

Başvuru: 22.04.2020

Kabul: 21.05.2020

Atıf: Kızılkaya, Ertuğrul İbrahim. "İktisadın İnsanı İçin Yeni Bir Eidos Önerisi: Rasyonalite Yerine Özgürlük". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 86-111

İktisadın İnsanı İçin Yeni Bir Eidos Önerisi: Rasyonalite Yerine Özgürlük

Ertuğrul İbrahim Kızılkaya¹

ORCID: 0000-0002-7657-9915

Öz

İktisadın insana dair yaklaşımı rasyonalite varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayımdan yola çıkan iktisat, insan davranışının farklı boyutlarını ölçmeye yönelmekte ve bunun üzerinden iktisadi sorunların teşhis ve tedavisinin gerçekleştirileceğini kabul etmektedir. Platon düşüncesinde de insana dair bir *eidos* varsayılmakta ve bu kapsamda insana dair özelliklerin *arithmos* aracılığıyla ölçümü gerçekleştirilmektedir. Ancak, Platon düşüncesine benzer biçimde, iktisat uzun bir süredir insanın özü üzerinde düşünmeyi rafa kaldırmış ve matematiksel bir formalizm ile yetinmeye başlamıştır. Söz konusu yaklaşım metodolojik açıdan yanlış olmasa da eksiktir. İnsan sanıldığından çok daha karmaşık bir *insan yaşamı* inşa etmekte ve bu yaşamı sürekli bir biçimde yeniden kurgulamaktadır. Dolayısıyla, Platon düşüncesinde olduğu gibi, iktisadın yaklaşımında da insana dair verili bir özün kabul edildiği görülmektedir. Bu kabulden radikal bir biçimde vazgeçilerek insana dair özün değişken olma olasılığı üzerinde düşünmek yerinde olacaktır. Bu kapsamda, Sartre'in varoluşçu düşüncesi ve Hegel'in insana dair plastisite yaklaşımından hareketle insanın özünün özgürlük olduğu iddiası sorgulanabilecektir. İnsan, kendi yaşamını, kendi geleceğini, yine kendi yaratıcılığıyla kuran bir canlıdır. İnsanın kendisi için kurguladığı yaşamın ve insanın dışsal koşullarının dinamik etkileşimi kapsamında ortaya çıkan olumsuzlukların incelenmesi bu çerçevede önem arz etmektedir. İktisat biliminin de bu nedenler doğrultusunda ve yeni perspektifler inşa edebilmek amacıyla insan bilimlerinin farklı disiplinleriyle birlikte düşünmeye yönelmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Eidos, Arithmos, Sartre, Hegel, Özgürlük, Rasyonalite, Plastisite

A New *Eidos* Proposal for the Human Being of Economics: *Freedom vs. Rationality*

Abstract

Economics' approach to the human is based on the hypothesis of rationality. Based on this, economics tends to measure different dimensions of human behavior; and accepts that the diagnosis and treatment of economic problems will be carried out. In Plato's thought, an *eidos* about the human is assumed and within this scope, human properties are measured through *arithmos*. However, like Plato's thought, for a long time, economics shelved thinking about the essence of human and began to content with a mathematical formalism. However, this approach is incomplete even if it is not wrong methodologically. Human builds a much more complex *human life* than thoughted and is constantly reconstructing this life. Therefore, as in Plato's thought, it is seen that a given essence of human is accepted in the approach of economics. It would be appropriate to think radically of this acceptance and think about the possibility of the variability of the essence of the human. In this context, starting from Sartre's existentialist thought and Hegel's approach to human plasticity, the claim that human essence is *freedom* can be questioned. A human being is a creature that establishes its own life, its future, with its own creativity. In this context, it is important to examine the contingencies that occur within the scope of the dynamic interaction of the human life constructed for him and the external conditions. In order to build new perspectives for these reasons, economics should turn towards thinking with different disciplines of human sciences.

Keywords: Platon, Eidos, Arithmos, Sartre, Hegel, Freedom, Rationality, Plasticity

¹ Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, İktisat ABD. kkaya49@istanbul.edu.tr

*Tin olurken bir hayvanın bedenine sahip olmak
ve bundan dolayı bir şey gibi olmak insanın yıkımıdır
ama bir tinin dayanağı olmak insan bedeninin gururudur.*
Georges Bataille²

Giriş

Yerleşik iktisat biliminin kapsama alanı insan ile madde arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Doğaya yabancılaşan insan, kendi bilincine varış sürecinde, doğayı bir madde, bir kaynak veya bir imkân olarak görmeye başlamış ve hayatta kalma dürtüsü bağlamında, içerisinden çıkmak suretiyle özgürleştiği doğayı bu kez araçsallaştırmaya yönelmiştir. Lionel Robbins'ın genel kabul görmüş olan iktisat bilimi tanımında yer alan, sınırsız ihtiyaçlar ile kıt kaynaklar arasındaki çözümsüz çelişki veya kıtlık yasası söz konusu sürecin bizatihi modern bir yorumudur. Esasen öncelikle geçimlik bir ekonomi yaratan insan, zaman içinde doğaya karşı üstünlük kazanmış ve piyasa ekonomisi olarak adlandırılan düzlemde güç (iktidar) ve/veya zenginlik (servet) peşinde koşar olmuştur. Dolayısıyla, bir sosyal bilim olarak iktisat, insanın tarihsel sürüklenişi bağlamında ortaya çıkan bir ilişkiler düzleminin bilgisini üretmeye odaklanmıştır. Kıtlık yasası kısıtı altında optimal iktisadi güç elde edilmesi ve bu gücün kullanımının bilgisi araştırılmaktadır. Bu araştırma alanının insana dair ortaya koyduğu tipoloji de *homo economicus* tipolojisidir. Doğaya yabancılaşan ve doğayı araçsallaştırarak, kendisi için ve kendi elleriyle bir yaşam inşa eden insanın anlaşılması doğrultusunda, söz konusu tipoloji insana dair bir öz, bir doğa veya bir cevher varsayar. İktisadın insanı için kabul edilen öz rasyonalitedir.

Ancak, insanın rasyonel kabul edilmesi yanlış olmasa da en azından eksik bir başlangıç noktasıdır. Birçok iktisatçının bu tarz itirazlar karşısındaki savunusu, genel olarak söz konusu başlangıç noktasının en uygun yöntemsel araç olduğunun vurgulanmasına odaklanır. Tekrar etmek gerekirse, insanın rasyonel olma özelliğine karşı çıkmak tabii ki mümkün değildir ve rasyonalite varsayımı uygun bir yöntemsel araç olarak kabul edilebilir. Fakat, insan yaşamının karmaşık yapısına tek başına bu varsayım aracılığıyla yaklaşmak iktisadın perspektifini sınırlamaktadır. Nitekim, söz konusu gerçekliğe sınırlı bir perspektif üzerinden veya çarpık bir bilinç aracılığıyla yaklaşan iktisat bilimi, bir taraftan kendini tekrar etmeye yönelirken, diğer taraftan da bilimsel görünümünü korumak amacıyla formalizme ağırlık vermektedir. İnsana dair yeni kavramsal perspektifler geliştirme konusunda giderek artan ihtiyaç istatistik, ekonometri ve benzeri kantitatif yöntemler ile giderilmeye çalışılmaktadır.

Bu yazıda, söz konusu yaklaşım Platon'un *eidōs* ve *arithmos* kavramlarından hareketle tartışılacaktır. Antik çağın en önemli filozoflarından biri olan Platon, düşünmenin ihtiyaç duyduğu kavramların her birine dair önemli katkılarıyla, yanıtlanmak istenen sorulara uygun cevaplar için başvurulacak belki de en temel kaynaklardan biridir. Onun düşüncesi irdelendikten sonra, farklı bir açıdan yaklaşarak, Platon'un insana dair *eidōs* vurgusu yerinde olsa dahi, onun benimsediği *eidōs*'un yetersiz olabileceği argümanı ele alınacaktır. Bu kapsamda, bu yazıda ele alınan ikinci önemli perspektif, alternatif bir *eidōs* olarak hangi kavrama başvurulabileceğinin felsefe tarihinin önemli figürlerinin kavramlarına başvurulmak suretiyle sorgulanmasıdır.

