mantık kitaplarımızda ele alınan "kimlik" kavramına yakındır. Batı dillerinde "identity" kelimesi ile ifade edilmesi de bunu göstermektedir. Bu durum özdeşlik kavramının ontik anlamını dile getirir. Bunun yanı sıra özdeşliğin bir de lojik ve epistemolojik anlamından da söz edilmektedir. Bu durumda özdeşliğin "bir kavramın ne ise o olarak" tanımlanması gerekir. O zamanda yine mantık kitaplarında anlatılan mahiyet kavramına baş vurmak gerekir.

Mahiyet kavramı sadece mantığın değil aynı zamanda metafiziğin de önemli kavramlarından biridir. Üstelik konu ile ilgilenen pek çok filozofun birbirinden çok farklı biçimlerde yorumladığı yoğun kavramlardan biri olarak mahiyet kavramı üzerine uzun çözümlenelerde bulunmak bu çalışmanın amacı dışındadır. Burada özellikle vurgulamak istediğimiz husus özdeşliğe bu çalışma içerisinde geçerli olan yaklaşımımızı ifade edecek bir tanım gösterebilmektir. Biz özdeşlik dediğimizde mantıktaki ve metafizikteki bütün tartışmaları ayrı tutarak kendimizce geçerli olan bir tanım yapmaya çalışmaktayız.

Herakleitos'un akış fikri nesnede değişmeden kalan unsuru devre dışı bırakıyordu. Bu yüzden bilginin varlığı tehlikeye girmekteydi. Onun için kim Herakleitos'un "her şey akar" düşüncesine karşı çıkmak istiyorsa nesnenin içinde kalıcı olan unsuru göstererek isteğini gerçekleştirebilir. Parmenides ise varlığı "kendisi ile aynı olan" olarak tanımlıyordu. Bu da bilgiyi imkansız kılmaktadır. Kısaca bilgi hareket halindeki varlıkta değişmeden kalanın gösterilmesi ile gerçekleşebilir. İşte özdeşlik dediğimizde bunu anlıyoruz. "Objede objenin değişimine eşlik eden ama kendisi değişmeyen objeye içkin bir unsur." Burada kastettiğimiz varlık, yirminci yüzyıldaki ifadesi ile "şimdi ve burada olan"dır.

Bu niçin gereklidir? Yahut bu çalışmada bu tanımın fonksiyonu nedir? Bu soruları şöyle cevaplayabiliriz. Biz gerçekte bilginin imkanını sorgulamıyoruz. Bizim yapmak istediğimiz bir epistemik anarşizmin meşru bir tavır olarak temellendirilmesinin mümkün olup olmadığını soruşturmaktır. Anarşizm bir otorite karşıtlığı ise epistemik anarşizmde karşı çıkılan bilginin kendisi değil sağladığı otoritedir. Eğer bilgi mümkün değilse ortada karşı çıkılabilecek bir otoritede olamayacağından bir epistemik anarşizm de anlamsız kalacaktır. Şu halde biz bilginin var olup olmadığını, insanın bilgi elde etmesinin, daha doğrusu nesnenin bilgisine sahip olmasının mümkün olup olmadığını tartışmıyoruz. Dolayısıyla ilk çağın bilginin imkansız olduğunu söyleyen sofistlerinin epistemik anarşizm problemi ile ilişkilendirilmesini doğru bulmuyoruz.

O halde temel sorumuz şudur: Bilgide otoriteyi sağlayan nedir? Bu soruya bizim açımızdan verilebilecek cevap şudur: bilginin nesnesine uygun olmaması. Eğer bilgilerimiz nesnelere olduğu gibi yansıtan bir özellik taşıyorsa bilme melekeleri sağlıklı çalışan herkes aynı bilgileri elde edebilirdi. Bu durumda da bilgilerimiz bilenlere bilmeyenler karşısında üstünlük sağlayan bir şey olmaktan çıkardı. Çünkü bilenle bilmeyen ayrımı ortadan kalkardı. Bilgilerimizin zaman zaman farklılıklar göstermesi onların nesnelere olduğu gibi yansıtamamalarından kaynaklanmaktadır ki bilenle bilmeyen arasındaki iktidar ilişkisinin kaynağı budur. Şu halde bir epistemik anarşizmin var olabilmesi için ortada karşı çıkılacak bir otoritenin, üstelik epistemik alanda bir otoritenin varlığını göstermek gerekmektedir. Bu otoritenin bilginin kendisinden değil bütün bilgilerimize eşlik eden ve hepsinin var oluşunu sağlayan bir epistemik ilkedir.

kaynaklanması da ayrıca anarşi kelimesinin etimolojisi ile de uyumludur. Yani anarşi kelime anlamı itibarıyla ilke karşıtlığı ancak genel tavrı itibarı ile otorite karşıtlığı olarak tanımlandığına göre hem ilkenin hem otoritenin gerekçelendirilmesi bu çerçevede düşünülmelidir.

Özdeşliği tüm bilgilerimizin dayandığı temel ilke olarak göstermek şu anlamda problem oluşturacaktır. Bu ilke hem varlığın hem de zihnin ilkesi ise zihnimizle varlığı kavramamız meşru hale gelecek zihinlerin yapısı aynı olursa her zihin aynı bilgiyi oluşturacaktır. Ancak bu ilke varlığın ilkesi değil de sadece zihnimizin ilkesi ise bu durumda zihnimize ait yargıların nesnelere uygunluğu problem olacak ve bilgi işte o zaman bir otorite alanının oluşmasına yol açacaktır. Ve bir epistemik anarşizm ancak o zaman söz konusu edilebilecektir.

Bu çalışma özdeşlik ilkesini bu çerçevede değerlendirmekte özdeşliğin “ne ise o” olarak tanımlandığı lojik ve epistemik anlamından çok, “kendi kendisi ile aynı kalan” olarak tanımlandığı ontik anlamını dikkate alarak, hatta onu “objede kalıcı olan” olarak tanımlayıp varlık ve zihin ilişkisinde ortaya çıkan bir problem olarak ele almaktadır. Bu problemin bu şekliyle nispeten modern dönemlerin perspektiflerinden kaynaklandığını biliyoruz. Bu modern bakış açılarıyla ilk çağı değerlendirmenin yol açacağı problemlerin de farkındayız. Gerçekte zihne ait olduğunu düşündüğümüz ilkelerin, varlığın da ilkeleri olup olmadığının özellikle ilkçağ için sorgulanması ciddi bir problem oluşturur. Çünkü var olan ve düşünülen ayniyeti ilk çağın karakteristik özelliklerinden biri olarak gösterilmektedir. Halbuki bu durum bizim okumalarımız esnasında anlayabildiğimiz kadarıyla Parmenides’in temel tezidir. Diğer filozofların bu ayrımın farkında olduklarını yani var olan ile düşünülenin aynı şey olmadığı fikrinin özellikle Platon ve Aristoteles de gösterilebileceğini düşünüyoruz.

### **3.2. Özdeşlik Probleminin Tarihsel Kökleri**

#### **3.2.1. Herakleitos**

Çelişmezlik ilkesinin, bilgilerimizin kendisine dayandırılacağı ilk ilke olarak dile getirilmesini Aristoteles için ihtiyaç haline getiren temel unsur, dönemin felsefi muhit şartlarıdır. Çünkü tersini söyleyenlerin var olduğu bir

dönemin yaşandığı anlaşılmaktadır. Yani aynı nesneye farklı nitelikleri yüklemenin mümkün olduğunu ileri sürenlerle girişilen bir tartışma, bu ilkenin, o günlerde dile getirilip savunulmasını gerektirmiştir.

Aristoteles, başta Protagoras olmak üzere sofistleri hedef alarak giriştiği bu tartışmayı aslında hocası Platon'dan tevarüs ederek sürdürmektedir. Ancak bu tartışma sofistlerin kendi meşruiyetleri için başvurdukları; Herakleitos ve Parmenides arasında var olduğu söylenen daha eski bir tartışmaya referansla anlaşılabilir. Her şey felsefe tarihlerinde "hareket ve sükunet" yahut "oluş ve varlık" problemi olarak geçen tartışmaların belirlediği bir paradigma içinde cereyan etmektedir.

Herakleitos ve Parmenides'in yazdıkları eserler elimizde değildir ve onların neyi savunduklarını ağırlıklı olarak Platon veya Aristotelesin aktardıkları ile izlemeye çalışıyoruz. Bu yüzden ikisinin tam olarak neyi söyleyip neyi söylemediklerini belirleme imkanımız yoktur. Ancak Herakleitos'un söylediği rivayet edilen şu cümleler, problemimizin başlangıç noktasını oluşturur:

"aynı ırmaklara girerler başka ve başka sular akar"<sup>36</sup>

"aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve değiliz"<sup>37</sup>

"aynı ırmağa iki kez girilemez"<sup>38</sup>

Bu cümlelerin genel özeti Herakleitos'un fragmanları arasında yer almadığı için bu biçimde söyleyip söylemediğini bilmediğimiz ama daima ona izafe edilen "Her şey akar" sloganıdır. Buna göre, her şey sonsuz bir akıştan ibarettir. Bu da her şeyin hiç bitmeyen bir hareket ve değişme içinde olması demektir. Başka bir ifade ile oluşun hiç bitmeyeceği söylenebilir. Oluşun bitmemesi ise hiçbir zaman varlık diyebileceğimiz bir şeyin bulunmaması anlamına gelecektir. Bütün nesnelere bir oluş süreci vardır. O süreç sona ermedikçe o nesnenin ismini verebileceğimiz bir yapı henüz ortada yoktur. Örneğin bir masa ancak kendi oluş süreci sona erdiğinde "masa" adını alacaktır. Bu süreç sona ermedikçe ortada "masa" diyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Tıpkı

<sup>36</sup> Samih Rifat; Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi. Yapı Kredi Yayınları İstanbul 1998. s. 37, Fr 12

<sup>37</sup> Samih Rifat; A.g.e.s. 49 Fr. 49a

<sup>38</sup> Samih Rifat; A.g.e.s. 65 Fr. 91

bunun gibi evren sonsuz bir oluştan ibarettir. Eğer bu oluş sona ermiş olsaydı varlık diyebilirdik. Bu oluş hiç bitmeyeceğinden ortada “varlık” denecek hiçbir şey yoktur.

Bu çerçeveden bakınca Gorgias’ın “hiçbir şey yoktur, olsaydı da bilemezdik, bilsek de aktaramazdık”<sup>39</sup> cümleleri daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü böylesine her şeyin hareket ettiği bir evrende, bizim objeler hakkındaki yargılarımız, biz daha o yargıyı dile getirmeden o nesne başka hale geçeceğinden nesnenin önceki bir durumuyla ilişkili bir yargı olacak; nesne o önceki durumuna bir daha asla döndürülemeyeceğinden yargılarımızın doğruluğu hiçbir zaman kesinlik taşıyamayacak yahut doğrulukları denetlenebilir olmaktan çıkacaktır. Böylesine, doğruluğu denetlenemeyen yargılarla konuşsak bile karşımızdakine bir şey iletebildiğimiz söylenemeyecektir.

Varlığı ve bilgiyi; hatta Gorgias gibi düşününce iletişimi bile tartışmalı hale getiren bu Herakleitos’cu akış fikri elbette bir kaosa yol açmaz. Çünkü onun “logos” kavramı bir “evrensel yasa” olarak böyle bir kaosu önleyici bir mahiyettedir. Herakleitos şöyle söyler:

“Bu logos ki vardır her zaman insanlar usları ile yabancıdır ona, duymadan önce de, bir kez duyduktan sonra da. Her şey bu logos’a göre olup biter oysa, ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler, benim her birini doğasına göre ayırarak ve nasıl olduğunu göstererek ortaya koyduğum türden sözler ya da eylemlerde başka insanlar uyanırken ne yaptıklarını bilmezler, tıpkı uykuda yaptıklarını unuttukları gibi”<sup>40</sup>

“logos ortak da olsa, sanki kendilerine özgü bir düşünceleri varmış gibi yaşar insanlar.”<sup>41</sup>

Herakleitos’a göre evren bir ırmak gibi sonsuzca akmaktadır ama bu akış her ırmağın bir yatakta akması gibi bir düzene göre cereyan eder. İşte bu yatağın adı Herakleitos’a göre “Logos”tur. Ancak buradaki problem ırmağın içindeki su tanelerinden birinin bu ırmağın yatağının bilincine varıp varamayacağıdır. Yani logos insan tarafından kendisinin de tabii olduğu bir evrensel yasa olarak

<sup>39</sup> Bakewell, Charles M. Source Book in Ancient Philosophy. Charles Scribner’s Sons, 1907 s. 67, Ayrıca Bkz: Capelle, Wilhelm Sokratesten Önce Felsefe: Fragmanlar – Doksograflar. Çev.: Oğuz Özügöl. 2. cilt, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995 s. 101-108

<sup>40</sup> Samih Rifat; A.g.e.s. 31 Fr. 1

<sup>41</sup> Samih Rifat; A.g.e.s. 31 Fr. 2

kavranabilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Modern perspektiflerle baktığımızda böyle bir kavrama ancak o akışın dışına çıkmakla mümkün olabilirdi. Bu ise imkansızdır. En azından bizim için akış devam ettikçe bu böyledir. Bütün bunlara rağmen Herakleitos'cu yaklaşımın bilgiyi imkansız kıldığını iddia etmek çok doğru olmayabilir.<sup>42</sup> Ancak bilginin imkanı değil ama böyle bir akışta denetlenebilirliği veya geçerliliği tartışma konusudur.

### 3.2.2. Parmenides

Böyle bir hareket anlayışına ilk tepkinin Parmenides'in varlık kavrayışı olduğu söylenir. "Varlık vardır. Var olmayan yoktur" diyordu Parmenides. "Varlık vardır ve doğmamış olduğundan yok olmaz da üstelik o bir bütündür birdir. Bütün var olanla doludur."<sup>43</sup> Bu ifadelerde Parmenides yokluk saydığı boşluğu reddederek hareketin imkansızlığını göstermeye çalışır. Tam bir sükunet halinde yani oluşun reddedildiği varlık durumundan söz etmektedir. Bu doluluk veya kesafet hali varlığı sonsuz ve som bir blok gibi tasarlamayı gerektirir. Bu varlık tamamen kendi kendisinin aynısı olarak kalan ve her türlü başkalığı dışta bırakan bir "özdeşlik" durumundadır.

Yine modern perspektifler çerçevesinden bakıldığında süje ile obje arasındaki bir ilişki olarak tanımlanan bilgi süje ile obje arasında bir mesafeye ihtiyaç duyduğu için bu varlık tablosunda bilgi pek mümkün görünmüyor. Üstelik Herakleitos'un sonsuz akışında problem yargılarımızın daima nesnenin geçmişine ait kalması yüzünden sadece bir geçerlilik problemi idi. Burada ise konuşmak bile imkansız görünüyor. Bilginin süje ve obje arasındaki mesafeye ihtiyaç duyurması modern dönemlerin bakış açısıyla yapılmış bir Parmenides eleştirisidir. Ancak ilk çağın kendi perspektifleri ile değerlendirdiğimizde de buradan bilginin çıkamayacağını görebiliyoruz. İlerleyen bölümlerde Platon'dan söz ederken tekrar detaylandıracağımız bir problemi burada özetle zikr etmeliyiz.

<sup>42</sup> Herakleitos'un "logos" kavramının bilgiyi mümkün kılacağına dair bir değerlendirme için bakınız Hakan Poyraz; Plotun'un Kratylos Diyaloğu Çerçevesinde Felsefede Dil ve Varlık İlişkisi, Ankara 1998 s. 30

<sup>43</sup> Özet halinde verilen bu ifadelerin orijinal çevirileri için bakınız: Walther Kranz, Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar. Çev.: Suad Y. Baydur, 2. bs. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976 ss.: 60-66

Parmenides'in varlık tablosu hareketsiz olduğundan dil isimlerden ibaret kalacaktır. Asla bir fiilden söz edilemeyecektir. Hareketin olmadığı yerde fiiller de yoktur. İsimlerden ibaret bir dilde onları yan yana getirerek iletişim sağlanamayacaktır. Platon'un 'Sofist'inde ele aldığı bu probleme tekrar döneceğiz.

Ne Herakleitos'un ne de Parmenides'in bu güne kadar gelebilen eserleri söz konusu olmadığından elde kalan üç beş cümlelik aforizmalara sıkıştırılmış kısır bir tartışma gibi görünen bu iki zıt anlayış aslında çok güçlü bir paradigma oluşturmuş ve bütün bir felsefe tarihinin seyrini belirlemiştir. Çünkü bu tartışma hiçbir zaman iki presokratik arasındaki bir mesele olarak kalmamış; Sokrates'i Platon'u ve Aristoteles'i kendine çekmiş hepsinden önemlisi sofistler gibi bir zümrenin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Sofistlerin varlığını toplumsal bir problem olarak algılayan Platon ve Aristoteles'in endişeleri ise hiç de küçümsenmeyecek önemdedir. Bilginin imkansızlığını savunmak hiçbir kavramın herkes tarafından kabul edilen müşterek bir tanımının olamayacağını ileri sürmekti. Hatta hiçbir tanımının olamayacağını ileri sürmekti. Üstelik bu sadece nesnelere alanı için değil değerler alanı için de geçerli kılınmış ve üzerinde uzlaşabileceğimiz hiçbir müşterek yargının olmadığı ileri sürülmüştü. Bu durum bireyselliği yaygınlaştırarak bir demokrasi ortamı oluşturur gibi görünmesine rağmen aslında birlikte yaşama fikrini neredeyse ortadan kaldıracak bir tehlike olarak algılandı.

Bu problemi aşmanın yolu ise nesnelere hakkında konuşabilmek için hareketi kabul etmek, ancak yargılarımızın geçerliliğini sağlamak için de onlarda değişmeden kalan bir yapının var olduğunu göstermek idi. Yani Herakleitos'un akış fikri ile Parmenides'in varlık anlayışını, hareket ve sükuneti aynı yapı içinde görmek ve göstermekle doğru bilgi mümkün hale gelebilirdi. İşte Platon ve Aristoteles'in sistemleri bunu göstermek için oluşturulmuştur.



### 3.3. Çözüm Önerileri

#### 3.3.1. Platon

##### 3.3.1.1. İdealar Teorisi

Herakleitos ile Parmenides'in ortaya koydukları birbirine tamamen zıt iki fikrin yol açtığı sorunları giderebilmek için ilk önerinin Platon'un idealar kuramı olduğu, genel olarak kabul edilen yaygın bir kanaattir. Sonsuzca devam eden bir akış ile som bir blok görünümündeki varlık'ın ikisi de bilgi açısından problem oluşturmaktaydı. Nesnelere hem hareket eden hem de buna rağmen kendi kendisi ile aynı kalan yapılar olduğunu göstermeksizin bu problemi aşmak mümkün görünmüyordu. Platon da bunu yapmaya çalıştı onun idealar kuramı bu ihtiyaçtan kaynaklanmış görünüyor Platon'a göre nesnel dünya tam da Herakleitos'un dile getirdiği gibi akışa tabi idi zaten oradan episteme denmeyi hak edecek yargılar elde etmek mümkün değildi. Bu yüzden onlarla ilgili yargılarımızın ancak "doxa" olarak isimlendirilebileceğini ileri sürmüş ve nesnenin bilgisi problemini bu yönü ile ortadan kaldırmıştı.

Bilindiği gibi son dönem diyaloglarından biri olan Theaitetos'ta ele alarak, en küçük ayrıntısına kadar eleştirip çürüttüğü "bilgi algıdır" fikri onun bu konudaki, yani nesnenin bilgisi konusundaki kanaatlerini öğrenebildiğimiz önemli eserlerinden biriydi. Aslında "bilgi nedir?" sorusuna bu diyalogdan net bir cevap beklemek pek mümkün değildir ama bilginin algı olamayacağı çok açık bir biçimde ortaya konmuştur. Yani nesnel dünyası söz konusu olduğunda Platon da Herakleitos gibi düşünmektedir.

Ancak Platon'un sisteminin ana unsuru, "nesnel dünya ile türdeş olmayan bir başka evren" düşüncesidir. Bu evren tümel, değişmez, sabit mahiyetlerden oluşur. Her felsefe öğrencisinin de bildiği gibi devlet diyalogundaki "mağara" istiaresi ile dile getirilen bu evren acaba Parmenides'in hareketsiz varlığı gibi mi tasarlanmıştır? Bu soruya evet demek oldukça zordur ama bir şeyi rahatlıkla söyleyebiliriz; Platon bilginin oluşabilmesi için böyle bir sabiteye ihtiyaç olduğunun farkındadır. Bu sabit unsur ihtiyacıdır ki, Platonu böyle bir teori oluşturmaya sevk eden en bariz etkendir.

Bu ikili yapı problemi çözmeye çalışırken kaçınılmaz olarak yeni problemleri de beraberinde getirir. İlk problem; bu iki unsurun nasıl bir münasebetle bir arada olabileceğidir. Bu problemin de farkında olan Platon, yine son dönem diyaloglarından olan “Parmenides” de bunu tartışmaya açar. Zira nesnel dünyada her hangi bir nesne çok sayıda olabilirken, idealar evreninde o nesneye karşılık gelen nesne tektir. Nesneye ideanın yansıması yahut ideaya nesnenin modeli hatta istersek özü diyelim; her yorumda bu temel sorun hep var olacaktır. İdealar evrenindeki ideleri kavranabilir geçeklikler olarak düşünsük de; akledilebilir zihinsel yapılar olarak tasarlasak da bu ilişki hep problem olacaktır. Bu soruyu cevaplamak açısından Parmenides dialogu pek tatminkar görülmemektedir.

Fakat bizim çalışmamız çerçevesinde önemli bulduğumuz asıl argümanlar, yani yukarıda belirlemeye çalıştığımız problemlerin hem niçin problem olduklarını hem de asıl çözümlerine yönelik önerileri yine son dönem diyaloglarından “sofist”te bulmaktayız. Bu yüzden bu diyalogdaki bazı temel kavramları ele alıp sırası ile anlamaya çalıştığımızda Herakleitos ile Parmenides’in varlık anlayışlarının hem bir eleştirisini hem de nasıl birlikte tasarlanabileceğine yönelik Platoncu önerileri görme imkanı bulabileceğimizi düşünüyörüz.

### 3.3.1.2. Değişen Değişmeyen Sentezi

Sofist adlı dialogun temel konusu sofistin kimliğini açığa çıkarmaktır. Çünkü bazen Herakleitos’a ama genellikle Parmenides’e sığınarak bilgiyi imkansız hale getiren bu arada hiçbir tanıma ulaşamayacağını savunan sofist Platon’un literatüründe ipliği pazara çıkarılması gereken bir şarlatandır. Filozof yahut diyalogdaki tabiri ile diyalektikçi ne kadar ulvi bir varlıksa sofist o derecede süfli bir yaratıktır.

Bu eserin başarılarından biri Parmenides’in “varlık vardır. Var olmayan var değildir. Var olmayan dile getirilemez” biçimindeki temel tezine karşı çıkması dolayısıyla “yanlış diye bir şey yoktur” biçimindeki sofistik yaklaşımı ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Bunu için de bazı temel kategoriler tespit eder ve akıl yürütmelerini bunlar etrafında sürdürür. Bu kategoriler varlık, hareket, sükunet,

aynı ve başka kategorileridir. Bunları incelemeye geçmeden önce bu dialogdaki Parmenides ve Herakleitos sentezinin gerekliliğine yönelik argümanları görelim. Platon bu sentez ihtiyacını şöyle dile getirmektedir:

“...eğer hareketsizlikten başka bir şey yoksa hiçbir yerde hiçbir süje de hiçbir obje için akıl yoktur demektir.

...

Buna karşılık, eğer her şeyde intikal ve hareket bulunduğunu kabul edersek bu da yine akılı varlıklar sırasından silmemiz anlamına gelir.

... sükunetin olmadığı yerde, halde devamlılık, tavırda devamlılık, objede devamlılık gerçekleştirilebilir mi hiç?

...

...Bu şartlar ortada yokken herhangi bir yerde aklın mevcut olduğunu ya da gerçekleştiğini hiç gördün mü?

...

İmdi olanca muhakeme gücümüzle kendisi ile mücadele etmemiz gereken birisi varsa o da doğruluğunu kanıtlama iddiasında olduğu herhangi bir tez uğruna bilimi açık düşüncüyü ya da akılı inkar eden kimsedir.”<sup>44</sup>

Bu pasajda ilginç olan, her şeyin hareketli veya her şeyin hareketsiz olduğu biçimindeki Herakleitos’cu veya Parmenides’ci yaklaşımların sadece bilgiyi değil bir adım daha ileri götürülerek her türlü bilmenin koşulu olan varlığı yani aklın <sup>45</sup> varlığını tehlikeye düşürdüklerinin tespitidir. Bu durumu önemsemeliyiz. Çünkü daha önceki bölümde Herakleitos’un akış fikrinin bilginin imkanını değilse bile geçerliliğini ortadan kaldırdığını söylemiştik. Halbuki Platon buna da yanaşmıyor ve sürekli hareketin akılı da ortadan kaldıracağını söylüyor. Buradaki önemli ifadelerden biri de aklın mevcudiyeti ve gerçekleşmesi ifadeleridir. Aklın mevcudiyeti ve gerçekleşmesini birbirine bağımlı olarak düşünmek 20. yüzyılın bilinç daima bir şeyin bilincidir biçimindeki

<sup>44</sup> Platon, Sofist. Çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.s. 87, 249 b, 249 c

<sup>45</sup>. Bu diyalogun Türkçe de üç ayrı çevirisi bulunmaktadır bunlardan biri bizim alıntılarımızda baş vurduğumuz Platon, Sofist. Çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000. İkincisi: Eflatun, Sofist. Çev.: Mehmet Karasan, M.E.G.S.B. Yayınları İstanbul, 1998. Üçüncüsü ise: Ömer Naci Soykan, Metin okuma: Platon: Sofist. Ara Yayıncılık İstanbul, 1991 adlı eserlerdir. Aralarındaki ufak tefek farklılıklara rağmen çok belirgin bir ayırım yokturbu alıntılarda geçen “Akıl” kavramı iki ayrı İngilizce çeviride farklı kelimelerle karşılanmıştır. Fowler’ın çevirisinde “mind” kelimesi ancak Cornford çevirisinde “intelligence” kelimesi kullanılmıştır. Grekçe metinde nous sözcüğü kullanılmaktadır. Peters’in Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon adlı eserinden her iki İngilizce kelimenin de nous için kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Burada kast edilenin bireysel ruha ait bir meleke mi yoksa tümel bir ilke mi olduğu çok net değildir.

fenomonolojik yaklaşımını ima eder gibidir. Ancak bu pasajda bizi daha fazla ilgilendiren, objede devamlılık fikridir. Hemen akabinde Platon şöyle devam etmektedir.

“bu durumda öyle görünüyor ki filozofun ve bu değerleri başka bütün değerlerin üstünde tutan herkesin uyması gereken mutlak bir kural bulunuyor.: ister Bir’i ister Formların çokluğunu savunanların, Bütün’ün hareketsizliğini kabul ettirmeye çalışmalarına asla müsaade etmemek; öte yandan varlık’ı her yönde hareket eder göstermeye çalışanlara hiç kulan asmamak; buna karşılık – tıpkı her şeyi birden isteyen çocuklar gibi yapıp – ister hareketsiz, ister hareketli olsun her şeyi benimsemek ve varlık’ın ve Bütün’ün aynı zamanda hem öyle hem de böyle olduğunu söylemek lazımdır.”<sup>46</sup>

Bu pasaj gösteriyor ki hem harekete hem sükunete ihtiyacımız vardır. Yani hem Herakleitos’a hem de Parmenides’e... Ancak bizim asıl problemimiz bu birlikteliğin nesnede gerçekleşip gerçekleşmediği idi. Halbuki burada bu birliktelik nesnenin değil aklın varlığının gerçekleşmesinin ön şartı olarak belirlenmiştir.

Hem hareketi hem sükuneti kabul etmenin bir takım mantıksal problemler oluşturduğu apaçık ortadadır. Ancak Platon, tersini söyleyenlerin,, herşeyin hareketli veya herşeyin hareketsiz olduğunu söyleyenlerin mantıksal açmazlarını göstererek işe başlar.

Herşeyin hareketsiz olduğunu söylemek hiçbir şeyin başka bir şeyle karışmadığını söylemektir. Herşeyin hareketli olması ise, herşeyin herşeyle katılabileceğini söylemek anlamına gelir. Bu iki düşüncenin açmazları sırasıyla ele alınır. Platon’un akıl yürütmesi şöyledir:

“Herhangi bir şeyi başka bir şeyle birleştirmemiz yasak olduğu gibi, varlık’ı sükunet ve hareketle birleştirmemiz de yasak mı olacak; ve biz tam tersine bunları birbiriyle birleşemez, karşılıklı olarak birbirlerine katılamaz diye görüp, onlardan böyle mi söz edeceğiz? Yoksa, onların birbiriyle birleşebileceklerini kabul edip, hepsini birbirine mi katacağız? Ya da, nihayet, onlardan bazılarının buna kabiliyeti olup, diğerlerinin olmadığını mı söyleyeceğiz?

.....