² Georges Bataille, *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu* (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 32.

1. Platon'un Düşüncesi

Platon varlık üzerine düşünmek istediğinde Parmenides'in *hen* (bir) kavramını karşısında bulur ve onu temelde kabul eder. Bu başlangıç noktası *ex nihilo*, *nihil fit* (hiçten, hiçbir şey çıkmaz) deyişi üzerinden düşünülebilir. Varlık vardır ve birdir. Parmenides'in ifadesiyle varlık bir'dir (*to on to hen*). Yokluk veya hiçlik ise yoktur ve dolayısıyla onunla ilgili herhangi bir bilgi olamaz. Bu açıdan bakıldığında *logos* (söz, düşünce, söylem) *hen*'e sadece işaret edebilir. Ancak, her şeyin bir olduğunu söylemek veya *hen*'e işaret etmek başka hiçbir şey söylememek gerektiği biçiminde de anlaşılabilir. Dolayısıyla, Parmenides tarafından insanın düşünmesine yönelik bir tür sınırlama getirildiği iddia edilebilir. Ona göre *hen* üzerine yapılacak araştırma insanı sadece yapay düalizmlere götürecektir. Örneğin *polla* (çok) kavramı da sorun yaratır insana. Bu sefer de çokluğun nasıl birliğe getirileceği bilinemez.³ Platon, *hen* denildiğinde bilginin edinilemeyeceğinin ve *polla* denildiğinde de bu çokluğu kavramsallaştırmanın zorluğunun farkına varmış olması nedeniyle önemlidir.⁴ Nitekim Alfred North Whitehead, Batı felsefe tarihini Platon'a düşülen dipnotlardan ibaret olmakla yorumladığında, Platon'un ontoloji ve epistemoloji alanlarındaki kurucu katkılarına işaret etmiştir demek yerinde olacaktır.

Farklı biçimde ifade etmek gerekirse, Platon varlık (*on*) veya hakikat (*aletheia*) üzerine düşünmeye, bunlar hakkında *logos* aracılığıyla konuşmaya yönelmiştir. Görünen her şeyin neden öyle göründüğünü açıklamak gerekmektedir. Daha da önemlisi, görünen her şeyin neden zaman içinde farklı göründüğünü de açıklamak gerekmektedir. Dolayısıyla, Platon varlık ve değişim gibi en temel sorunlar ile hesaplaşmaya çalışmaktadır. Bir taraftan, şeylerin neden oldukları gibi olduklarını bilmek, diğer taraftan da neden oldukları gibi olmamaya başladıklarını bilmek söz konusu temel sorunsalın görünümleridir. Platon'a göre varlığın nasıl açılacağını Oğuz Haşlakoğlu yetkin biçimde ifade etmiştir:

“Böylece varlık (*on*) Parmenides'teki gibi *semata* minvalinde 'işaret edilme'den çıkarılarak bizatihi *aletheia* bağlamında -varlığa 'nazar' (*theoria*) esasında seyredilen 'manzara' (*theatron*) veçheleri olarak mevcudatın (*onta*) 'mahiyetleri' anlamında- *eide*'nin, *onoma* (isim) üzerinden *rhema* (fiil, dile getirme) yoluyla 'iç içe örülmesiyle' (*sumploke*) *logos* (söylem, söz, düşünce, cümle) cihetinde imkân bağlamında açılır.”⁵

Platon, *babamız* dediği Parmenides'in sadece varlığına işaret etmekle yetinmek gerektiğini söylediği *hen* kavramını açmaya, belki de aşmaya çalışır. Ona göre, insan *doxa* içinde bulunmaktadır. Bu bir yanılsama evrenidir. Ancak, bu durum insana veya topluma özgü yanılgılardan kaynaklanmaz. Ne yaparsa yapsın, insan bu *doxa* düzleminde kaldıkça, içine düşmüş olduğu yanılsama evreninden kurtulamayacaktır. Ünlü mağara alegorisinde olduğu gibi, insanın tüm bilgileri, yaşadıklarından edindiği deneyimler vb. her şey bu *doxa* bağlamında oluşmuştur. Ancak bu *doxa* düzleminden sıyrılmak, kurtulmak ve hakikat ile karşılaşmak sonucunda yanılsamadan kurtulabilir insan. Platon'un *aletheia*'sına, başka bir deyişle hakikate ulaşıldığında artık her şeyin ne olduğu bütün veçheleriyle anlaşılabilir. Varlık, değişim ve diğer bütün sorular bu düzlemde cevaplarını bulacaktır.

³ Metodolojik açıdan *bir* ve çok arasında ortaya çıkan sorunu ayrımlar, tanımlamalar ve benzeri taksonomiler ile doldurmak gerekmektedir. Bu bağlamda Charles H. Kahn şu satırları dikkatimize sunar: “[Ç]özümlememiş bir birlik (teklik veya tekillik) ile sınırsız bir çoğulluk arasındaki mantıksal boşluk belirli sayıda (arithmos) ayırım, birim, tek ile doldurulacaktır.” [Charles H. Kahn, *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 152.]

⁴ Platon çokluk olgusunu *holon* (bütün) ve *meros* (parça) kavramları aracılığıyla çözümlemeye yönelir. Parmenides'in *hen* kavramı *holon* olarak, Parmenides'in reddettiği *polla* kavramı ise *meros* üzerinden kavramsallaştırılır. [Platon, *Parmenides* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), §145.]

⁵ Oğuz Haşlakoğlu, “Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, *Kaygı* 18, 1 (2019): 123.

Platon'a göre insanın (daha doğrusu *anthropos psukhe*'nin) tecrübe edeceği bir manevi yolculuk, belki de spirüel bir aydınlanma sonunda karşılaşacağı *aletheia* ile bilmek istenilen her şeyin sırrına ulaşılmış olacaktır.⁶ Bu çerçevede denilebilir ki, insanın ayırt edici özelliği olan düşünme bağlamında ortaya çıkan tüm sorular cevaplanacak ve insan yaşamının anlamı belirlenmiş olacaktır. Bu kadim arayışın aktörü Platon'a göre filozoftur. Bir bilgenin, başka bir ifadeyle *aletheia*'yı temaşa etmiş olan *sophos*'un (bilge'nin) yardımıyla *philosophos*, yani bilgelik sevgisine sahip olan insan hakikate ulaşacaktır. Neden doğdu, neden ölüm var, neden acı var, neden arzuluyor, neden umut dolu ve neden korkuyor türünden her türlü soru geride bırakılacaktır. Hiç değişmeyen, hep aynı kalan ile biteviye değişen, hiçbir biçimde aynı kalmayan karşısında kıvranan insan, bilgisizliğini giderme peşine düşmektedir. Bilme yoksunluğu içindeki bu insan *Eros* tarafından etki altına alınmış ve olumlu anlamda olmak üzere bir *mania* (cezbe)'ya tutulmuştur. Bu insan, bu meczup, diğer adıyla *philosophos*, varlığı temaşa etmek, hakikate ulaşmak, özgür olmak, zorunluluklar dünyasını aşmak ister ve tabii ki ölümsüzlüğü arzular. O halde *philosophia*, kendi hakikatini unutmuş olan *anthropos psukhe* aracılığıyla yaşanan ve *aletheia* ile *doxa* sınırında gerçekleşen logosantrik bir *tekhne* deneyimidir. Daha sonra bu bağlamı açmak üzere şunu söyleyebiliriz: bu *tekhne* insanın kendi yaşamını, bizzat kendi özgürlüğünü⁷ kendi elleriyle yaratma sürecidir.