<sup>46</sup> Platon, Age. s. 87,88, 249 c, 249 d

Dilersen, hiç değilse bir hipotez olarak, onların birinci iddiasının şu olduğunu kabul edelim: Hiçbir şeyde, hiçbir şeyle, hiçbir bakımdan, hiçbir birleşme gücü yoktur. Böylece, gerçek hareketin, gerçek sükunetin mevcudiyete her türlü katılımı dışlanmış olmuyor mu?

.....

İyi ama, bunlardan herhangi bir, mevcudiyet hiçbir katılımı olmadan var olabilir mi?"<sup>47</sup>

Hareket ve sükunet varlığa katılmıyorlarsa onların mevcudiyetinden söz edemeyeceğiz demektir. Dolayısıyla varlığın da hareketli yahut hareketsiz olduğunu söylemek mümkün olmaz.

"İşte, en azından, her şeyi bir anda ters yüz eder görünen bir sonuç: Hem Bütün'ü hareketli sayanların, hem onun bir ve hareketsiz olduğunu iddia edenlerin hem de varlıkları formlara göre sıralayıp, onların ezelden ebede aynı kaldıklarını ileri sürenlerin tezlerini .... Çünkü, bütün bu kimseler, ister gerçekten hareketli varlıktan, ister gerçekten hareketsiz varlıktan söz etsinler, daima bu yüklemi varlık'a zıt sayarlar...

.....

Bundan başka, bütün'ü bazen bir yapan, bazen de onu parçalara bölenler, bunu ister sayıca sonsuzluğu birlik'e indirgeyerek, ya da birlikten sonsuzluk çıkararak, ister birliği sonlu sayıda unsurları bir araya getirerek yapsınlar; ister bu ikili oluş'u bir gel-git olarak, ya da ezeli ve ebedi bir bir arada-var-olma olarak takdim etsinler, bu hiç önemli değildir: Eğer ortada birleştirilecek bir şey yoksa, bütün bunlardan söz etmek, hiçbir şeyden söz etmemek demektir."<sup>48</sup>

Bu durumun bir de tersine bakmak gerekir. Yani her şeyin her şeyle karıştığını söylersek neler oluyor. Bunu da şöyle açıklar Platon:

"Buna karşılık, bütün şeyler birbirleriyle bir arada bulunabilme kabiliyeti verirsek ne olur?

.....

.... Bu takdirde, hareket ve sükunet birleşeceklerinden, hareket mutlak sükunete dönüşür, sükunet de hareketlenirdi.

...

Oysa, hareketin hareketsiz, sükunetin de hareketli olması tamamen imkansızdır, zorunlu olarak imkansızdır...."<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Platon, Age. 251d-e 252a

<sup>48</sup> Platon, Age. 252a-b

<sup>49</sup> Platon, Age. 252 d

Bu iki zıt durumun mantıksal imkansızlığı böylece gösterildiğine göre geriye üçüncü yol kalıyor demektir. Bazı şeyler birbiriyle birleşecek, bazı şeyler ise birleşemeyecektir. Nelerin birbiriyle birleşip nelerin birleşemeyeceğini tek tek sorgulayarak tespit etmek gerekir. Ancak bu birleşen veya birleşmeyen, katışıp katışmadıkları sorgulanacak olanlar nedir? Nesne mi, kavram mı? Platon şöyle devam etmektedir:

“O halde, cinsler de –kabul etmiş olduğumuz gibi- karşılıklı olarak bu tür karışımlara elverişli olduklarına göre, söylemlerin akışı içinde bize kılavuzluk edecek bir bilime -yani hangi cinslerin karşılıklı olarak iyi uyumlu ve hangilerinin uyuma yanaşmaz olduğunu. Bütün cinsler arasında sürekliliği sağlayarak, bunların çeşitli kombinezonlarını mümkün kılan ya da, aksine, bölünmeler söz konusu ise, kümeler arasında bu bölünmelere neden olan başka cinsler bulunup bulunmadığını doğru olarak gösteren bir bilime-mutlaka ihtiyacımız yok mudur?”<sup>50</sup>

### 3.3.1.3. Yokluk ve Yanlışın İmkânı

Buradan itibaren bu tespit etme işini kimin yapabileceği belirtilir. Platon filozofu tarif etmektedir. Bu tanıma göre filozof, hangi formun hangisiyle birleşip, hangilerinin birbiriyle birleşemeyeceklerini tespit etme yeterliliğine sahip adam olarak görülmektedir. Takip eden pasajlarda ise filozof işbaşındadır:

“Demek ki, cinslerden bazıları karşılıklı olarak birleşmeye yatkın, bazıları ise değil; bazıları, bunu ancak başka bir kaç ile kabul ederken, bazıları bunu bir çoğu ile kabul etmekte; ve nihayet, bazıları da her yere nüfuz edebildiklerinden, hiçbir engelle karşılaşmadan hepsiyle birleşebilmektedirler. Bu konuda anlaşmış olduğumuza göre şimdi artık bize yapacak tek bir şey kalıyor: Argümantasyonumuzun gidişatına uyarak incelememizi sürdürmek. Gerçi incelemelerimizi evrensel formların evrensel toplamını kapsarcasına geniş tutmayacağız, yoksa bu çokluğun içinde ipin ucunu kaçırmamız tehlikesi vardır. Fakat en önemli sayılanlarından

<sup>50</sup> Platon, Age. 253b-c Bu pasajda geçen cins kelimesi karşılığı Fowler’ın İngilizce çevirisinde ‘classes’ Cornford’un çevirisinde ‘kinds’ kelimesi kullanılmış, Soykan’ın çevirisinde ‘kavram’ denilmiş ama parantez içinde ‘cins ve tür’ kelimeleri verilmiştir. Karasan çevirisinde ise şöyle bir açıklama notu vardır: “Kelimenin Aristo’dan sonra aldığı manada, yani nevilere ayrılan cins manasında değil, fakat makul tabiat=nature intelligible; suret=forme; Fikir=idea; zat=öz=essence manasında anlamak lazımdır”.Platon, Sofist. Çev. Mehmet Karasan MEGSB Yayınları, İstanbul, 1988. Sh.119

bir kaçını ele alıp, önce her birinin tek başına ne olduğunu, sonra da karşılıklı birleşmeye ne ölçüde yatkın olduklarını göreceğiz. Böylece varlık'ı ya da yok'u tam bir açıklıkla kavramaya güç yetiremesek bile, eğer tesadüfen bir yolunu bulup, yokluk'un gerçekten yokluk olduğunu söyleyerek işin içinden zararsızca çıkabilirsek hiç olmazsa şu araştırmamız elverdiği ölçüde, meseleye bir açıklık getirememiş olmaktan kurtuluruz.

...  
İmdi, cinslerin en büyükleri, bizim gözden geçirdiklerimizden başkası değildir: Yani varlık'ın kendisi, sükunet ve hareket."<sup>51</sup>

Burada sayılan üç kategori varlık, sükunet ve harekettir. Son ikisinin birbiriyle karışmalarının imkansız olduğu söylenmişti. Ancak her ikisi varlık'a katılmaktadırlar. Bunların her birinin "öteki ikisinden başka ve kendi kendisinin aynı" olduğu belirtilerek devam eden tartışmaya böylelikle iki kavram daha eklenir ki bunlar "aynı" ve "başka"dır. Varlık; hareket ve sükuneti kabul ettiği gibi "aynı" ve "başka"yı da kabul edebilir mi? Bu sorunun cevabı bizi yokluk ve yanlış kavramlarına götürecektir.

Aynı ve başka'nın tıpkı hareket ve sükunette olduğu gibi birbirlerine katılması mümkün görünmüyor. Hareket ve sükunet birbirine değil ama varlığa katılabiliyorlardı. Bu durumun yol açacağı problemler aynı ve başka kavramlarının da varlığa katılmaları sayesinde anlaşılır hale geliyorlar. Çünkü sükunet durumundaki varlık için "kendi kendisiyle aynı" demek mümkünken hareket halindeki varlık için aynı şeyi söyleyemiyoruz. O zaman da hareket halinde olana varlık dememiz tehlikeye giriyor. Çünkü o başkalaşıyor.

"Besbelli ki hareket aslında yokluktur. O ancak varlık'a katılmakla varlık kazanır.

...  
Öyle ise yalnızca harekette değil bütün cinslerde de yokluk'un bir varlığı vardır. Çünkü bütün cinslerde başka'nın doğası onların hepsini varlıktan başka yapar ve böyle yapmakla da onları yokluk'a dönüştürür. Böylece evrendeki bütün cinslerin hem yokluk; hem de bunun aksine varlık'a katıldıkları varlık olduklarını söyleyebiliriz ve onlara varlık diyebiliriz."<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Platon, Age. 254b-c-d

<sup>52</sup> Platon, Age. 256 d-e

Yokluğun temellendirilişi son derece önemlidir. Çünkü Parmenides, yokluğun olmadığını söylemişti. Yokluk dile getirilemezdi. Bu durumda, sadece varolan söylenebileceğinden “yanlış” diye bir şey de mümkün olamazdı. Üstelik daima varolan dile getirilebiliyorsa söylenen her şey doğru demektir. Her şeyin doğru yahut her şeyin yanlış olması, doğru-yanlış ikiliğini anlamsız hale getireceğinden, Platon’un yanlış temellendirme çabası kayda değerdir. Yokluk hakkındaki çözümlenmesine şöyle devam eder:

“Her şeklin çevresinde bir sürü varlık ve sonsuz miktarda yokluk vardır. ...

.... Varlık’ın kendisinin geri kalan bütün cinslerden başka olduğunu söylememiz gerekiyor.

... Gördüğümüz gibi ne kadar çok başka varsa, varlık da o kadar çoktur. Varlık başkalar değildir; o, biricik kendi kendisidir. Başkalar’a gelince onlar sayılarının olanca sonsuzluğu içinde, yokturlar.”<sup>53</sup>

Ancak Platon’un yokluk hakkında söylediklerinde farklı ve vurgulanması gereken asıl unsur şu cümlelerdedir:

“Biz, yokluk’tan söz ettiğimiz zaman, hiç de sanılabileceği gibi varlık’ın karşıtı bir şeyi kastetmiyoruz, yalnızca varlık’tan başka bir şeyden söz ediyoruz.”<sup>54</sup>

Burada sözü edilen yokluk, varlığın zıddı değil sadece varlığın bir olumsuzlanmasıdır. Mantıkta “değil” ile ifade ettiğimiz, herhangi bir nesne veya kavramın dışında kalanların tümü kastedilmektedir. Yani “A” ve “A olmayan” şeklinde ifade ettiğimiz durumdur. Başka bir deyişle varlık artı yokluk yahut “A+A-olmayan = Bütün varlık” formülasyonunda kastettiğimiz şey anlatılmaktadır. Şu halde yokluk “var-değil” biçiminde ifade edilen şeydir ki, bu haliyle o da bir varlıktır. Zaten Platon da bunu açıkça ifade eder:

“... başka’nın doğası –gördüğümüz gibi- varlıklar arasında yer almaktadır; ve eğer o varlık ise, onun parçaları da zorunlu olarak

<sup>53</sup> Platon, Age. 256e-257a

<sup>54</sup> Platon, Age. 257b



herhangi bir şekilde kendilerini varlık olarak vaz etmek hakkına sahiptirler.

...  
İmdi görünen o ki başka'nın doğasının bir parçası ile varlık'ın bir parçası birbiriyle karşılaştıkları zaman, bu karşıtlık, denilebilir ki varlık'ın kendisinden daha az bir varlık değildir; çünkü, bu karşıtlık asla varlık'ın aksini ifade etmez; yalnızca, varlık'tan başka bir şeyi ifade eder.”<sup>55</sup>

Parmenides'in “yokluk yoktur, varlık vardır” derken kastettiği boşluk fikrine paralel bir yokluk iken, Platon yokluğu da bir varlık olarak gösterdiğinde acaba Parmenides'e karşı çıkmış sayılabilir mi? Üstelik bu yokluk tam da sofist tanımlamak için ihtiyaç duyulan bir şeydi. Filozof varlık hakkında konuşan adamdı. Sofist ise yokluk hakkında konuşan adam olarak tanımlanacak ama her durumda “varolmayan dile getirilemez” tezi geçerliliğini koruyacaktır. Çünkü yokluk da bir varlıksa yokluk hakkında konuşan da bir varlık hakkında konuşuyor demektir. Ancak bu konuşma “başka olan” yani “olmayan” hakkındaki bir konuşmadır ki o da yanlıştır. Artık, “yokluğun da yokluk olup formlar çokluğunun oluşturduğu topluluğun bir cüzünü teşkil ettiğini hiç çekinmeden ilan edebiliriz.” diyen Platon, Parmenides'i çürütmüyor ama felsefe tarihinde bir ilke daha imza atarak yanlıştın tanımını yapıyor. Tartışmayı özetleyen Platon şöyle söylüyor:

“Cinsler arasında karışım vardır. Varlık ve başka bunların hepsine dahil eder ve karşılıklı olarak iç içe geçerler. Böylece varlık'a katılan başka bu katılım dolayısıyla vardır. Ancak o asla katıldığı şey değildir, ondan başka'dır ve varlıktan başka olduğu içindir ki, apaçık bir zorunlulukla yokluk'tur. Varlık'a gelince o da başka'ya katıldığı için geri kalan cinslerin tümünden başka olacaktır. Cinslerin tümünden başka olan varlık böylece, ne onlardan tek başına alınan birdir ne de kendisi eksik bütün başkaların toplamıdır. Öyle ki varlık yine şüphe götürmez bir şekilde binlerce ve binlerce defa yok olduğu gibi “başkalar” da tek tek ya da genel toplamlarıyla hem vardılar hem de birçok bakımdan yoktular.”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Platon, Age. 258a-b

<sup>56</sup> Platon, Age. 259-a-b

### 3.3.1.4 Söylemin İmkani

Bütün bu çözümlmelerin tek bir amacı vardır: Söylemi mümkün hale getirmek. Çünkü hiçbir şey hiçbir şeye katılmazsa konuşmak mümkün olmayacak. Konuşmak varlığı yansıtmak ise, varlığa katılan yokluk, söyleme de katılacak ve böylece yanlış mümkün hale gelecektir.