Bu deneyim esasen bir *anamnesis* deneyimidir, hatırlamadır. İnsan *aletheia* ile zaten karşılaşmış, ancak onu unutmuştur.⁸ Cennetten yeryüzüne düşmüş veya can oluştuğunda bir süreliğine deneyimlediği ana rah-

⁶ Platon *Devlet* adlı eserinde insanın bir *tekhne* olarak yaşayacağı bu deneyimi şu şekilde tasvir eder: "Her bir kişinin ruhundaki bu manevi (zihinsel) gücü ve herkesin öğrenmesini sağlayan organı –tıpkı gözde olduğu gibi, onu nasıl, ancak bütün bedenle birlikte karanlıktan aydınlığa doğru döndürebiliyorsak– ruhun bütünüyle birlikte, değişen, olmakta-olanın dünyasından çıkıp var olana, evet, varolanın en aydınlık yanına bakmaya, buna dayanabilmeye alışana kadar döndürüp durmalıyız; ancak o en aydınlık şeyin, 'iyi' olduğunu söylemiştik, öyle değil mi?" [Platon, *Devlet* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), §518d.] O halde *psukhe*'de bir *dunamis* (güç) olarak varolan *logistikon*'a işaret eder Platon. Ancak bu nasıl bir akıl gücüdür? Eğer söz konusu olan *dianoia* ise insan *doxa*'da sıkışıp kalacaktır, eğer bu yeti *noesis* ise kendi özgürlüğüne ulaşabilecektir. Burada işaret edilen tarzda bir sıkışıp kalmaya Günther Anders *Prometheusçu utanç* adını vermektedir [Günther Anders, *İnsanın Eskimişliği: İkinci Endüstri Devrimi Çağında İnsan Ruhunu Üzerine* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 36.] Patrick H. Hutton Foucault düşüncesi perspektifinden benzer bir açmazla işaret etmektedir: "Foucault aksine tekrarlamaya odaklanır, bu tekrarlama insanlık halinin paradoksuna dair ana savını güçlendirir: Bizler ironik bir biçimde kendi yaratıcılığımıza pranga vuran biçimleri yaratan varlıklarız." [Patrick H. Hutton, "Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri", *Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri* içinde, ed. Luther H. Martin vd. (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 178.]

⁷ Özgürlüğün farklı anlamları olduğu aşikârdır; genellikle bir (şeyden) kurtulma anlamında kullanılmaktadır. Özgürlüğün bu yönde anlaşılması Doğan Özlem'e göre *metafiziksel/ontolojik* anlama işaret eder: "Özgürlük, bir şeyin kendisi dışındaki bir şey veya etkiyle belirlenmemiş, koşullanmamış olma halidir. ...Evrinde tam, eksiksiz bir zorunluluk varsa, özgürlük yok demektir. Tam, eksiksiz bir zorunluluk yoksa, bu, özgürlüğe bir yer, alan kalıyor anlamına gelir." [Doğan Özlem, "Ahlakta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016): 136.] Platon'un özgürlük kavramına çoğunlukla kurtulma (özellikle *doxa*'dan kurtulma) anlamı yüklediği vurgulanmalıdır. Ancak, bu yazıda özgürlük kavramı aksi belirtilmedikçe bir (şey) inşa etme (kurma, kurgulama) süreci anlamında kullanılacaktır. Buna benzeyen bir yaklaşım ile, insan yaşamı kapsamında *olmak* ile *sahip olmak* arasındaki radikal farka işaret eden Erich Fromm'da karşılaşmak mümkündür: "Özgürlüğü, istediğini yapmak olarak değil, insana kendisi olabilmek şansının verilmesi olarak anlamak gerek. Özgürlük, sınırsız ihtirasların bir demeti biçiminde ele alınmamalıdır. Onun daha çok, gelişim ve çöküş, yaşam ve ölüm gibi ayrı kutupların ince bir sanatla dengelenmesi sonucunda oluşan bir yapı olduğunu farketmek." [Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 228.]

⁸ *Soma* (beden) içerisine hapsolan *anthropos psukhe*, hakikati unutmuş oluşunu yadsıyabilir. Bunu yapmasının yolu da *gnothi seauton* ile *meden agan* düsturlarında ve *sophrosune* (ölçülülük) ilkesinde saklıdır. Kendini tanıyan, aşırılıktan kaçınan ve ölçüyü bilen insan *doxa*'nın yarattığı yanılsamalardan kurtulmaya yönelir. Başka bir ifadeyle, insan her şeyi kendine yakıştırmamalıdır; yüzünü ancak bu şekilde *eidosa* çevirebilir ve ancak bu şekilde saklı olan açılacaktır. O halde, *athanaton* (ölümsüz) olan *psukhe*, *gnothi seauton* aracılığıyla varlığın içsel tezahürü olan (*psukhe*'de ortaya çıkan) *eidosa*'ya ulaşabilir. *Eidolon* (görüntü) ile *eidosa*'u birbirlerine karıştıranlar ise *doxa*'da sıkışıp kalacaklardır. Platon'un yaklaşımı esas itibarıyla *doxa*'dan kurtulma olasılığına yöneliktir: "Platon düşüncesi adına burada her şeyin yerli yerinde olduğunu söylemek gâyet mümkündür: *Psuche* 'de *nous* adında bir "görme" (*noesis*) "kâbiliyeti" (*dunamis*) bulunduğu içindir ki, "varlık" (*to on*) *kalos* (güzel) "veçhesiyle" (*eidos*) böyle bir "görme" kendisini *alêtheia* yoluyla "saklandığı yerden açar". Ne var ki, *kalos* (güzellik) ancak bu "görme kâbiliyeti" (*nous*) "varlığa" (*to on*) "doğru" (*ortha*) "çevrilir" (*periaogês*) ise *alêtheia* itibarıyla "açılabilir". Burada "doğru" (*ortha*) hem bu işi (*paideia*) bilen

mindeki huzurlu yaşamı kaybetmiştir. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, cennet veya ana rahmi yerine şu şekilde denilebilir: insan doğa ile tam bir uyum içindeki canlı yaşamının üzerine ikinci bir yaşam inşa etmiştir.⁹ Doğa ile tam uyum esasen pür bir *hayatta kalma* yaşamıdır.¹⁰ Yaşam içgüdüğü ile yön bulan biyolojik yaşamdır. Bir hücrenin, bir bitkinin veya bir hayvanın sahip olduğu yaşamdan öz itibarıyla herhangi bir farkı olmayan yaşamdır. Böyle bir yaşam bağlamında ise insan, her ne kadar huzur içinde olsa dahi, bağımlıdır, heteronomdur veya özgür değildir. Oysa, insanı farklı kılan söz konusu bu yaşam biçimine yabancılaşması veya o yaşamı ortadan kaldırmaksızın, onun üzerine bir katman eklercesine ikinci bir yaşam kurmasıdır. İnsanın ayırt edici niteliği budur. İnsanı akıllı canlı (*animal rationale*) olarak kabul etmek veya insanı tüm canlıların en değerlisi (*eşref-i mahlukat*) olarak görmek esasen bu sürecin yorumlanmasıdır. Yaptığımız ve bildiğimiz her şeyi mümkün kılan şey zaten bu adımın atılabilmiş olmasıdır.

Platon'a geri dönülecek olursa, vurgulanmalıdır ki onu farklı kılan unsurlardan bir diğeri de insana dair bu deneyimin yanı sıra mevcut olanı da açıklamaya çalışmasıdır. Değişimin ve sürekliliğin yaşandığı düzlemi veya insanın üzerinde bulunduğu düzlemi de *logos* aracılığıyla bilmek gerekmektedir. *Doxa* olarak adlandırılan bu düzlem, söz konusu ontolojik bağlamda, *me on* olarak adlandırılır. *Me on*, *ouk on* (var-olmayan) değildir, yani yok değildir; vardır, ama varlık (*aletheia*, *on*) değildir.¹¹ O halde, *me on* varlık olmayandır ve insan *me on* düzleminde. Platon'a göre, varlık olmayanı teşhis etmemizi sağlayacak olan varlık (*on*)'tır. İşte, *on* adı verilen, her şeyin dayandırıldığı varlık'tır. *On* tözdür ve var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Diğer taraftan *on* neyse odur, değişime tabi değildir, yok olmaz, bozulmaz, *phthora* (yok oluş, çöküş) konusu değildir. *On*, *epekeina tes ousias* olandır.¹² Varlık doğrudan temaşa edildiğinde onun *agathon* (iyi) veya en yüce olduğu kavranır. Bu heybet karşısında önce korku, büyülenme ve hayret duyan insan, daha sonra onu bilme konusu yapmak isteyecektir.

ustanın (*sophos*) varlığını imâ eder hem de 'varlık yönüne doğru' "çevrilme/dönme" (*periagogês*) anlamına gelir." [Oğuz Haşlakoğlu, "Heidegger'in "Platon'un Hakikat Doktrini" Makalesi Üzerine Bir Eleştiri", *Felsefe Tartışmaları* 32 (2004): 15.]

⁹ Giorgio Agamben *Açıklık* başlıklı eserinde, insana dair söz konusu düalizmi aydınlatmaya çalışırken özgün bir kavramdan yararlanmakta; insanı diğer türlerden ve metafizik olandan ayıran bir *açıklık*'a işaret etmektedir. [Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 34-42.] İnsanın oluşumu sürecinde ortaya çıkan bir ayrılma, onu kendi varlığından ve çevresiyle dolaysız ilişkisinden koparmaktadır. İnsan için burada kendisine ait bir dünya kurma potansiyeli ortaya çıkmakta ve insan bu doğrultuda harekete geçmektedir. İnsan, artık sadece bir canlı türü olarak insan değildir, fiziksel bir yaşamdan daha fazlasına sahiptir. Organlarının oluşturduğu bir bütün veya bir beden olarak kavranması yeterli olmayacaktır. Söz konusu *açıklık*, kendisi için mutluluk ideali peşinde koşan insanın toplumsallıkları, ilişkileri veya kurumları üretmesiyle ilişkilidir veya *açıklık* bunlar tarafından doldurulmaktadır.

¹⁰ Georges Bataille bu uyumu şu şekilde betimlemektedir: "...her hayvan, suyun su içinde olması gibi dünyanın içindedir..." [Bataille, *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*, 15.]

¹¹ Platon *Sofist* diyalogunda *Yabancı*'nın sözlerinde şu açıklamayı getirmektedir: "Cinsler arasında karşılıklı olarak bir karışma vardır. Varlık ve Farklılık cinslerine hepsine ve bu arada birbirlerine yayılırlar. Farklılık varlıktan pay aldığı için vardır, fakat kendisinden de pay aldığı için, varlık olmayıp farklıdır. Varlıktan farklı olduğuna göre, onun var olmayan bir şey olması mümkündür. Yine, farklılıkta bir parçaya sahip olan varlık, geri kalan bütün cinslerden farklıdır. Hepsinden farklı olduğunda, tek başına onların hiçbiri olmadığı gibi toplamları da değildir. Bu nedenle varlık birçok kez var olmayandır, farklı olanlar ise ayrı ayrı da olsa hep berabere de olsa, birçok bakımdan hem vardır hem de yoktur." [Platon, *Sofist* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), §257c.] Haşlakoğlu bu satırları şu şekilde açmaktadır: "Dolayısıyla da *me on* kavramıyla ilgili en temel ipucu yine bizzat *Sofist* diyalogunda 'enantia' ve 'anti thesis' ayrımında verilir: *me on*, *on*'un (varlık) *enantia*'sı (karşıtı, zıttı) değil, *anti thesis*'idir (varlık 'zemininde' -thesis- 'karşısında' -anti- yer alan; 'counterpart') ve bu anlamda da, varlığın 'yokluk' (*ouk on*) olamayacağına göre 'başkalık' (*heteron*) cinsinden tezahürüdür." [Haşlakoğlu, "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak", 127.]

¹² *Epekeina tes ousias* varolanların ve/veya cevherlerin ötesinde anlamına gelir. Bu yer *topos hyperuranios* olarak adlandırılır ve orada *hakikat* temaşa edilebilir. Platon'a göre: "Burada yer alan varlıklar renksiz, biçimsiz, dokunulamayan sadece ruhun etkisindeki akılla anlaşılabilir ve sadece gerçeğin bilgisiyle bilinebilecek olanlardır." [Platon, *Phaidros* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), §247b-c.]

Physis (doğa) ile yabancılaşan insan, artık onu düşüncesinin konusu yapma yolundadır. Bu çerçevede, doğa üzerine düşünen ilk filozoflar bir *arkhe* peşine düşmüşlerdir. Cevap aranan soru *khaos*'un nasıl *kosmos* olduğudur. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, hiçbir şeye herhangi bir anlam verilemediği durumdan, insan düşüncesi aracılığıyla adım adım her şeyin arka planında bir düzen, bir anlam ve/veya bir amaç olduğu düşüncesine ulaşılmıştır. Bu düzeni sağlayan ilke veya köken arayışı öncelikli olarak sonuçlandırılmalı, düşünce için sağlam bir zemin oluşturulmalıdır. Bu köken her şeyin kaynağı olsa gerektir. Bu bağlamda, söz konusu köken her türlü değişimden muaf olmalı, ancak her türlü değişime de kudretli olmalıdır. Varlık veya *arkhe* kaçınılmaz bir postüladır, zaten daha önce de vurgulandığı üzere hiçlikten hiçbir yere varılamaz.

On olarak adlandırılan varlık bir cevhere sahiptir: *ousia*. *Ousia* varlığı varlık yapan özdür. O halde, *on* hem tözdür hem de özdür. *Logos* aracılığıyla insan varlığın mahiyetini açmaya çalışmaktadır. Platon'a göre, düşüncenin bu arayışını hakikati (*aletheia*) hatırlamak veya hakikati temaşa etmek (*theoria* - nazariyat, müşahede) olarak da ifade etmek mümkündür. Bu süreçte *logos* kapsamında, *dianoia* ve *noesis* faaliyetleri yürütülür. *Dianoia* ile insan muhakeme eder, karşılaştırma yapar, çıkarımlara ulaşır, karar verir. *Noesis* ise idrak eder, kavrar, nasıl ise öyle oluşunu tanır. Eğer *doxa* içerisinde hakikati unutmuş olan insan varlık ile, hakikat ile tekrar temas kurabilmek isterse, öncelikle *doxa*'yı temel olarak kullanmayı ardında bırakmalı, sıçrayarak yükselme (*aneteron ekbainein*) ile varolanları (*eidolon* - varlığın görünümüleri) ve algıları (*aisthesis* - algı, *aistheton* - algılanan) terk etmeli, bunları yadsımalı ve varlığın *ousia*'sının görünümüleri olarak *eidos*'lara yönelmelidir. Ancak bu tecrübe aracılığıyla insan, arınabilir veya *katharsis* yaşayabilir. Böylece, *anthropos psukhe* başkalaşır ve özgürleşir.

Ancak, söz konusu *ousia* insanın içinde bulunduğu düzlemde ortaya çıkan çeşitli sorunsalların da kaynağıdır. Çünkü, *ousia* bir taraftan şeylerin aynı kalmasının, diğer taraftan da farklılaşmasının nedenidir. Aynı kalan ile, yani *tauton* ile karşılaşıldığı kadar, farklı olan ile de yani *thateron* ile de karşılaşılır.¹³ Hatta şu şekilde ifade edilebilir: *tauton* olmadan *thateron* mümkün olamaz. Değişim sorunsalı ve oradan hareketle ortaya çıkan *genesis* (oluş) sorunsalı bu bağlamda ele alınır Platon'da. Nasıl olur da bir şey hem aynıdır hem de farklıdır. Örnek vermek gerekirse, fidan nasıl ağaç olmuştur. İnsan neden bir yandan fidan ile ağacı ilişkilendirmekte, ancak diğer yandan ikisinin aynı şey olmadığını da bilmektedir. Daha büyük sorun ise esasen canlılığın nasıl ortaya çıktığı ve tabii ölümün neden var olduğudur. Bunlara geçici de olsa anlamlar yüklemeyen insan kendi varoluşuna katlanamaz. *Kaygı* yaşar, *Bulantı* duyar.