Burada açıklığa kavuşturulması gereken diğer önemli unsur “söylem”dir. Platon bununla, anlamalı cümleler oluşturmayı kastetmektedir. Varlık, kendisine karşılık geldiği var sayılan seslerle ifade edilir. Bu işaretler iki çeşittir: Adlar ve fiiller. Eylemleri ifade eden işaretlere “fiil” deriz. Bu eylemleri yapanları ifade eden işaretlere ise “ad” diyoruz. Tek başına adları yan yana getirerek anlamlı bir cümle yani söylem oluşturamayız. Aynı şey fiiller için de geçerlidir. At, geyik, insan gibi isimlerden her biri, birbirine ne kadar uyumlu görünse de kaçıncı yan yana getirirseniz getirin anlamlı bir ifade elde edemezsiniz. Koşuyor, yürüyor, uçuyor gibi fiiller için de bu böyledir. Ancak “at koşuyor” gibi bir cümle anlamlıdır. Yani isimlerle fiiller birbirine bağlandığında bir söylem elde edebiliriz. Böyle anlamlı bir söz;

“... söylendiği an onda, olan ya da olmakta olan, ya da olmuş olan, ya da olacak olan bazı şeylere dair bir işaret vardır, o artık sadece adlandırmakla kalmayıp fiillerle adları sarmaş dolaş ederek tam bir inşa yapmaktadır. Bu nedendir ki, biz, onun yalnızca adlandırmakla yetinmeyip, bir söz söylediğini söyledik ve onun meydana getirdiği kombinezona söylem adını verdik.

...

Demek oluyor ki nasıl bazı şeyler karşılıklı olarak birbiriyle uyuyor, başka bazıları uyuşmuyor idiyse; tıpkı bunun gibi sesli işaretlerin de bazıları birbiriyle uyuşamaz, başka bazıları ise birbirleriyle karşılıklı uyularak söylemler meydana getirirler”<sup>57</sup>

Değişen ve değişmeyen hakkında şimdiye kadar ontolojik gibi görünen çözümlleme şimdi lojik ve epistemik bir anlama bürünmektedir. Eğer varlık Parmenides’in söylediği gibi kalsaydı bütün kelimeler isimlerden ibaret olacaktı. Eğer varlık Herakleitos’un söylediği gibi olsaydı ondan da fiillerden başka bir şey elde edilemeyecekti. Herakleitos’un akış fikrinden bilginin çıkamayacağına

<sup>57</sup> Platon, Age. 262d-e

yönelik Platoncu yaklaşımın temelinde bu düşünce yatıyor olsa gerek. Zira daha önce Herakleitos'un akış fikrinden bilginin imkanının değil de geçerliliğinin tartışma konusu edileceğini söylediğimiz halde Platon bunu onaylamayıp her iki durumda da aklın mevcudiyetini ve gerçekleşmesini imkansız gördüğünü dile getirmişti. Şu halde hareketi dile getiren fiiller de ne kadar yan yana getirilirse getirilsin isimler olmadıkça yargı oluşturma imkanımız yoktur.

### 3.3.2 Aristoteles

#### 3.3.2.1. Çelişmezlik İlkesinin Kanıtları

Aristoteles, "Metafizik"inin 4 kitabının 4. bölümünden itibaren çelişkisizlik ilkesinin kanıtlanması problemini ele alır. Ancak bu kanıtlamanın imkansız olduğunun farkındadır. Çünkü her kanıtlama kendisinden önce kabul edilen ilkelere, aksiyomlara muhtaçtır. O aksiyomların kanıtlanması da onlardan önce kabul edilen başka aksiyomlarla mümkün olabilir. Bu durum sonsuza kadar götürülemeyeceğinden kendilerinin kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmaksızın kabul edilmesi zorunlu olan ilkeler veya aksiyomların yani zincirleme gidişin durdurulacağı bir noktanın mutlaka kabulü gerekir.

Burada öncelikle tespit etmemiz gereken şey bundan sonra da çok sık karşılaşacağımız bir durumdur ki, Aristoteles'in meşhur "ilk muharrik" kavramı da aynı tarz bir akıl yürütmeye dayanır: Sonsuz fikrinin Aristoteles'e verdiği rahatsızlık. ona göre bu tarz bir sonsuzca geri gidiş mümkün olursa, bir ilk ilkenin varlığı tehlikeye girer. Böyle bir ilk ilke olmayınca da, diğer ilkelerin hiçbiri kanıtlanamaz. Metafizik'in daha ikinci kitabının ikinci bölümünde "bir ilk ilkenin varolduğu ve şeylerin nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı aşikardır."<sup>58</sup> diyen Aristoteles aynı bölümün ilerleyen kısımlarında "... nedenlerin tür bakımından sonsuz sayıda oldukları ileri sürüldüğü takdirde yine bilgi imkansız olur. Çünkü biz ancak nedenleri bildiğimizde bildiğimizi düşünürüz. Toplama bakımından sonsuz olan bir şey ise sonlu bir zamanda tüketilemez."<sup>59</sup> diyerek bilginin

<sup>58</sup> Aristoteles; Age., 994 a 1 - 994 a 2

<sup>59</sup> Aristoteles; Age., 994 b 28 - 994 b 30

imkanını ilkeler dizisinin bir noktada durdurulmasına dayandırır. Yani, bilginin mümkün sayılmasının ilk argümanı böyle bir sonsuzluk fikrinin daha baştan reddedilmesidir. Ancak Aristoteles'e göre kanıtlanmasına gerek olmayan bu ilkenin kanıtlanmasını isteyenler de vardır:

“... Şimdi bazı filozoflar bu ilkenin de kanıtlanmasını istemektedirler. Bu hiç şüphesiz büyük bir bilgisizlikten ileri gelmektedir. Çünkü kanıtlama gerektiren şeylerle ona ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırt etmemek bilgisizlikten ileri gelir. Çünkü herşeyi kanıtlamak imkansızdır. Aksi takdirde de sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama söz konusu olmaz. Eğer ortada kanıtlanmasının aranmaması gereken doğrular varsa, onun bu ilkeden başka hangi ilkeye uygun düşeceği bize söylensin!”<sup>60</sup>

Burada, “kanıtlama gerektiren şeylerle ona ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırt etmemek”ten kaynaklanan bilgisizlik derken kastedilen bilginin referansı yine Aristoteles'in kendi eseridir. Çünkü bu konuyu, yani bazı aksiyomların kanıta ihtiyaç duymadığı fikrini özellikle II. Analitikler'de ileri sürmüştür. Aristoteles'e göre, bütün bilgilerimiz, elde edilmek için daha önce başka bazı şeylerin bilinmesiyle mümkündür. Bunlara tıpkı kıyasın öncülleri gibi bakabiliriz. Ancak bu bilgilerin bazıları, kanıtlanır, bazıları kanıtlanamaz. Fakat kanıtlanamaları da kabulleri gerekir. İşte çelişmezlik ilkesi, böyle kanıtlanması mümkün olmayan ama gerekli de olmayan ilkelere dendir.

Fakat, bu düşüncede olmasına rağmen hemen sonraki paragraftan itibaren yine de kanıtlama çabasında olduğunu görmekteyiz. Yine, II. Analitiklerde, kanıtlamayı birbirlerinden üstünlüklerine göre sınıflaması dikkate alındığında, en zayıf kanıtlama biçimlerinden “çürütme yoluyla kanıtlama” diye belirlediği “diyalektik” yöntemle başvurmak gerektiğini ifade eder. Bu kanıtlama için muhatabının herhangi bir şey söylemesinin yeterli olduğunu eğer hiçbir şey söylemiyorsa zaten muhatap alınmaması gerektiğini söyler. Muhatabının bir şey söylemesi durumunda nasıl olupta kanıtlamaya katıldığının açıklamasını şöyle yapar: “... ‘dır’ veya ‘değildir’ kelimeleri belli bir şey ifade ederler. Dolayısıyla bir şeyin hem şöyle olması hemde öyle olmaması mümkün değildir.” Diye

<sup>60</sup> Aristoteles; Age., 1006 a 4 – 1006 a 10

başladığı akıl yürütmede “insan” kavramını örnek olarak alır ve bu kavramın tek bir şey ifade ettiğini ve bu ifade edilen şeyin de iki ayaklı hayvan olduğunu farz eder. Bu konuda farklı tanımlar yapılabileceğini belirtmekle beraber bu tanımların sınırlı sayıda olmaları gerektiğini ve her biri için farklı kelimeler kullanılmasının zorunlu olduğunu, eğer bu sınırlar konulmaz ve kelimenin sonsuz anlamları olduğu kabul edilirse herhangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağını açık olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre tek bir anlam ifade etmemek hiçbir anlam ifade etmemektir. Kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri ise insanın hem başkalarıyla hemde kendisi ile düşünce alışverişinin ortadan kalkacağını, tek bir şey düşünmediğimiz takdirde hiçbir şeyi düşünemeyeceğimizi belirtir. Bu kabul edildikten sonra “bir insan olma”nın, “bir insan olmama” anlamına gelmesi mümkün değildir. Çünkü Aristoteles’e göre “insan” sadece belli bir öznenin yüklemine ifade etmez, o aynı zamanda belli bir özneyi ifade eder. “Belli bir özneyi ifade etmek”le, “bir özne hakkında herhangi bir şey ifade etme”nin birbirinden farklı olduğunu dile getirir. Bunu kabul etmemek durumunda bütün kavramların birbirleri yerine kullanılması mümkün hale gelecektir. Eğer “insan”la “insan olmayan” farklı bir şey ifade etmezlerse insanın özü ile insan olmayanın özü aynı şey olacaktır. Genel olarak bu biçimde akıl yürütenlerin tözü ve özü ortadan kaldırdıklarını ileri süren Aristoteles töz ve ilinek ilişkisi çerçevesinde akıl yürütmesini sürdürür. İnsanın özü gereği insan olması, özü gereği insan olmayan olması veya özü gereği insan olmaması ile aynı şey olursa, insanın özü başka bir şey olacaktır. Yani onun kavramından farklı olan bir şey tasdik edilecektir. farklı farklı şeylerin tasdik edilmesi bir tözü değil artık ilinekleri ifade edeceğinden hiçbir şey tanımlanamaz ve her şey ilineklerden ibaret kalır. Her şey ilineklerden ibaret olursa ilineklerin bir ilk öznesi olmayacaktır. Üstelik bu ilinek yükleme işi bir ilk özne olmadığından sonsuza kadar gitmek zorunda kalacaktır. ancak Aristoteles’e göre bu imkansızdır. Hiçbir zaman bir ilinek başka bir ilineğe bağlanarak oluşan bir ilinekler toplamından bir birlik elde edilemez. Şu halde herşeyin ilinek olduğunu kabul edemeyiz. Bu da bir nesne için çelişiklerin aynı zamanda doğru olamayacaklarını gösterir.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Aristoteles; Age., 1006 a 10 - 1007 b 16

Bu akıl yürütmede bir şeyin kendisinden başka bir şey olamayacağını kanıtlarının kavram düzeyinde ele alınması söz konusudur. Bu çözüm yolu, kullandığımız kelimelerle onlara karşılık gelen nesnelere birbirlerine tam olarak karşılık geldiklerini kabul etmek esasına dayanmaktadır. Buradan “her şey akar” fikrinin çürütülmesini bekleyemeyiz. Problemimiz aşıldığında şu hale dönüşmektedir. Töz dediğimiz şeyin nesnede değişmeden kalan ve nesneyi ne ise o yapan unsur olup olmadığını tespit etmek durumundayız. Böyle bir durumda değişmeyi izah etmek hala bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Bu akıl yürütmenin bizi götüreceği nokta değişimin durdurulması yahut nesnenin dondurulması olamayacağına göre yahut “her şey akar” cümlesi “insanın” aynı zamanda “ insan olmayan” olduğunu ileri sürmek anlamına gelmeyeceğine fakat insanın değişmesi de hiçbir zaman durmayacağına göre insandaki değişimin onu “ne ise o” olmaktan çıkarıp çıkartmadığı cevaplanması gereken önemli sorudur. Bu problemi aşmak için Aristoteles’in önereceği çıkış yolu bil-kuvve / bil-fiil ayrımı olacaktır. Buna ileride tekrar döneceğiz. Ancak Aristoteles’in çelişkisizlik ilkesi için serd ettiği çürütme çabaları devam edecektir. Metafizik’inin dördüncü kitabının dördüncü. bölümündeki akıl yürütmeleri bölüm sonuna kadar devam eder. Ancak bundan sonrakiler artık diyalektik olmaktan çok sofist mahiyete bürünür. Mesela;

“...bu saldırdığımız görüş ya bütün durumlarda doğrudur... ya da istisnaları vardır... Eğer o onların hepsi için geçerli değilse bu geçerli olmadığı durumlar bizzat bize karşı çıkanların kendi itiraflarına göre, kesin kanılar olmuş olurlar. Eğer o hepsi için geçerli ise o zaman da iki şık vardır: Ya tasdik edilebilen her şey aynı zamanda inkar edilebilir, ve inkar edilen her şey aynı zamanda tasdik edilemez. a) Bu son durumda kesin olarak var olmayan bir şey olacaktır ve bu durumda yine ortada kesin bir kanı olacaktır. Ve eğer var-olmayan, kesin ve bilinebilir bir şeyse, onun karşıtı olan, daha fazla bilinebilir bir şey olacaktır. b) eğer inkar edilmesi mümkün olan her şeyi aynı şekilde tasdik etmek de mümkünse, o zaman da zorunlu olarak ya “bu beyazdır” deyip sonra tersine “bu, beyaz değildir.” dediğimizde olduğu gibi ayrı başlarına alınan her yüklem doğruluğunu tasdik etmek, ya da ayrı başlarına alınan her yüklem doğruluğunu tasdik etmemek söz konusudur. Eğer 1) bu sonuncu durum söz konusu ise hasmımız söylediği şeyi söylemiyor olacak ve hiçbir şey var olmayacaktır. Ancak var olmaya şeyler, nasıl konuşabilir veya dolaşabilirler? Sonra yukarıda işaret edildiği

gibi bu durumda her şeyin tek bir şey olması ve insan, Tanrı ve gemiyle bunların çelişiklerinin aynı şey olması gerekir. Çünkü eğer çelişikler her özneye eşit olarak yüklenebilirlerse, bir varlık bir başka varlıktan hiçbir şekilde farklı olmayacaktır. Zira eğer farklı olursa, bu farkın doğru ve ona has olan bir şey olması gerekir. II) ayrı başlarına alınan her yüklem in doğruluğunun tasdik edilmesi durumunda ise yukarıda belirttiğimiz şeylerin tümü yanında bir de ayrıca herkesin hem doğruyu, hem yanlış söylemesi ve bizim hasmımızın kendisinin yanlış içinde olduğunu itiraf etmesi sonucu ortaya çıkar. Ayrıca bu insanla tartışmanın hiçbir yararı olamayacağı açıktır. Çünkü o hiçbir şey söylememektedir. Zira o ne “evet, öyledir”, ne de “hayır, öyle değildir” demekte, sonra derhal bu önermelerin her ikisini de red ederek, “ne öyledir” “ne de öyle değildir” demektedir. Çünkü aksi takdirde ortada belli bir şeyin olması gerekecektir...”<sup>62</sup>