Bu bağlamda, karşımıza Platon'un diyalektik düşüncesi (*dialektike methodos*) çıkar. Her şey karşıtı ile birlikte vardır. Böylece, her şey kendi içerisinde potansiyel olarak değişim olasılığını da barındırmaktadır. Platon'un burada Herakleitos ve onun *oluş* düşüncesinden etkilendiği ve bu yaklaşımı da *logos* bağlamında ele almaya çalıştığı vurgulanmalıdır. Parmenides'in her türlü *logos* arayışının önünü kapatan *hen* kavramı ile, Herakleitos'un sürekli oluş halinde olan, dolayısıyla kavranmaya çalışıldığı anda insanın avucunun içinden (düşüncesinden) kayıp giden *genesis* düşüncesi arasında bir tercih yapmak imkansızdır. Her ikisi de her türlü *logos* girişimine kapıları kapatmaktadır. Oysa Platon varlık, değişim ve bunların bilgisinin peşindedir. Başka

¹³ *Thateron* (farklı, başka, gayrı) kavramı aracılığıyla Platon kadim bir sorunsalı aşmaya çalışmıştır: "Platon'un böylece çok usta bir şekilde ta Doğa Filozofları'ndan, özellikle Parmenides ve Demokritos'tan bu yana Yunan düşüncesini meşgul eden o korkunç var-olmayanın veya yokluğun var olup olmadığı ve ne tür bir varlığa sahip olduğu problemine bir çözüm getirdiğini görmekteyiz. Buna göre *var-olmayan*, *başka olandır*. Böylece Demokritos'ta bir töz olarak var-olmayan, yani boşluk, Platon'da *mantıksal olumsuzlamaya* indirgenmektedir." [Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 283.]

ifadeyle *omnia mutantur, nihil interit* (her şey değişir, hiçbir şey yok olmaz) tespitini *logos* ile açmaya veya dile dökmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda genellikle *diaeresis* (tanımlama, ayırım) yöntemi kullanılır. İnsan, kazanmış olduğu farkındalıktan (bilinçten) vazgeçmeye niyetli değildir. Otonom bir yaşam kurdukça ve etrafına dair bir bilinç veya farkındalık geliştirdikçe söz konusu arayışlarını kesintisiz bir biçimde sürdürmek istemektedir.

Dolayısıyla Platon *genesis* olgusu bağlamında, *tauton* ile *thateron* ayrımını, diğer bir deyişle aynı ile gayrı (farklı, öteki veya başka adları da kullanılabilir) ayrımını akıl düzleminde açıklamaya yönelir. Bu bağlamda kullanılan bir açılım, *peras* ve *aperion* ayrımıdır. Başka bir deyişle, sınır ve sınırsızlık düalizmi üzerinden şeylerin aynılığını ve farklılığını anlamaya çalışır. Diğer taraftan onun kullandığı bir diğer ayırım, *stasis* (durağanlık, sükûnet) ve *kinesis* (hareket) ayrımıdır. Sükûnet ve hareket yine değişimi sorunsallaştırmakta yardımcı olan kavramlardır. Ancak, Platon'un daha çarpıcı yaklaşımı, insanın yaşamını sürdürdüğü düzlemde şeyleri birbirinden nasıl ayırt ettiğine odaklanır. Bu çerçevede, *ousia*, diğer bir deyişle *on*'un cevheri, her bir şeyde ortaya çıkmaktadır. Platon bu ortaya çıkışa *eidōs* adını verir.¹⁴ Dolayısıyla, *eidōs* varlığın özünün ortaya çıkışının içerdiği. Genellikle varlıktan pay alma biçiminde ifade edilen *eidōs*, yine yaygın bir biçimde *form* anlamında kullanılır. *Eidōs*, tabii ki bir formdur, ancak sadece fiziksel bir biçim veya Aristoteles'in kullandığı anlamda bir *morphe* değildir. Nitekim Platon, bir diğer önemli kavram olarak *genos*'a işaret eder. Yani aynı varlığın özünden pay almış olsalar dahi, şeyler ancak farklı türler (cinsler, *gene*) üzerinden anlaşılabilir. İnsan bu *eidōs* ve *genos* ayrımlarından hareketle şeylere adlar takmış, onlara birer *onoma* (isim) vermiştir.

Bu noktada, Platon düşüncesi üzerindeki bir diğer önemli etki kaynağından, Pythagoras'dan farklılaşmasına işaret etmek yerinde olacaktır. Pythagoras'a göre evren veya doğa *sayı* kavramı üzerinden anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, ilk filozofların *arkhe* arayışlarına benzer biçimde Pythagoras da varlığın ilkesi olarak sayıya yönelmiştir. Platon'un bu perspektifi kendi düşünce düzlemine taşırken kullandığı kavram *arithmos* kavramıdır. *Arithmos*, bir olandan (birimden) çokluğa geçişte başvurulmuş soyut araçtır. Dolayısıyla *arithmos* Platon'un matematiksel nesnelere biridir ve Ahmet Arslan'a göre bu nesnelere farklı düşünce düzlemlerinde yer alabilirler:

“Platon'a göre matematiksel akıl yürütme dünyası hem matematiksel nesnelere içine alan hem de matematiğin temel yöntemi olan varsayımlardan kalkarak onlardan onlarla tutarlı sonuçları çıkarmak yöntemini kullanan, bu yöntemin doğru olarak kullanılmasının mümkün olduğu dünyadır. Saf akıl, saf düşünce veya akılsal sezgi dünyası ise yine bildiğimiz gibi varsayımlardan sonuçlara değil, kendisi hiçbir varsayım içermeyen ilkeye yükselen ve bu ilkeden hareketle tekrar geriye dönerek bu varsayımları kanıtlayan, onlara da kendi niteliği olan apaçıklık ve kesin güvenilirliği sağlayan diyalektik yöntemi kullanan, bu yönteminin doğru olarak kullanılması mümkün olan dünyadır.”¹⁵

¹⁴ İnsan aklının bilinebilir olanların var oluşlarını tespit etmesi (*ontoloji*) ve onları bilmek istemesi (*epistemoloji*) varoluşsal niteliği haizdir: “Bilinen şeyler için de aynı durum geçerlidir. Bunlar iyi sayesinde bilinir olurlar. Kendi var olmaları bu iyiye bağlı bir şeydir. Bu durumda iyi bir varlık olmaktan çıkar, daha çok güçlü ve aydınlatıcı bir kaynağa dönüşür.” [Platon, *Devlet*, §509b.] Ve daha da önemlisi bilmek *eidōs* veçhesinde kendini açanı bilmektir: “Eğer bir şey herkes tarafından her zaman doğru kabul edilmiyorsa, o şeyin bize göre değişmeyen, kendine ait bir özü olduğu bellidir. Bir nesne bizim hayal gücümüze göre değişmez, o kendi özüne göre biçim alır.” [Platon, *Kratylos* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §386e.]

¹⁵ Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 2: *Sofistler'den Platon'a*, 266-267. Platon'un *Devlet* eserinde matematik, *psukhe*'yi oluş'un karanlığından kurtarmak ve *idea*'ların (*eidē*'nin, *eidōs*'ların) anlaşılır alanına yönlendirmek için yukarı doğru döndürmek suretinde tasarlanırken, daha sonraki diyaloglarda matematiğin amacı özellikle doğa ve değişim alanındaki yapıyı tanımlamak üzere aşağı doğru yönlendirilir. [Kahn, *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, 158-159.] Burada yünden kastedilen *varlık*'a doğru olmaktır. Bu çerçevede örnek vermek gerekirse *agathon* (iyi) matematik kullanımına bir anlam yüklememizi mümkün kılar: “Bu nedenle İyilik, hem matematiğin özel açıklığının (bilinir olması) hem de onu bilmenin seçim değerinin kaynağıdır.” [Andy German, “Mathematical Self-Ignorance and Sophistry: Theodorus and Protagoras”, in *Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy*, eds. James M. Ambury, Andy R. German, chapter 9, (Cambridge: Cambridge

Platon *arithmos* kavramını kullanırken, onun hem *aletheia* düzleminde hem de *doxa* düzleminde karşılıkları olduğunun bilincindedir. *Doxa* düzlemindeki *arithmos* daha ziyade şeyleri sayma, hesaplama veya ölçme aracı olarak kullanılır. *Aletheia* düzlemindeki *arithmos* ise *eidetiko arithmos* olarak adlandırılır. Bunlar hakikatin tezahürü olarak zaman ve mekândan bağımsız olanın arayışında kullanılan rasyonel sayılardır. Değişmez olanın düzleminde yer alan sayıya dair söz konusu meseleyi Hilmi Ziya Ülken'in satırlarında görebiliriz:

“Sayı kavramı değişmezlik ile birlikte düşünülmelidir. Çünkü sayılardan her biri zihinde ötekinden ayrı ve mutlak olarak vardır. Sayıların eklenmesi, çıkarılması için hepsinin mutlak olarak aynı kalan birliğe dayanması gerekir. Bütün sayıların kökü Bir sayıdır. Bu vasfından dolayı onun kendisine eklenmesi, çıkarılması, sonsuzca bölünebilir olması gerekir. Bu mutlak değişmez ve aynı olan mahiyeti nasıl buluyoruz? Sayının ontolojik bakımdan ideal varlık, formel bakımdan *totolojik* hakikat, epistemolojik bakımdan soyut kavram olması onun yalnız nasıl meydana geldiğini anlamaya götüren yardımcılardır. Sayı, zihnin objeleştirme gücündeki tekrar etme yetisinden doğmaktadır. Tekrar edilen şey, kendi empirik vasıflarından bağımsız olarak, muhtevassız ve birbirinin aynı objeler olur. Bu artık tecrübenin kavradığı muhtevalı objeden bağımsız, muhtevassız ve boş obje, boş şekil veya ideal objedir.”¹⁶

Bunlar üzerinde çalışmak ise herhangi bir pratik fayda arayışından bağımsız olup esas itibariyle varlık'a yöneliş anlamına gelmektedir:

“Var olan her şey birden ve çoktan ortaya çıktı, ayrıca doğa sonu olanı ve olmayanı kendisinde topladı. Durum böyle olduğunda her şeyin bir ideası olduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız. Daha sonra da o şeyde iki, üç ya da daha fazla sayıda ideanın olup olmadığına bakmamız gerekecektir. Ardından her bir ideayı bu açıdan inceleyerek ilk ideanın, bir birçok ya da sonsuz sayıda olup olmadığını anlamak ve kendisinde ne kadar idea olduğunu kavramak gerekir. Sonsuz ve bir arasındaki tüm sayıları bilmeden çok sayıda olana sonsuz ideasını uygulamamalıyız. Bu yapıldıktan sonra, tek tek her biri, sonsuzluğa yerleştirebiliriz.”¹⁷

University Press, 2019), 164; Theokritos Kouremenos, *Plato's Forms, Mathematics and Astronomy* (Berlin: De Gruyter, 2018), 63-67.] *Arithmos*'u bilmeyi seçmek açısından ortaya çıkan iyi aynı zamanda *arithmos*'un da iyi olduğu anlamına gelir. *Arithmos* iyidir, çünkü *psukhe*'nin çevrilmesine, duyular dünyasının ötesine geçilebilmesine ve *sophrosune*'ye yönelmenin zeminini sağlamaktadır. Ayrıca *arithmos* iyidir, çünkü kendi imkânında taşıdığı istikrar ve kesinlik (*akribeia*) nitelikleri aracılığıyla yukarıda bahsedilen *tekhne*'yi mümkün kılmaktadır. [David Roochnik, “Counting on Number: Plato on the Goodness of *Arithmos*”, *American Journal of Philology* 115 (1994): 561-562.] Tüm bu detayların aydınlığında vurgulanmalıdır ki Platon için *arithmos*'un matematiksel olmayan kullanımı daha temel bir konumdadır ve sadece diyalektik yöntemi (*diialektike methodos*) benimseyenler sayıların *eidos*'larına ulaşabilecek gerçek bir sağlam zeminden hareket edebilirler. [Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (New York: Dover Publications, 1968), 92.] Diyalektik yöntem, hipotezlerini değişmez doğrular olarak kabul eden yöntemlerden farklı olarak, hipotezlerini her şeyin ilkesine ulaşacak biçimde yükselebilenin basamak taşları olarak kullanırlar. [Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics, Volume I: From Thales to Euclid* (Oxford: Oxford University Press, 1921), 290.] *Devlet*'te söz konusu düşünce şu satırlarda ifade edilmektedir: “Bilimle ilgilenen insanların düşüncelerini kullanmaları, duyu organlarını kullanmalarından daha iyidir. Ancak ilkelere değil de varsayımlara göre hareket ettikleri zaman, sadece ilkeyle anlaşılacak nesnelere anlama şansları olmaz. Bu nedenle geometri gibi bazı bilimlere kavrama değil de çıkarım olarak kabul ediyorsun. Çünkü çıkarım denilen şey, sanı ve bir şeyi kavrama arasında bir yerde yer alır.” [Platon, *Devlet*, §511c-d.]

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 559. Soyut matematiksel ilişkiler dünyasını, gerçek dünyanın yerine geçiren mutlakçı yaklaşımın Pythagoras-Platon çizgisinde geliştiği iddia edilebilir. [John Zerzan, *Gelecekteki İlkel* (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013), 97.] Ancak, matematiğe yönelik sarsılmaz güveni yaratan söz konusu rasyonalist gelenek hem 19. yüzyılda hem de 20. yüzyılda radikal eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda önemli kırılmalardan biri Kurt Gödel'in eksiklik (*tamamlanmamışlık*) teoremleridir: “Bu teoremlerden ilkinde göre tutarlı olarak kabul edilen bir dizge (örneğin matematik) ne doğruluğu ne de yanlışlığı kanıtlanamayacak en az bir önerme içerir. İkinci teorem ise bir dizgenin tutarlı olduğunu göstermek için kendi kuralları yetmez, mutlaka bir dış dayanak noktasına gerek vardır. Ancak ilk değinilen sorun bu noktayı da içeren daha geniş dizge için de geçerlidir. Bu durumda bir matematiksel kanıtın “ebedi doğru” sonuç verdiğinden söz edilemez. Dolayısıyla matematikle ifade edilebilen diğer yapılar (örneğin fizik, iktisat) aynı sorunla karşı karşıyadır.” [Hasan Ersel, “Belitsel Yaklaşım, İktisat ve Von Neumann'ın Kaygıları”, *Ekonomi-Tek* 5, 1 (2016): 13.] O halde karşımıza çıkan bir matematiksel aksiyomu (veya ekonometrik modeli), matematiksel düzlemde kanıtlanmış olsa dahi, sorgusuz sualsiz doğru, kesin, mutlak ve eksiksiz olarak kabul etmek yerine, onun *kerametinin kendinden menkul* olabileceğini (veya *totolojik* olma ihtimalini) de düşünebilmek gerekmektedir.

¹⁷ Platon, *Philebos* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), §17c-e.