Bu tarz kanıtlama çabaları yaklaşık altı adet sofistlik yürütme işleminden oluşur ve yaklaşık olarak birbirine çok benzer. Buradaki temel problem Aristoteles için daima sözünü ettiğimiz; düşünülenin var olanla aynı şey olduğu tezinden kaynaklanmaktadır. Aslında kavramdan mı yoksa gerçeklikten mi söz ettiği birbirine karıştırdığından belli olmamaktadır. Bu da bu akıl yürütmeleri sofistlik hale getirmektedir. Bu problemi, Organon’un birinci kitabı olan “Kategoriler”deki öz konusunu ele aldığımızda daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyoruz. Şu kadarını belirtelim ki; Aristoteles düşünülenle var olan arasında ki ayrımın tamamen farkındadır.<sup>63</sup>

Bizim buradaki temel problemimiz ise; çelişmezlik ilkesinin, bir ilke olarak kabul edilmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamaktan ziyade, bu ilkenin kabulü ile, Herakleitos’un herşeyin akışa tabii olduğu fikri ile Parmenides’in hareketsiz ve tamamen kendisine özdeş bir varlık fikrinin, bilginin imkanı konusunda ortaya çıkardığı sorunları aşmaya yarayıp yaramadığını araştırmaktır. Çünkü açıkça görüldüğü gibi Aristoteles, her iki görüşü de karşısına almaktadır. Metafiziğin dördüncü kitabı şöyle biter:

“gerek herşeyin hareketsiz olduğunu, gerekse herşeyin hareketli olduğunu ileri sürenlerin doğruyu söylemedikleri açıktır. Çünkü eğer herşey hareketsiz olursa, bazı önermelerin ezeli – ebedi olarak doğru, bazılarının ise ezeli – ebedi olarak yanlış olmaları

<sup>62</sup> Aristoteles; Age., 1008 a 7 – 1008 a 35

<sup>63</sup> Aristoteles; Fizik. Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları İstanbul 1997 208 a 14 – 208 a 18

gerekir. Oysa şeylerin bu bakımdan değiştiği açıktır. Çünkü herşeyin hareketsiz olduğunu söyleyen kişinin kendisi bir zamanlar var değildi ve bir başka zaman da artık var olmayacaktır. Eğer bunun tersine herşey hareketli olursa, hiçbirşey doğru olamaz. O halde herşeyin yanlış olması gerekir. Ancak bunun da imkansız olduğunu gösterdik. Sonra değişen şeyin, bir varlık olması zorunludur. Çünkü değişme, bir şeyden bir şeye doğrudur. Nihayet her şeyin bazen hareketsiz bazen hareketli olduğu ve hiçbir şeyin ezeli – ebedi olmadığı da doğru değildir. çünkü hareket de olan şeyleri hareket ettiren bir şey vardır. Ve bu hareket ettiricinin kendisi hareketsizdir”<sup>64</sup>

Bu paragraf artık problemin çözümünün tamamen “hareket” kavramı etrafında şekilleneceğini göstermektedir. Bu durumda bizi, problemi artık metafiziğin diyelektik çıkarımlarından fiziğin daha yere basan akıl yürümlerine götürecektir. Ancak Aristoteles, Metafizik’inin on birinci kitabı olan “K” kitabının beşinci bölümünde “Çelişki” kavramına yeniden döner ve Herakleitos eleştirilerine hemen hemen aynı argümanlarla bir daha girişir. Burada da öncekilerden farklı bir argüman bulunmamaktadır. Yine aynı kitabın altıncı bölümünde de konuya devam edilmektedir. Ancak burada Aristoteles’in temel ayırdedici özelliklerinden birini tesbit etmemiz faydalı olacaktır.

“Genel olarak bu dünyadaki şeylerin daima değişme içinde görülmeleri ve hiçbir zaman için aynı halde kalmamalarından hareket ederek, bunun doğru hakkındaki yargımızın temeli kılmanız saçmadır: tersine her zaman aynı kalan ve hiçbir değişmeye maruz kalmayan varlıklardan hareket ederek doğruyu aramamız gerekir. Örneğin gök cisimleri böyle varlıklardır. Onlar bazen şu özelliklerle bazen diğer özelliklerle kendilerini göstermezler, tersine aynıdırlar ve hiçbir değişmeye uğramazlar...”<sup>65</sup>

Bu paragraf Aristoteles’in “herşeyin hareket halinde olduğu” tezine karşı ileri sürdüğü görüşleri özetler. Yani bu konudaki görüşler neler olabilir? Sorusuna verilecek cevaplar bellidir. Ya hiçbir şeyin hareket etmediğini söyleyeceğiz, ya herşeyin hareket ettiğini söyleyeceğiz, ya da bazı şeylerin hareket edip bazılarının etmediğini söyleyeceğiz. Yahut bazı şeylerin bazen hareket edip bazen etmediğini

<sup>64</sup> Aristoteles, Metafizik Çev.: Ahmet Arslan, 2.bs., Sosyal Yayınlar, 1996. 1012 b 22 – 1012 b 30

<sup>65</sup> Aristoteles, Age.. 1063 a 12 – 1063 a 16



söyleyebiliriz. Aristoteles ilk ikisini zaten çürütmeye uğraşıyordu sonuncusunun ise hareketin sürekliliğine ters olduğunu fizikte gösterecektir. Aristoteles için savunulabilecek olan sadece üçüncüsü yani bazı şeyleri hareket edip bazı şeylerin etmediğini söylemektir. Fakat hangileridir bu hareket etmeden duran varlıklar dediğimizde daima verdiği cevap aynıdır: Gök cisimleri... Yani aslında (onun literatüründe.)tanrısal varlıklar.

Bu durum hiçbir zaman “her şey hareket eder” fikrini çürütmez. Her şeyin hareketli olduğunu söyleyenler, bunu daima içinde bulunduğumuz nesnelere (doğa) dünyası için ileri sürmüşlerdir. Ayrıca zaten hareketsiz varlıkların nesnelere dünyası dışında ki varlıklar olarak gösterilmesi; nesnenin bilgisinin peşinde olanlar için bir çözüm olarak görülemez. Göksel / tanrısal cisimler nesnelere sürekli akışa tabii olmadığına dair bir argümanı olarak sergilenemez. Her şeyin aktığına yönelik kanaatler eğer nesnel dünyayı kast ediyorsa Aristoteles’in bunu çürütmek için bir argümanı yoktur. Esasen böyle bir çabası da yoktur. Fakat yukarıda ki hareketsiz cisimlerden hareket etmek nasıl olur da nesnelere doğru bilgisine sahip olmada bir çıkış noktası olabilir? Bu soru sistemin daha başka kavramlarına baş vurmaya gerektirecektir. Ancak bu kabul edilse bile doğa dünyası, nesnelere dünyası söz konusu olduğunda her şeyin hareket etmekte olduğu, Aristoteles tarafından da kabul ediliyor demektir. Bizim aradığımız ise, asıl doğal dünyadaki nesnelere hareket etmeyen bir yönü olup olmadığını araştırmaktır. Çünkü sorgulamak istediğimiz şey nesnelere dünyanın bilgisinin mümkün olup olmadığıdır. Bu bilgiye değişmeye tabii olduğu herkesçe kabul edilen nesnelere bütünü değişimlere rağmen kendi kendisi ile aynı kalan bir unsurunun olduğunu göstermekle mümkün olabilir. Şu halde problemimiz nesne için düşünülmesi gereken değişim, hareket ve nesnede değişmeden müstağni olanı incelemektir. Bunun için de hareket ve değişimin Aristoteles literatüründeki anlamını açıklığa kavuşturmak gerekecektir.

### 3.3.2.2. Hareket ve Değişim

Aristoteles “hareket” kavramını, mantığının temelini oluşturan “Kategoriler” öğretisi çerçevesinde ele alır ve bunlardan sadece üçünde hareketin

bulduğunu ileri sürer. Bu üç kategori; nitelik, nicelik ve yerdir. Tözde hareketin olmadığını söyler tözü hareketli olarak tasarlamak birtakım problemler doğurabilir. Ancak nesnelere tözleri yani dayanakları ezeli ve ebedi olmadığı için, onlardaki değişimi reddetmez. Onlar ya oluşur ya da bozurlar. Oluşma ve bozulma da değişimdir. Ama hareket değildirler. Çünkü hareket karşıtlar arasındaki gidiş gelişlerdir. Tözün karşıtı yoktur. O ancak oluşur ya da yok olur şu halde hareket üç türlü fakat değişim dört türdür.<sup>66</sup>

Bu ayrım yani hareket ile değişim arasındaki bu farklılaştırma bizim problemimiz açısından pek işlevsel görünmüyor. Zaten Aristoteles kendisi de her zaman bu tarz bir kavramlaştırmaya sadık kalmaz. Bazen iki kavramı birbirinin yerine kullanabilmektedir. Aristoteles'in gerek Fizik'te, gerek Metafizik'te "töz" kavramı hayati önemdedir. Ancak töz bilindiği gibi bütün ilneklerin yüklenicisi konumundadır ve hiçbir zaman duyumun objesi durumunda değildir. Töz'ü açıklamak ancak Aristoteles'in dört sebep nazariyesinin ilk iki unsuruna baş vurmakla mümkündür: Maddi ve formal sebepler. Töz, özellikle maddi sebep olarak düşünülmüştür. Bu haliyle, yüklendiği ilnekler olmaksızın algılanamaz. Algılanmadığı sürece test edilebilir bir "suje-obje" ilişkisine konu edilemeyendir. Biz bir tözü ancak ilnekleri ile bilebiliriz ki bunların da en önemlileri nitelik, nicelik ve mekan (yer) dir. Onlar da değişebilen kategorilerdir. Hareket kavramı ile yakından ilişkili olan diğer bir kavram da "zaman"dır.

### 3.3.2.3. Hareket ve Zaman

Aristoteles Fizik'te zaman kavramını detaylı olarak ele alır. "Zaman devinimin neyi oluyor?" sorusunu açıklamaya çalışır. Ve şu tanımları verir: "Önce ile sonraya göre devinimin sayısı."<sup>67</sup> Bu şekilde tanımlanan zaman, kendi başına alındığında bozulma ve yok olma nedenidir. Çünkü o hareketin sayısıdır ve hareket de olan durumu ortadan kaldırır. Bu tanımlamada ki önce ile sonra olanı birbirine bağlayan ise "an" dediğimiz şeydir. "An" zamanın sınırı, bir zamanın başı ötekinin sonudur. İkisini birbirinden ayıran şey olduğu için de hep değişik bir

<sup>66</sup> David Ross, Aristoteles. Çev.: Ahmet Arslan ve dğr. Kabalcı Yayınevi İstanbul 2002 s. 105

<sup>67</sup> Aristoteles; Fizik, Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, 1997.219 b 1

şeydir.ama ayrıca ikisini birbirine bağlayan şey de olduğundan hep aynı olduğunu da söyleyebiliriz.

“...madem ‘an’, bir zamanın sonu ve bir zamanın başlangıcı, aynı zamanın değil de geçmiş zamanın sonu, gelecek zamanın başlangıcı, şu çıksa gerek: nasıl çember kendi içinde iç bükey ve dışbükeyse, aynı şekilde zaman da hep başta ve sonda; bu yüzden de hep değişik görünüyor, çünkü ‘an’ aynı şeyin sonu ve başlangıcı değil, yoksa aynı nesnede karşıt şeyler zamandaş olarak bulunurdu. Demek ki zaman bitmeyecektir, çünkü hep başlangıç içindedir.”<sup>68</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki zaman içinde bölünemez olan bir şey var ve biz buna “an” adını veriyoruz, diyen Aristoteles “an”ın içinde hareket olmadığını çünkü an içindeki hareketin belli bir hıza sahip olması gerekeceğini, bu hızın farklı olabileceğini dolayısıyla bunun da anı böleceğini, halbuki onun bölünmez olduğunu ileri sürdüğümüze göre “an” içinde hareketin olamayacağını ileri sürer. Ancak bu durum an da durgunluğun söz konusu edilebileceği anlamına gelmez. Çünkü biz ancak birbirinden farklı anlarda aynı kalan nesneye hareketsiz diyoruz. Dolayısıyla an içinde durgun olmaktan da söz edemeyiz. Şu halde devinen nesnenin de duran nesnenin de bir zaman içinde devinip yine bir zaman içinde durduklarını söyleyebiliriz.<sup>69</sup>

Zamanla ilgili bu çözümler aslında çelişmezlik ilkesinin tanımında söz konusu edilen “karşıt nitelikler aynı nesneye aynı bakımdan aynı zamanda yüklenemezler.” İfadesi açısından önemlidir. Aslında her şey akar diyenler aynı zamanda aynı nesneye karşıt özellikleri yükleyebileceğimizi değil tam da Aristoteles’in anlatmaya çalıştığı şeyi ifade ediyorlardı. Yani nesnenin hiçbir zaman bir andaki haliyle kalamayacağını. Buradaki problem an dediğimiz zaman dilimi içerisinde nesnenin “kendi kendisiyle aynı kalan” olarak kalabildiğini gösterebilseydik bir ölçüde çözülebilecekti. Zira çelişmezlik ilkesi Herakleitos’un itiraz edeceği bir şey olarak görünmemektedir. O, zaman içindeki bir değişmeden söz ettiğine göre aynı anda karşıt niteliklerin nesneye yüklenebileceğini değil, zaman içerisinde nesnenin bir an sahip olduğu bir özelliğe başka bir anda sahip

<sup>68</sup> Aristoteles; Age., 222 b 1 – 222 b 6

<sup>69</sup> Aristoteles; Age., 234 a 22 – 234 b 10

olmaya devam edemeyeceğini dile getirmektedir. Şu halde hareket ve zaman kavramlarının öne sürülen çözümlerinden yola çıkarak nesnede hareketsiz olarak duran bir şeyin varlığını gösterme imkanımız yoktur. Çünkü töz de dahil olmak üzere nesne sürekli bir değişim içerisindedir. Yukarıda söylendiği gibi hareket ve değişme arasına konmaya çalışılan suni ayırım da bize bu imkanı sağlamamaktadır. Buradan tek çıkış yolumuz Aristoteles'in bil-kuvve ve bil-fiil ayırımına başvurmak olabilir.

#### 3.3.2.4. Bil-Kuvve / Bil-Fiil

Aristoteles bilindiği gibi hiçbir zaman hareketi redetmemiştir. Ancak hareketi kabul etmek herhangi bir nesnenin rast gele herhangi bir şeye dönüşebileceğini kabul etmek anlamına gelmiyordu. Kendi örneklerinde zikredildiği gibi insan hem insan hem insan – olmayan olamaz derken insanın değişmeden müstağni bir varlık olduğunu elbette iddia etmiyordu. Yani bu değişmenin bir sınıra kavuşturulması ve insanın aynı zamanda bir gemi olmasının saf dışı bırakılması gerekiyordu. Özetle insan hem insan olmaya devam edecek ama değişmeye de devam edecekti. Bunu gerçekleştirmek için Aristoteles'in önerdiği ayırım bil – kuvve ve bil – fiil ayırımıdır.

Bir nesne taşıdığı bir nitelikten başka bir niteliğe doğru değişiyorsa bu değişme ancak potansiyel olarak yeni niteliğini daha önceden kendi içinde barındırmasıyla mümkün olabilir. Nesnenin sahip olduğu nitelik onun bil – fiil durumudur. Ancak o nesne o durumdan geçebileceği diğer bütün durumları kendi içinde bil – kuvve (potansiyel olarak) bulundurmaktadır. Bil – kuvve olarak içinde barındırdığı özellikler dışında hiçbir şeye dönüşemez; insan potansiyel olarak gemi olma imkanına sahip olmadığı için gemi olamaz. Bir nesne sıcakken soğuyorsa soğumak onda bil – kuvve olarak zaten var olduğu içindir. Soğukluk bir zaman içerisinde kuvveden fiile geçmiştir.

Her değişmenin üç aşaması vardır. Önce “mümkün”dür. Sonra “gerçekleşme halinde”dir. Sonra da “gerçekleşmiş”tir. Aristoteles bu üç durumdan gerçekleşme haline “energeia” üçüncü duruma yani gerçekleşmiş olması durumuna “entellekheia” der. Her ikisi birlikte birincisi eylem halini,

diğeri en son görünür durumu ifade ettiğinden fiil kelimesi ile karşılanabilir. Ancak birinci durum daima bir kapasite, kabiliyet, güç anlamlarına geleceğinden kuvve (potentia) olarak karşılanabilir.<sup>70</sup>

Aristoteles *Metafizik*'inin dokuzuncu kitabının neredeyse tamamını sözünü ettiğimiz kuvve ve fiil kavramlarına ayırmıştır. Öncelikle kuvve kavramını tanımlamaya çalışır. Kuvveyi; bir değişme ilkesi olarak değerlendirir ve etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırır.<sup>71</sup> Ancak her ikisinde tek bir kuvve olduğunu belirtir. Bir nesne bir bıçakla kesilebiliyorsa bu durum bıçakta kesilebilme özelliğinin etkin bir kuvve olarak nesnede de kesilebilme özelliğinin edilgin bir kuvve olarak bulunmasındandır. Ama eğer bir nesne bir bıçak tarafından kesilemiyorsa bu durum o nesnede kesilebilme imkanının bulunmayışındandır. Yani o nesne böyle bir potansiyele sahip değildir.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde kuvvenin fiil haline geçişi, kuvve fiil ayrımı üzerinde detaylı olarak durur. Bu açıklamalarında fiilin kuvveden önce geldiğini göstermeye çalışır. “ve ben kuvveden sadece bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta değişmenin ilkesi olarak tanımlanan belli bir gücü kastetmiyorum. Genel olarak her türlü hareket ve sükunet ilkesini kast ediyorum”<sup>72</sup> diyen Aristoteles bir şeyin doğası derken kastedilenin de kuvve ile aynı türden bir şey olduğunu ileri sürer. Çünkü başka bir varlıkta bulunan değil aynı varlıkta bulunan bir hareket ilkesidir. Bil - kuvve olan bil – fiil hale geçmesi mümkün olan olduğu için bil – kuvve olandır. Örneğin bina yapabilen bil – kuvve bina yapandır, görebilen bil – kuvve görebilendir.

Fiil bir erektir ve kuvve bir erek için tasarlanmıştır. Örneğin hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmezler, görmek için görme yetisine sahiptirler. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: Bir nesnede potansiyel olarak var olanların tamamının onlar fiil durumuna geçmeksizin tesbit etmek mümkün müdür? Bu soruya olumlu cevap vermek zordur. Çünkü biz nesnelerin ancak fiil haline gelen daha doğru söylemek gerekirse kuvveden fiile geçişini tamamlamış olan özelliklerini bilebiliriz. Bir nesnenin bu süreci tamamlamış özelliklerine

<sup>70</sup> Aristoteles; *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, 2.bs., Sosyal Yayınlar, 1996s. 210-211 dipnot 4. *Energieia* ve *entellekheia* kavramları hakkında ayrıca bkz. Nur, Erkızan; “Aristoteles'te *Energieia* ve *Kinesis* ayrımı üzerine” *Felsefe Logos*, sayı, 8, s. 149 - 154

<sup>71</sup> Aristoteles; *Age.*, 1046 a 15 - 1046 a 35

<sup>72</sup> Aristoteles; *Age.*, 1049 b 5 – 1049 b 10

bakarak potansiyel olarak hangi imkanları taşıdığını yani ileride nelere dönüşebileceğini tam olarak tesbit edemeyiz. Demekki potansiyel alan belirsizdir. Çünkü biz bir nesnenin bir potansiyele sahip olduğunu ancak o potansiyel aktüel hale geldiğinde belirleme imkanına sahip olabiliriz.

Bu ayırım bizim problemimiz açısından değerlendirildiğinde hiç de fonksiyonel görünmemektedir. Eğer bil – kuvve derken kastettiğimiz özellikler nesnede kalıcı bir alan oluşturuyorsa bu kalıcı alan bilgimizin konusu olmaya müsait değildir. Bu ayırım sadece değişimin bir düzen içinde cereyan ettiğinin göstergesidir. Ancak bize nesnede hiç değişmeden kalan bir unsurun varlığını göstermekten uzaktır. Hatta aslında Herakleitos'un "aynı nehirlerle gireriz ve girmeyiz. Biziz ve değiliz." ifadesinin özellikle ikinci kısmına yapılmış bir şerh gibi düşünmek bile mümkündür. "Değiliz" in sınırlarını belirleme çabası gibi durmaktadır.

## BÖLÜM IV

### 4. BİR TAHAKKÜM ARACI OLARAK BİLGİ

#### 4.1. Episteme'den Sır'a

Yukarıdaki bölümde, hem Platon'un hem de Aristoteles'in değişen ve değişmeyen unsurlar üzerine geliştirdikleri argümanları kısmen özetlemeye çalıştık. "Varlık" ve "bilgi" kavramlarını bizim düşündüğümüz çerçevede ele almadıklarını biliyoruz. Ancak problemi tespit etme konusunda Platon ufuk açıcı bir etkiye sahiptir. Hem Parmenides'in hem de Herakleitos'un varlık kavrayışlarını aynı yapıda birleştirmeden problemin aşılamayacağını görmüştür. Aristoteles de onun açtığı yoldan devam ederek aynı yaklaşımı kendi sisteminin temeline oturtmuştur. Fakat aradığımız çözümün her ikisinde de bulunamayacağını görmeliyiz.

Platon bizim yukarıda tanımladığımız bir özdeşlikten söz etmiyor. Çünkü biz, değişmeden, kendi kendisinin aynısı olarak kalması gereken unsuru "şu" içinde bulunduğumuz nesnel dünyasında gösterebilmeyi kastediyorduk. Halbuki Platon nesnel dünya ile ilgili yargılarımızı "doxa" adıyla zaten "episteme" kavramının dışına atmakla, çözümü başka türlü düşündüğünü beyan etmişti. Kalıcı unsur için, "idealar" adını verdiği değişme kabul etmeyen bir mahiyetler evreni tasarladı. Kurduğu bu sistemin amacı söylemi mümkün kılmak idi. Çünkü ne Herakleitos'un evreninde ne de Parmenides'in evreninde söylem oluşamıyordu. Birincide dil fiillerden, ikincide isimlerden ibaret olarak kalıyordu. Bu yüzden Platon kendi metafizik sistemini bu problemi aşma amacı üzerine kurmuştu. Fakat söylemin imkanı böyle bir sistem sayesinde sağlanabiliyorsa bu durum tam da epistemik otoriteye yol açan bir yapı oluşturmaktadır. Çünkü idealar herkesin ulaşabileceği yapılar değildir.

İdeanın bilgisine sahip olduğu söylenen insanların; eğer biz de o bilgiye sahip değilsek, bildikleri şeyin ne olduğunu bize anlatmaları mümkün değildir. Bu durum daima kiliseleşme temayüllerini Platon'a doğru cezbedecektir. Sonraki dönemler bunun örnekleri ile doludur. Platon; yukarıda Arkhe – Politika ilişkisini

ele aldığımız bölümde de gördüğümüz gibi, yöneticinin ideanın bilgisine sahip olması gerektiğini söylüyordu. Onun böyle bir bilgiye sahip olduğunu belirleyebilmek de yine o bilgiye sahip olan insanlarca gerçekleştirilebilir. Bu durumda, “Devlet”te gösterildiği gibi bu nitelikteki insanlar ayrı bir sınıf oluşturacaklar, o sınıfta olmayanlar için; bu insanların sahip oldukları hangi bilgi sayesinde o konumda buldukları asla anlaşılamayacaktır. Doğal olarak böyle bir bilgiye sahip olmak şöyle dursun ne hakkında olduğundan bile haberdar olamayanlar daima diğerlerine tabii olmakla yükümlü kalacaklardır. Sebebini hiç kavrayamayacağımız bu tahakküme, bizim için “sır” hükmünde olan bilgilerle dayandığı için bir tür “sır faşizmi” diyebiliriz.<sup>73</sup>

Ortaçağın Katolik kilisesi böyle bir “sır faşizmi” üzerine bina edilmiştir. Aynı tarz örnekleri, biraz dikkatli okumak şartı ile kendi geleneğimiz içinde de bulabiliriz. Platon için bu noktaya geleceğini önceden görememiş olabilir. Çünkü onun hedefi, ona göre çağının en ciddi problemi haline gelen sofistler karşısında toplumsal yapı için tehlike gördüğü rölativizme karşı durmaktı. Ashında statükoyu korumak istediğini de söyleyebiliriz. Fakat oluşturduğu sistem epistemeyi, şu an içinde olduğumuz nesnel dünya hakkındaki yargılar olmaktan çıkarıp, başka türden varlıklarla ilişkilendirince; bu varlıklar ister başka bir kavranabilir evren, ister sadece zihinsel bir yapı oluştursunlar; bu, bizim aradığımız cevabı oluşturmamaktadır.,

Platon kendi sistemi açısından değerlendirildiğinde elbette kendi içinde tutarlı bir yapı oluşturmuştur. Ancak önerdiği çözüm bizim aradığımız çözüm yolu değildir. Çünkü onun sisteminin varlık ve bilgi gibi kavramlara yüklediği anlamlar bu günün insanların varlık ve bilgi denince anladıklarından tabii ki farklıdır. Böyle olması Platon’un değerini ortadan kaldırmaz. Tam tersine, özne – nesne kopukluğunu, yahut değişenle değişmeyi aynı yapıda birleştirememenin yol açtığı sorunları ve bunları aynı yapı içinde görüp göstermeksizin problemin çözülemeyeceği fikrini Platona borçlu olduğumuz çok açıktır. Hatta bunu şöyle de ifade edebiliriz: Böyle bir problem için, neden ilk çağdan başlamak gerektiğini, Platon okuduğumuzda kavrayabiliyoruz. Yani tezimizin kurgusunun haklılığını Platona borçlu olduğumuzu itiraf etmeliyiz. Platon’un her ne kadar bizim

<sup>73</sup> “Sır faşizmi” kavramı değerli hocam Prof. Dr. Kenan Gürsoy’a aittir.



problemimizi çözmesede bu değişen ve değişmeyen yahut “aynı ve başka” birlikteliği bizim geleneğimiz üzerinde de etkili olmuş<sup>74</sup>, fakat başka bir mantık düzeyinde ele alınması gereken bir problem alanı olarak görünmektedir.

#### 4.2. Özdeşliğin Sözelliliği

Aristoteles hiçbir kitabında “bir şeyin kendi kendisi ile aynı kalması” anlamında bir özdeşlikten söz etmez demiştik. “Özdeşlik” kelimesi mesela “Topikler” de zikredilir, ama bu anlamda değildir. Buradaki özdeşlik iki ayrı nesnenin ortak özelliklere sahip olması durumundan söz eder. Yalnızca “Kategoriler”in hemen ilk bölümlerinde “sayıca bir ve aynı olan”ın özdeşliği gibi bir cümle geçer. Bu kitabın iki türkçe çevirisinden sadece birinde “özdeş” kelimesi kullanılmaktadır. İngilizce çevirilerde kullanılan kelime ise “identity” değil “same” veya “similary” kelimeleridir. Zaten bizim aradığımız, nesnede değişmeden kalan bir unsur burada da söz konusu edilmemektedir. Aşağıdaki paragraf incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir.

“Özün çok belirgin bir özelliğininde sayıca bir ve aynı olmasına karşın, karşıt nesnelere kabul edebilir olması gibi görünüyor. Bütün öteki nesnelere öz olmayıpta, sayıca tek olmasına karşın karşıtları kabul edebilen hiçbir şey gösterilemez; söz gelişi sayıca bir ve aynı olan renk hem ak hem kara olamayacaktır. Sayıca bir ve aynı olan eylemde hem erdemli hem erdemsiz olmayacaktır, öz olmayan öteki şeylerde de bu böyle. Oysa öz sayıca bir ve aynı olmasına karşın, kesinlikle karşıt şeyleri kabul eder. Örneğin bir ve aynı olan belli bir insan kimi zaman ak kimi zaman kara, hem sıcak hem soğuk, hem erdemli hem erdemsiz oluyor. Ötekilerde ise hiç biri böyle görünmüyor. Ancak sözle sanının böyle olduğu söylenebilir; çünkü söz hem doğru hem yanlışmış gibi görünür: söz gelişi birinin oturmakta olduğu sözü doğruysa, o ayağa kalkınca aynı söz yanlış olacak. Sanı konusunda da bu böyle. Biri doğru olarak birinin oturduğu sanıdaysa, o ayağa kalkınca aynı sanıda olduğunda kanısı yanlış olacaktır. ... Özler kendileri değişerek karşıt şeyleri kabul eder. –nitekim sıcakken soğuk olmuştur (çünkü başkalaşmıştır) karayken ak

<sup>74</sup> Aynı ve başka” birlikteliğinin bizim kültürümüzdeki etkileri için bkz. Kenan Gürsoy, “Mevlana Celaleddin Rumi’de ‘Aynı ve Başka’ I. Uluslar arası Mevlana, Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2001 – Manisa Mevlevihanesi) Celal Bayar Üniversitesi Manisa Yöresi Türk Tarihi Ve Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi. Yayına Haz.: Emrehan Küey Manisa, 2002

erdemliyen erdemsiz; öteki özlerde de bu böyledir, kendileri değişerek karşıtları kabul ederler-; oysa sözle sanın kendileri değişmez olduğundan bütünüyle kalıcıdır, karşıtlık nesne hareket ettiğinde ortaya çıkar: birinin oturduğu sözü kalıcıdır, nesne hareket ettiğinde bu aynı söz kimi kez doğru kimi kez yanlış olur. Sanı için de bu böyle. O halde kendi değişikliğine göre karşıtları kabul etmek özün biçimce bir niteliği olsa gerek – demekki bunların, sanı ile sözün, karşıtları kabul ettiğini biri ileri sürebilecek olsa bile bu doğru olmayacak ...ne söz ne de sanı, hiç biri hiçbirşey tarafından hareket ettirilmez. Kendilerinde hiçbirşey meydana gelmediğine göre karşıtları kabul edemezler – oysa öz kendisinin karşıtları kabul etmesinden ötürü , bu nedenle karşıtları kabul edebilir diye nitelenir...Demek ki sayıca bir ve aynı olmasına karşın karşıtları kabul etmek öze özgü bir nitelik.”<sup>75</sup>

Bu cümleler gösteriyorki; öz, kendisinde değişme kabul etmektedir. Değişmeyi kabul etmeyen nesnenin özü değil nesne hakkındaki söz veya sanılardır. Birinin oturduğunu söylediğimizde bu sözümüz, o gerçekten oturuyorsa doğru oturmuyorsa yanlıştır. Yani değişen, konumuzun durumu olabilir ama söz veya hüküm, her türlü değişmeden uzaktır. Kısaca aradığımız sabit nokta, değişmeden kalan şey, sadece sözel bir şeydir.