Nitekim Platon'un *Akademia*'sının girişinde bu bağlama dikkat çekilir: *medeis ageometretos eisito mou ten stegen*. O halde tekrar vurgulanmalıdır ki bu düzlemde de *arithmos* tek başına değildir; evrendeki düzenin içinde saklı olanın ortaya çıkarılmasında *eidos* ile birlikte rol üstlenir (*dieschematisato eidesi te kai arithmois* [idealarla ve sayılarla şekiller verdi]).¹⁸ Örneğin yalnızca *on* üzerinde konuşulacak, sadece *on* bilinecek olsaydı *bir* (birim) yeterli olurdu. Ancak, evrene, doğaya veya insanın içinde bulunduğu düzleme bakıldığında, bu düzlemde karşımıza çıkan harmoni ve düzen bilinmek istendiğinde *bir* yeterli olmayacaktır. Çünkü, *on* birdir, ama şey insanın karşısına çok sayıda çıkabilmektedir. Günümüz kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, nitelik farkları bulunmayan ama nicelik olarak farklılaşan şeyler karşımızdadır. Diğer taraftan, vurgulanmalıdır ki, *arithmos* şeylerin niteliği değildir, fakat şeyler arasında tespit edilen ilişkilerde bir düzen, bir harmoni vardır ki bu olgu ancak *arithmos* üzerinden anlaşılabilir. Örneğin ağacı ağaç yapan şeyler arasında değildir *arithmos*. Fakat ağacın, içinde yer aldığı *phusis* bağlamında ortaya çıkan ilişkilerde, edindiği bir konum vardır ve *arithmos* bunları tespit etmek için kullanılabilir bir araçtır.

Öte yandan, hatırdan tutmak yerinde olacaktır ki, varolanlara dair ontolojik ve epistemolojik çabalarımız kapsamında, *arithmos* üzerinden yapılacak *dianoia* faaliyetleri, insana *noetik* bir çıkış yoluna ulaşma imkânı vermeyecektir.¹⁹ *Psukhe*'nin *doxa*'daki durumu veya *amnesia* hali, esasen bir *agnoia* (*gnosis* imkanının ortadan kalkması, cehalet) değil, *amathia* (*mathesis* imkanının ortadan kalkması, öğrenememe) halidir. *Philosophia* aracılığıyla *anthropos*, *aletheia*'yı *noesis* (idrak, sezgi) üzerinden kavrayacaktır. Dolayısıyla hakikati (*On*, *Aletheia*, *Aion*, *Agathon*, *Epekeina tes ousias*) temaşa etmek, *doxa* kapsamında elde edilen *arithmos* bilgisi ve bunlar üzerinden gerçekleştirilen *dianoia* ile mümkün değildir.

O halde bir şeyi kavramamız, onu açıklamamız, adlandırmamız ve hatta araçsallaştırmamız için ihtiyaç duyduğumuz öncelikle onun *eidos*'unu bilmektir. Fakat, *eidos*'u bilmek (*noeton* - düşünülebilir olan

¹⁸ Platon'un kozmogonisi şu satırlarda ifadesini bulmaktadır: "Tanrı evreni düzenlemeden önce ateş, hava, su ve toprak kendilerine uygun şekillerin bir kısmını alsalar da tanrı olmadığı zaman doğal durumları neyse kendileri de o şekildeydiler. Tanrı onları bu şekilde aldı ve hepsine idealarla ve sayılarla şekiller verdi. Mümkün olduğunca iyi olsunlar ve bir araya gelsinler diye bir düzen kurdu." [Platon, *Timaios* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §53.] Bu bağlamda Kahn şu görüşüyle Platon'a dair önemli bir tespiti ortaya koymaktadır: "Bu nedenle, *Devlet Adamı*'nda sanat ve zanaat için bir temel olarak tanımlanan normatif matematik, *Philebus*'ta kozmolojide Limit ilkesi olarak ve *Timaeus*'ta kozmik zanaatkarın dünyayı yapılandırdığı bir araç olarak yeniden ortaya çıkacaktır." [Kahn, *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, 159.]

¹⁹ Burada bir an durmak gerekmektedir, çünkü Platon'un kullandığı kavramların çeşitli zorlukları uygun yorumlara ulaşmamızı engelleyebilir. Platon *dianoia* eylemini tabii ki topyekûn anlamsız bulmaz. Tam tersine onu doğru yerde kullanmak gerekmektedir. *Dianoia* kullanılırken, başka ifadeyle muhakeme edilirken, hangi bilgiyi kullandığımız önemlidir. Eğer *doxa* üzerinden ulaştığımız bilgiyi *dianoia* ile ele alırsak nihai bir sonuca ulaşamaz ve kısır döngüye sıkışırız. Bu tarz bir *dianoia* ile elde edebileceğimiz *eikasia* (imgelem) ve *pistis* (inanç) olacaktır. Oysa, *dianoia noeton* üzerinde de kullanılabilir (*noesis*). Aklın en üst düzeyde kullanımı olan *noesis* kapsamında ise, varlık temaşa edilir (*nazariyat*). Buradaki yöntem ise, varlığın özü (*ousia*) tezahür ederken ortaya çıkan mahiyetler (*eidos*) üzerinden *logos* (*fikriyat*) kullanımımızdır. Böylece Platon, Parmenides'in engellemiş olduğu *logos* kullanımına kapıyı aralamaya çalışmıştır. O halde, Platon'a göre, nazariyat (*theoria*) ve fikriyat (*logos*) birlikte yapılır: nazariyat ile *eidos*'lar temaşa edilirken, söz konusu *eidos*'lar içiçe örülerek fikriyat gerçekleştirilir ve insan yaratıcılığı için en değerli düzeyde olan *episteme* (hakikatin bilgisi)'ye ulaşılır. Immanuel Kant'ın *transandantal şema* aracılığıyla yapmaya çalıştığı da bu çerçevede sorgulanabilir: *transandantal şema* bir yandan kategorilere homojen iken, diğer yandan da fenomenlere homojen olmak suretiyle birincinin ikincilere uygulanışını mümkün kılar. [Ahmet Soysal, *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant* (İstanbul: Monokl Yayınları, 2017), 103.] Kant, Platon'a benzer biçimde, değişmeyen ile değişen arasında bir örüntü inşa etmeye çalışmıştır. Fakat diğer taraftan Kant, Platon'un çabasının yetersiz olduğunu da vurgulamaktadır: "Hafif güvercin özgür uçuşunda direncini duyumsadığı havayı yarararken bunu havasız uzayda daha iyi başarabileceğini imgelemiş olabilir. Benzer olarak, Platon anlağa çok dar sınırlar koyduğu için duyu dünyasını bırakarak ideaların kanatlarında onun ötesine, arı anlağın boş uzayına geçmeyi göze almıştı. Çabalarıyla hiç yol alamadığını göremedi, çünkü anlağa bir ilerleme yaptırabilmek için bir bakıma üzerine dayanabilmek ve güçlerini uygulayabilmek için bir destek olabilecek hiçbir dirençle karşılaşmadı." [Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 57-58.]

veya *eidos*'un bilgisi; *horaton* - görünür olan veya imge)²⁰ pratik yaşamda o şey ile ilişki içinde bulunmak için yeterli olmamaktadır. İnsan, *eidos* olarak kavradığını bir yandan da ölçer, oranlar, hesaplar, sayar. Başka deyişle, insan medeniyet inşa ederken, kültür doğasını veya ikinci doğasını kurarken, doğadan bazı şeyleri doğada oldukları hallerinde alır. Ancak onları asla o hallerinde bırakmaz. Onları medeni yaşamı bağlamında işlevselleştirir. Örnek vermek gerekirse, ağacın ne olduğunu biliriz, *eidos*'unu kavrarız, ancak söz konusu bilişsel etkinliğimizi izleyen aşamada veya ağacı insan yaşamına taşıırken, ağacın kavramsal bilgisinin yanına ölçme etkinliğini de alırız. Basitçe ifade etmek gerekirse, ağacı sayarız, ölçeriz ve nihayetinde kullanışlı bir araca dönüştürürüz.²¹ *Eidos*'unu bildiğimizi *arithmos* olmaksızın hayatımıza taşıyamayız; dolayısıyla somut ve karmaşık insani gerçekliğimizde *eidos* ve *arithmos* kendilerine her daim birlikte yer bulmaktadırlar.