Metafizik'te Fizik'te veya diğer bütün çalışmaları boyunca Aristoteles'te aradığımız şey, bütün değişimlere rağmen değişmeden kalan bir şeydi. İşte aradığımız budur. Bu sözel durumdan başka kalıcı olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir şey söz konusu değildir. Bu ise; yeniden başa döndük demektir. Aslında nesnel dünyada herşey hareket ediyor, ama biz ancak söz ile onu durdurabiliyoruz. Dönüp dolaşıp yine Herakleitos'a geldik demektir. Platon'un ideleri, eğer akledilebilir bir dünya oluşturuyorlar ise bunu ondan ne farkı vardır? Bunun anlamı şudur: nesnelere gerçekte kendisi ile özdeş kalan hiçbir unsuru yoktur ama biz onları öyle tasarlayabiliriz. Yani var olanla düşünülen birbirinden farklıdır. Hatta aslında şöyle bir ayrım getirmeliyiz: Var olan – düşünülen –

<sup>75</sup> Aristoteles; Kategoriler, Kategoriler, Çev.: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996 4a 10-36-4b 1-20 Bu kitabın Türkçe'de iki ayrı çevirisi bulunmaktadır. Biz bu alıntıyı Saffet Babür'ün çevirisinden aktardık. Bkz. Aristoteles; Kategoriler, çev.: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara , 1996 diğer bir çeviri için Bkz.: Aristoteles; Organon I Kategoriyalar, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989. Bu iki çeviri arasında ciddi bir farklılık olmamakla birlikte değişmeden kalan şey konusunda birincinin “söz ve sanı” diye çevirdiğini ikincisi “hüküm ve sanı” biçiminde çevirmiştir. İkincide yani Atademir çevirisinde “sayıca bir ve özdeş olan” biçiminde geçen ifade Babür çevirisinde “sayıca bir ve aynı olan” şeklinde çevrilmiştir. Bu eserin İngilizce çevirilerinde özdeş anlamına gelecek “identity” kelimesi yerine “same” yahut “similary” kelimeleri kullanılmaktadır.

söylenen. Özdeşlik ancak üçüncüsünde söz edilebilir çünkü Aristoteles sadece “söz”ün değişmeden kalabileceğini söylemektedir.

Bilgilerimiz söz konusu olduğunda bunun anlamı şudur: bilgi hiçbir zaman konusunu aynen yansıtmayacaktır. Nesnede “özdeşlik”ten zaten söz edemiyoruz, çelişmezlik ilkesi ise sadece yargılarımız için söz konusudur. Zamanla ilgili çözümlenmeleri hatırlarsak; “an” da değişme yoktu. Sözle yapıyığımız işlem, adeta, bir fotoğraf çeker gibi, nesneyi “an” daki durumuyla dondurma, yani bir çeşit zamansızlaştırma işlemidir. Bir nesneyi zamanın dışına taşımak mümkün müdür? Onun zihindeki tasarımı da zaman içindedir. Sadece ona karşılık geldiğini varsaydığımız “söz” zaman dışı olabilir mi? Bu da ayrıca tartışılabilir. “Söz”ün içinde bulunduğu bağlam zaman içinde değişecektir. Dolayısıyla söz daima farklı anlamlar taşıyabilecektir ama bu çağdaş bir problem olarak görünüyor. Halbuki Aristoteles” söz”ün hiçbirşey tarafından hareket ettirilemeyeceğini iddia ediyor. Bu iddiayı haklı bularak tartışmaksızın kabul edelim. Bu, problemimizi çözer mi?

“Söz”ün asla hareket etmeyen, değişmeyen bir şey olduğunu kabul etmek, karşılık geldiğini varsaydığımız nesne zaman içindeki hareketine devam edeceğine göre, hiçbir zaman aktüel, yani nesne için dile getirildiği anda ve sonrasında geçerli bir yargı olmayacaktır. Yani yargılarımız daima nesnenin geçmişteki bir “an”lık durumunu ifade edecektir. Böyle bir yargının şimdi ve hele gelecekte de geçerli olmasını bekleyemeyiz. Ama bizler elimizdeki eski fotoğraf şimdi de geçerliymiş gibi düşünüp, nesneyi bir kenara bırakıp, fotoğrafıyla (yani sözle) iş görmeye devam edeceğiz. Bu durum, hiçbir kavramın, karşılık geldiği nesneyi aynen yansıtmadığının göstegesidir. Üstelik, bu söylediklerimiz nesnenin “an” içindeki durumunun, “söz”le birebir yakalanabileceğini var saydığımız halde ortaya çıkan manzaradır. Ayrıca bunun mümkün olduğu da tartışılabilir. Kısaca; yargılarımız nesnelere aynen yansıtamazlar.

### 4.3. Bilginin Gücü

Buraya kadar anlatılanları, kendi problemlerimiz açısından değerlendirdiğimizde; yani, “bilgi”nin otoritesi ve bu otoriteye karşı çıkılıp çıkılamayacağı noktasından konuya baktığımızda sonuç şudur: Aslında bilgi

nesnesini tam olarak yansıtmaz. Belki bu mümkün olsaydı, yani “söz” nesneyi tam olarak yansıtabilseydi, bilenle bilmeyen arasında, bilenin üstünlüğüne yol açacak bir iktidar kaynağı olmayabilirdi. Bilginin gücü, tam da bu, nesnesini aynen yansıtmamasından kaynaklanır. Ama bu yansıtmayı aynı zamanda, ona yönelecek itirazların da kaynağıdır.

Nesnesini yansıtmadığını bile bile elimizdeki bilgilerin doğruluğu konusunda ısrar ederek herkesin kabul etmesi gerektiğini ileri sürmenin ise; başka türlü düşünce ve yargılara izin vermemek anlamında bir “bilgi faşizmi”ne dönüşeceği açıktır. Bir epistemik anarşizm bu tahakküme karşı çıkış temelinde var olabilir. Şu halde “bilgi” söz konusu olduğunda, ona yöneltilecek her türlü karşı çıkış meşrudur. Ne çelişmezlik, ne töz, ne bil fiil / bil kuvve ayrımı bu problemi çözememiştir. Dolayısıyla “bilgi”ye dayalı her türlü otorite, karşı durulması mümkün olan güç kaynaklarıdır.

Burada cevap aranması gereken asıl soru şudur: Değişmeden kalan unsurun nesnenin kendisi değil, sadece, ona karşılık gelen “söz” olduğunu ileri süren Aristoteles, aslında “herşey akar” fikrini çürütemediğinin farkında değilmiydi? Sözle nesne arasındaki bu kopukluğu görmemişmiydi? Bu sorulara “evet görmemişti” demek mümkün değil. Aristoteles gibi bir deha’nın bu problemleri fark etmemesi, pek inandırıcı değildir. Öyleyse neden, Herakleitos’u eleştirip, çürüttüğü izlenimini vermeye çalışıyor?

Buna ancak, içinde buldukları toplumsal şartlarla belki açıklayabiliriz. Tıpkı Platon’da olduğu gibi “Sofistlerin yol açtığı tehlike, Aristoteles’i buna zorlamıştır” dersek, pek haksız bir iddia ileri sürmüş olmayız. Bütün kavramlarımızın, üzerinde uzlaşabileceğimiz ortak anlamları olmalıdır. Bunu yapamazsak, yani hiçbir kavramın, müştereken onaylayacağımız anlamları, tanımları söz konusu edilmezse, bir süre sonra birlikte yaşamamızın da bir anlamı kalmayacaktır. Şu halde bütün çaba, toplumun devamı içindir. Hatta bunu daha “anarşist” bir söylemle dile getirmek gerekirse, statükonun devamı içindir. Sofistlerin aşırı bireyci tavırları, mevcut siyasal sistem için tehlike oluşturmaktadır. Bu tehlikeyi ber taraf etmek için, sözün gerçekte nesneyi tam olarak yansıtip yansıtmadığının bir önemi yoktur. Yansıttığını kabul etmenin, o günün şartlarındaki fonksiyonu herşeyden önemlidir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Üzerinde anlaşabileceğimiz ortak tanımlar denildiğinde kastedilenler sadece nesnelere karşılığı olan sözler değildir. Davranışlarımızın ilkeleri diyebileceğimiz etik değerlerin de ortak tanımlarının olamayacağı fikridir ki; sofistlere karşı çıkanları asıl korkutan unsurdur. Bu problem sokratesten sonra ortaya konmuş ve erdemin de bilgi temelli olduğu ve ortak tanımlara ulaşmamızın gerekliliği ifade edilmiş ve bilgi ile erdemin birbiriyle ilintili olduğu temel bir argüman olarak dile getirilmiştir. Bizim girişte yaptığımız sınıflamada “Etik Anarşizmi” diğerlerinden ayrı tutmak gerektiğine dair tezimiz bu problemin algılanışıyla ilişkilidir. Sokrates, “hiç kimse bilerek kötülük yapmaz” diyordu. Bilgi ile erdem birbirini gerektiriyordu. Böyle düşünürseniz, sofistlerin çıkışları, bir değerler karmaşasına elbette yol açar. Halbuki, sofistlerin hemen hiçbiri ahlaki zaafı olan insanlar değildi. Para karşılığı ders vermek dışında onlara isnad edilen bir davranış bozukluğu söz konusu değildir.

Aslında bu problem, etik değerlerin insanların oluşturduğu, ilişkiler ağı içerisinde, bu ilişkilerdeki farklılıklar sonucu, toplumdan topluma değişen ve bir uzlaşma ile ortak tanımlarına ulaşılan, veya, bütün insanlar için ortak olmasına rağmen bazılarının, bilgisine sahip olmadığı için, uygun davranamadıkları, sonradan kazanılmış hatta belki eğitim yolu ile sonradan öğrenilebilen kavramlar olduklarını kabul etmekten, yani bilgi temelli olduğunu ileri sürmekten kaynaklanır.

Eğer etik değerlerin insanlara verili şeyler olduğunu (evrensel olarak) kabul edersek bu problemi aşabiliriz gibi görünüyor. Şunu söyleyebiliriz: Sokrates’in tersine, herkes yaptığı şeyin iyi mi kötü mü olduğunu bilir. Çünkü değerler; bilgisine bazılarının sahip olduğu bazılarının olamadığı bilgiler değildir. Bu yüzden herkes davranışının iyi mi kötü mü olduğunu aslında bilir bu gerekçe ile değerler alanı bir otorite alanı sayılmamalıdır. Yani şunu söylemek istiyoruz: Bilgiler, kendilerine sahip olanlara bilmeyenler karşısında bir üstünlük sağlıyordu. Ama eylemlerimiz söz konusu olduğunda; iyi bir davranışta bulunan kimse, hiç kimsenin bilmediği bir şey yapmış olmaz. Eğer yapılan iyi bir şeyse, diğer şahıslar bunun farkındadır. Bu yüzden davranışlarımızın alanı bir otorite alanı değildir.

Œu halde bir epistemik anarŒizm mümkündür. Eğer değerler alanı bir bilgi alanı olarak kabul edilirse bir etik anarŒizm de mümkündür. Bilgi ile iliŒkili oldukları lde politika ve din alanında da anarŒist tavırlar daima savunulması mümkün olan durumlardır. Ancak bir anarŒizmden bu alanları kurtarmanın yolu onları bilgiye dayalı olmayan değerler alanıyla ilintilendirerek söz konusu olabilir.



## SONUÇ

Anarşizm, kelimedenden yola çıkılarak tanımlanırsa, “bir ilke (arkhe) karşıtlığı”dır. Anarşistler kendilerini, “otoriteye karşı çıkmak” olarak tanımlamaktadırlar. Çalışmamızın “arkhe” kavramına ayrılmış olan ilk bölümü göstermektedir ki, bu iki tanım aynı anlama gelmektedir. Çünkü, arkhe; bilgisine sahip olana, otorite sağlamaktadır. Şu halde otorite karşıtlığını da içermesi bakımından “anarşi” kavramını “ilke karşıtlığı” olarak tanımlayabiliriz. Bu tanım çerçevesinde “Epistemik bir anarşizmin mümkün olup olmadığını tartışmak, epistemenin bir ilkesi olup olmadığını ve bu ilke eğer varsa; karşı çıkılıp çıkılamayacağını tartışmak demektir.

Arkhe, kavramının felsefi anlamını sorgulamak, bu kavramı felsefe literatürüne kazandıran Aristoteles’in sınıflaması çerçevesinde ele almakla mümkündür. O, varlığın, oluşun ve bilginin ilkelerinden söz eder. Neden, öge ve bir şeyin doğası dediğimizde bunların hepsi birer ilkedir. Bütün bilimlerin de kendilerine dayandıkları ilkeleri vardır. Ancak bu ilkelerin de arkasında ilk ilkeler diyebileceğimiz başka ilkeler bulunmaktadır. Her bilim adamı kendi alanının ilkelerini bilmek zorundadır. Ama o ilkelerin dayandığı ilk ilkeleri bilmesi gerekmez. Bu ilk ilkeler felsefenin konusudurlar. Varlığın ilkesi olarak bütün varlığın kendisine dayandığı ana maddeyi, oluşun ilkesi olarak ise Aristoteles sisteminin en temel unsurlarından biri olan ilk muharrik kavramını gösterebiliriz. Bilgilerimiz söz konusu olduğunda ise ilk ilke çelişmezlik ilkesidir.

Bütün mantık kitapları; aklın ilkeleri, zihin prensipleri yahut mantık ilkeleri adı altında özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkelerinden söz ederler. Özdeşlik ilk ilke olarak kabul edilmekte ve diğerlerinin onun türevleri olduğu söylenmektedir. Özdeşlik ontolojik olarak “birşeyin kendi kendisinin aynısı olarak kalması” lojik ve epistemik olarak da “bir kavramın ne ise o” olmasıdır. Aslında bütün varlığın özdeş olması son derece verimsiz bir durumdur. Parmenidesin “som blok” denebilecek varlığı bu verimsizliğin en tipik örneğidir. Bizim aradığımız ve özdeşlik derken kastettiğimiz; değişen varlıkta değişmeden kalan bir unsur bulunmasıdır. Biz bunun zihne ait bir ilke olarak gösterilmesi halinde değil fiziksel dünyadaki nesnelere içinde gösterilmesi

halinde bu ilkenin bir anlamı olabileceğini, aksi takdirde varlığın değil zihnin ilkesi olacağını düşünüyoruz. Bu ilkelerin insan zihnine mi yoksa varlığa mı ait olduğu tartışılır. Bu tartışmalarda Aristoteles, bu ilkelerin hem varlığın hem de insan zihninin ilkeleri olduğu tezinin temsilcisi olarak tanıtılır. Bunların varlığa değil zihne ait olduğu ancak Kant'ın ileri sürdüğü bir tez olarak değerlendirilir. Platon ise, bu problemi idealar teorisi ile aşmak istediğinden onun bilgi dediği şeyin zaten nesnenin değil ideanın bilgisi olduğunu hepimiz biliriz. Kalıcı bir unsur arayışı Platon'un da en ayıdedici özelliği olmakla birlikte, o, bu kalıcı unsuru nesnede görmekten uzaktır. Böyle bir kaygısı yoktur. Bilgi neyin bilgisi ise kalıcı olan da onun bir unsurudur.

Bütün felsefe tarihleri, nesnedeki kalıcı unsuru gösterenin Aristoteles olduğunu belirtirler. Özleri nesnenin içine yerleştirilmesi dolayısıyla realist saymak gerektiğini dahi söyleyenler vardır. Halbuki Aristoteles, ilk ilke olarak özdeşlikten değil çelişmezlikten söz etmektedir: O'na göre, herşeyin bir ilkesi vardır ve biz ancak ilkesini bildiğimizde bir şeyi bilmiş oluruz. Bildiğimizi söylediğimiz her durumda, o bilginin var olması için ihtiyaç duyduğumuz başka bir bilgi kaçınılmazdır. Bu durum sonsuza kadar gidemeyeceğinden; kendisini elde etmek için başka bir bilgiye, dolayısıyla herhangi bir kanıt, ihtiyaç duymaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir ilk ilkede durmak zorundayızdır. Aksi takdirde bilgi mümkün olmaz. Bu ilk bilgi, bütün bilgilerimize de eşlik eden bir ilk ilkedir. Bu ilk ilke "çelişkisizlik" ilkesidir.

Bu ilke, sadece bilginin ilkesi olmakla kalmaz. Varlığın ve oluşun ilkeleri hakkındaki yargılarımız da birer bilgi olmak hasebiyle bu ilkeye muhtaçtırlar. Yani bu ilke bütün ilkelerin ilkesi konumundadır. İlginç olan, bütün mantıkçıların "özdeşliği" ilk ilke olarak göstermelerine rağmen, Aristoteles'de böyle bir ilke yoktur. Üstelik çelişmezlik ve üçüncünün olmazlığı ilkelerinin özdeşliğin türevleri olarak gösterilmesi de bir diğer ilginç noktadır. Çünkü Aristoteles'de ilk ilke özdeşlik değil çelişmezliktir ve bu çelişmezlik ilkesinden yola çıkılarak bir özdeşlik temellendirmek de mümkün görünmemektedir.

Ancak Aristoteles'in mantık külliyatının ilk kitabı olan Kategorilerin ilk kısmında öz kavramından söz edilmekte ve bu özün değişme kabul ettiği belirtilerek değişmeden kalan şeyin nesne değil onun hakkındaki "hüküm" veya



“söz” olduğu söylenmektedir. Buradan anlaşılana şudur ki bir nesne hiçbir zaman kendi kendisinin aynısı olarak kalmamaktadır. Aristoteles’in ne Metafizik’indeki özellikle töz kavramı etrafındaki belirlemelerden ne de Fizik’teki hareket ve zaman çözümlerlerinden nesnel dünyadaki varlıkların kendi kendileri ile aynı kalan yapılar olduğu sonucu çıkartılamaz gibi görünmektedir. Kategoriler’in başındaki ifadelere bakılırsa sadece bir nesne hakkındaki söz “ne ise o” olarak kaldığı düşünülebilecek tek unsurdur. Özetle özdeşlik varlığın değil, sözün bir ilkesidir. Bu durumda bu ilkeler insan zihni tarafından varlığa giydirilmiş kalıplardır. Bunu sonucu ise bilgilerimizin nesnesine uygunluğu konusunda problemimiz olduğudur.

Bu durum Aristoteles’in tezi ile Platon’un değişmeden kalan şeyin tümel kavramlar anlamında idealar olduğuna ilişkin tezlerinin birbirleriyle bu güne kadar anlatıla geldiği oranda bir zıtlık taşımadığını gösterir. Hatta Aristoteles’in mantık teorisinin Platon’un idealar teorisine bir alternatif olarak sistemleştirildiği dahi söylenebilir.

Bizim problemimiz açısından ele alındığında bilgi ve nesnesi arasındaki uygun olmayışın anlamı bilgilerimizin doğruluğunun ve geçerliliğinin şüpheli oluşudur. Bu durum bilgiyi tamamen redetmemizi yahut bilginin imkansız olduğunu ileri sürmemizi gerektirmez. Sadece bilginin geçerliliğini tehlikeye atar. Eğer bilginin nesnesine uygunluğu tartışılmaz bir şekilde gösterilebilseydi bilgi kendisine sahip olana bir iktidar imkanı veren bir şey olmaktan çıkardı. Bu uygun olmayıştır ki bilgiyi her kesin aynı biçimde elde ettiği bir şey olmasına engeldir. Herkes elde edemediği için de bilenlerle bilmeyenler arasındaki fark bir otorite alanı olarak kendini hissettirmektedir. Bu durum bir epistemik anarşizmi meşru hale getirir.

Epistemik anarşizm meşru bir tavır olarak kabul edilirse; episteme ile ilişkilendirilebilecek her türlü alanın bir anarşizme hedef olmasında son derece meşrudur. Girişte belirlemeye çalıştığımız anarşizm çeşitleri -bizim saydıklarımızla sınırlı olmamakla birlikte- bilgi ile ilişkileri oranında veya bilgi ile ilintilendirilmeleri halinde bir anarşizme hedef olabilirler. ancak değerler söz konusu olduğunda böyle bir anarşist tutumun sürdürülüp sürdürülemeyeceği ayrı bir tartışma konusudur. Değerler alanı birilerinin sahip olup birilerinin olmadığı

bir alan olmadığı için buradan bir otorite kaynağına ulaşmak bilgi konusunda olduğu kadar meşru olmayabilir. Bu tartışmayı tezimizin dışında tutuyoruz. Eğer değerlerin bilgisel yoldan elde edilen yargılar olduğunu ileri sürersek bilgiye dayalı bütün alanlar için anarşizm son derece önemli ve verimli bir tutum olabilir.



## KAYNAKÇA

- Arendt, H.** Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, çev.: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2001
- Aristoteles** Kategoriler, Çev.: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996
- Aristoteles** Organon I Kategoriyalar, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Aristoteles** Fizik. Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, 1997.
- Aristoteles** Metafizik. Çev.: Ahmet Arslan, 2.bs., Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles** Politika, Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi İstanbul 1975
- Aristotle** Metaphysics Book I- IX. Editör: G. P. Goold çev.: hugh Tredennick, 10. Ed.,Harward University Press, London, 1996
- Aristotle** Metaphysics Book X- XIV. Editör: G. P. Goold çev.: hugh Tredennick, 9. Ed.,Harward University Press, London, 1997
- Arvon, Henri** Anarşizm, Çev.: Samih Tiryakioğlu, Varlık yayınları, İstanbul, 1979
- Bakewell, Charles M.** Source Book in Ancient Philosophy. Charles Scribner's Sons, 1907
- Barnes, Jonathan** The Presocratic Philosophers: The Argument of the Philosophers. Ed.: Ted Honderich, 2.

- ed. Routledge & Kegan Paul Press, London, 1982
- Capelle, Wilhelm** Sokratesten Önce Felsefe: Fragmanlar – Doksograflar. Çev.: Oğuz Özgül. 1. cilt, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994
- Capelle, Wilhelm.** Sokratesten Önce Felsefe: Fragmanlar – Doksograflar. Çev.: Oğuz Özgül. 2. cilt, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995
- Cevizci, Ahmet.** Felsefe Sözlüğü, “nihilizm” maddesi. Paradigma yayınevi, İstanbul 2002.
- Collingwood, R. G.** Doğa Tasarımı. Çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, İstanbul 1999
- Cramer, J.F.** Çağdaş Eğitim: Milli Eğitim Sistemleri Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme. Çev.: Dr. A. Ferhan Oğuzkan. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1982.
- Çeğin, Güney** “Epistemolojik Anarşizmi Anlamak: Bilimizm ve Metodizm Tartışmalarına Bir Bakış” Düşünen Siyaset Sayı 11 Lotus Yayınları Ankara, 2002
- Denkel, Arda** İlkçağda Doğa Felsefeleri. Özne Yayınları İstanbul, 1998
- Eflatun** Devlet. Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M Ali Cimcoz, 4. Bs. Remzi Kitabevi, İstanbul 1980
- Eflatun** Theaitetos. Çev.: Doç. Macit Gökberk, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul, 1990
- Eflatun** Sofist. Çev.: Mehmet Karasan, M.E.G.S.B. Yayınları İstanbul, 1998.

- Erkızan, Nur** "Aristoteles'te Energeia ve Kinesis ayrımı üzerine" Felsefe Logos, sayı, 8,
- Feyerabend, Paul K.** Yönteme Hayır. Çev.: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989
- Gürsoy, Kenan** "Mevlana Celaleddin Rumi'de 'Aynı ve Başka' I. Uluslar arası Mevlana, Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2001 – Manisa Mevlevihanesi) Celal Bayar Üniversitesi Manisa Yöresi Türk Tarihi Ve Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi. Yayına Haz.: Emrehan Küey Manisa, 2002
- Heidegger, Martin** Early Grek Thinking. Trans.: David Farrell Krell and Frank a. Capuzzi. Harper Collins Publishers, New York, 1984
- İsmail Fenni** Lügatçe-i Felsefe. Matbaa-i amire, İstanbul, 1341
- Jaeger, Werner** Aristotle: Fundamentals of the History of his Development. Trans.: Richard Robinson. Sec Ed., Clarendon Press, Oxford, 1948
- Kara, İsmail** Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilgi Terimlerinin Türkiye'ye Girişi Dergah Yayınları İstanbul, 2001
- Kirk, G. S.** The Presocratic Philosophers / G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Sec. Ed., Cambiridge University Press, Cambiridge, 1983

- Klemm, Ulrich** Pedagoji ve Anarşizm arasındaki güncel ilişki üzerine Hans Jürgen Degen, Anarşizmin Bugünü. Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999
- Kranz, Walther** Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar. Çev.: Suad Y. Baydur, 2. bs. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976
- Kropotkin** Anarşist Etik. Çev.: Işık Ergüden, doruk yayınları, Ankara, 1997
- Liddel and Scott's** Greek-English Lexicon, The seventh edition, Oxford University Press, 2002
- Morland, Dave** Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih., 21. Yüzyıl Anarşizmi: Yeni bin Yıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler. Der.: Jon Pulkis, James Bowen, Çev.: Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- Peters, F. E.** Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. New York University Press, New York, 1967
- Plato** Theaitetos – Sophist. Trans.: Harold North Fowler, Ed.: G. P. Goold. 9. ed. London, 1996
- Platon** Parmenides. Çev.: Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1999
- Platon** "Parmenides" Trans.: F. M. Cornford. The Collected Dialogues of Plato, Including The Letters. Ed.: Edith Hamilton, Huntington Cairns, 10. ed., Prenceton University Pres, New Jersey 1980

- Platon** *“Republic” Trans.: Paul Shorey.* The Collected Dialogues of Plato, Including The Letters. Ed.: Edith Hamilton, Huntington Cairns, 10. ed., Prenceton University Pres, New Jersey 1980
- Platon** Sofist. Çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon** *“Sophist” Trans.: F. M. Cornford.* The Collected Dialogues of Plato, Including The Letters. Ed.: Edith Hamilton, Huntington Cairns, 10. ed., Prenceton University Pres, New Jersey 1980
- Platon** *“Theaetetus” Trans.: F. M. Cornford.* The Collected Dialogues of Plato, Including The Letters. Ed.: Edith Hamilton, Huntington Cairns, 10. ed., Prenceton University Pres, New Jersey 1980
- Platon** Yasalar. Çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1988
- Poyraz, Hakan** Plotun’un Kratylos Diyaloğu Çerçevesinde Felsefede Dil ve Varlık İlişkisi, Basılmamış Doçentlik Çalışması Ankara 1998
- Randall, John Herman.** Aristotle. Columbia University Press, New York 1960
- Rıfat, Samih** Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi. Yapı Kredi Yayınları İstanbul 1998. s. 37

- Rıza Tevfik** Mufassal Kamus-ı Felsefe I. Matbaa-i amire, İstanbul, 1330
- Ross, David** Aristoteles. Çev.: Ahmet Arslan ve dğr. Kabalcı Yayınevi İstanbul 2002
- Soykan, Ömer Naci** Metin okuma: Platon: Sofist. Ara Yayıncılık İstanbul, 1991
- Thoreau, H. David** Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş, Vadi Yayınları, 2.bs., Ankara, 1999.,
- Woodcock, George** Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi. Çev.: Alev Türker, 2. Bs, İstanbul, 1997, s.39
- Zeller, Eduard** Grek Felsefesi Tarihi. Çev.: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001



## ÖZGEÇMİŞ

1960 yılında Kütahya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kütahya'da tamamladı. 1979'da öğrenime başladığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden 1984'te mezun oldu. İ.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Bilim Dalında Hazırladığı "Türk-İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme" başlıklı Yüksek Lisans tezini 1987'de tamamladı.

1991-1996 yılları arasında önce Gaziantep, sonra Harran Üniversitelerine bağlı olarak faaliyet gösteren Şanlıurfa İlahiyat Fakültesinde Öğretim Görevlisi olarak çalıştı. 1996-1999 yılları arasında Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Görevlisi iken istifa etti.