Platon, sürekli oluş halinde olanı veya *genesis*'i açıklamaya çalışırken hem varoluşu hem de değişimi sorunsallaştırmaktadır. Bir şeyin neden ve nasıl var olduğu varlık ile, *on* ile ilişkilendirilir. Bu boyut *eidos* üzerinden *logos*'ta kavramsallaştırılır. Bu noktada vurgulanmalıdır ki, yaygın kabulün aksine Platon şeylerin var olduğu fizik dünyanın ötesinde olan ve tamamen onlardan bağımsız bir idealar dünyası kurgulamamıştır. *Eidos* kavramı üzerinden, varolanları varlık (değişmez töz) ile ilişkilendirmiş ve bu bağlamda aynı kalan ve başkalaşan şeylere düşünsel bir zemin kurgulamıştır.²² Fizik dünyada varolanlara daha da yaklaşabilmek

²⁰ Bu kavramları *mundus sensibilis* - *mundus intelligibilis* ayrımı üzerinden veya *phenomenon* - *noumenon* düalizmi üzerinden tartışmak mümkündür. Platon'un duyulur dünyanın anlaşılması amacı doğrultusunda düşünülen dünyaya yöneldiği vurgulanmalıdır. Bu çerçevede Platon, duyulur dünyanın yanılıcılığını *eidos* ile aşmaya çalışmaktadır: "Sokrates! Şimdiye kadar yapılanların amacı bu güzelliştir. Bu sonsuz bir güzelliştir, doğmaz, ölmez, değişmez; bir tarafı güzel bir tarafı çirkin, belirli açılardan güzel ya da çirkin, kimileri için güzel ya da çirkin değildir. Bu güzellik bedeninin herhangi bir parçası, yani el ayak gibi, ya da bir konuşma ya da bilgi şeklinde belirmez. Bir canlıda, yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka bir yerde bulunmaz. Bu güzellik sadece kendisindedir ve kendisiyle birlikte görünür, sonsuzluk içinde vardır ve yapısıyla ilgili olmasından dolayı kendi kendisiyle ilişki halindedir. Diğer tüm güzel şeyler buna eklenirler. Ancak başka güzellikler eklendiği zaman da onda bir farklılık, azalma ya da artma söz konusu olmaz, eklenenlerin ona bir etkisi yoktur." [Platon, Şölen (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §211a-b.] O halde Platon hakikate ulaşma amacı doğrultusunda matematiksel tekiler üzerinden *dianoia* yoluyla varılacak sonuçları yetersiz bulmaktadır. Örneğin *X eidos*'u sadece *X*'tir, öte yandan tekil *X*'ler hem *X*'tir (*tauton*) hem de *X*'den farklı (*thateron*) olundir. Tekil ve duyulur *X*'ler hiçbir zaman sadece *X* değildirler, çünkü karşıtlarını bünyelerinde bulundurlar ve dolayısıyla değişirler. Tekil *X*'ler *eidos* *X* değildirler, görüntü veya gölgedirler. Matematikçi, ancak bir *X eidos*'undan pay almış olan tekil *X*'ler karşısında olduğunu varsaydığına, tekil *X*'lerden *dianoia* aracılığıyla bir sonuca ulaşabilir. [Paul Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995), 145.] Dolayısıyla, iki tür matematikten (aritmetikten) bahsedilebilir: duyulur nesnelerin pratik sayı bilgileriyle uğraşan felsefi-olmayan türü ve mutlak eşit birimlerin sayı bilgileriyle uğraşan felsefi olan türü. *Philebos* diyalogunda ele alındığı biçimiyle, felsefi olan matematik aracılığıyla diyalektik, *oluş* içinde olanla ilgilenen doğa biliminden farklılaşır ve hiçbir biçimde değişmeyen bilgisi ulaşmaya çalışır. [Anders Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics* (Stockholm: Almqvist Wiksell, 1955), 111-112.] Bu perspektiften yaklaşıldığında matematik soyut, *a priori*, uzay-zaman dışı, kendi gerçekliğine sahip olan ve sonsuz çeşitlilikte araştırma tekniklerine açık bir yöntem olarak Platon'a çok şey borçludur. [James Robert Brown, *Philosophy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures* (New York: Routledge, 2008), 12-16.]

²¹ *Devlet Adamı* diyalogunda fizik dünyadaki pratik ihtiyaçlara yönelik ölçme ve sayma faaliyetleri ele alınır: "Ölçü sanatını belirttiğimiz şekilde bölebilmek için mutlaka onu bölümlere ayırmalıyız. Sayının, uzunluğun, enin, derinliğin, genişliğin kendi karşıtlarıyla değerlendirildiği sanatları bir tarafa, doğru ölçüye, uygun olana, yerinde olana, gerekli olana ve en ileri ve geride olanın tam ortasında olan doğru ölçüye göre sanatları başka bir tarafa koyduk." [Platon, *Devlet Adamı* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), §284e.] Ancak, her ne kadar söz konusu fizik dünyanın gereklilikleri de olsa, çokluk içinde farklılıklar ortaya çıktıkça -ki Platon'a göre bu durum kaçınılmazdır- bir *eidos* ile bağlantı kurmak gerekmektedir: "Oysaki bazı şeyler arasında kimi ortaklıklar görüldüğünde bu ortaklığı oluşturan tüm farklılıklar ayırt edilmedikçe bu şeyleri elden bırakmamak gerekir. Bir çoklukta çok sayıda farklılık görüldüğünde tüm akrabalık çizgilerini kapatıp, bir cinsin özünde toplamadan önce onu bırakmamak gerekir." [Platon, *Devlet Adamı*, §285b.]

²² Bu bağlamda Gilles Deleuze'un yorumu önemlidir: "Fark türler arasında, cinsin iki belirlenimi arasında değil, bütünüyle tek bir tarafta, seçilen soyun içerisinde: artık aynı cinsin içindeki zıtlıklar değil, büyük bir tür oluşturan bir karışımın içindeki saf ve saf olmayan, iyi ve kötü, hakiki ve hakiki olmayan söz konusudur; ... Bölme yönteminin anlamı ve amacı rakipler arasında seçim yapılması, taliplerin sınavdan geçirilmesidir - *antiphasis* değil, *antibetesis*... [Platon'un] Aristoteles'in meseleleriyle hiçbir ortak yanı yoktur: mesele tanımlamak değil, hakikiliğini test etmektir." [Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017), 94.] O halde Platon'un gagesi, belirlenimlerin hakikate ne kadar uygun olduğunun tespit edilmesi veya seçilmesidir.

doğrultusunda *arithmos* kavramını *eidos*'un yanına taşımıştır. O halde *aletheia*'nın yanı sıra *genesis* olgusu da ancak *eidos* ve *arithmos*'un birlikte bilinmesi üzerinden açılabilir.²³

Genesis, *eidos* ve *arithmos* kavramları bağlamında Platon'un işaret ettiği bir diğer kavram *khora*'dır. *Khora*, her şeyi içine alan, sürekli değişen, dengelenmemiş ve heterojen güçlerden oluşan bir tür yerdir.²⁴ İnsani perspektifte anlaşılamayan bir biçimde, *khora*'nın kapsama alanında sürekli bir oluş gerçekleşir ve bu bağlamda farklılaşma ile değişim ortaya çıkar. Sürekli sarsılan, köpüren, kaynayan, kaotik bir yer olarak tasvir edilen *khora*, *eidos* ve *arithmos* bağlamında ifade edilenleri içine alır ve her seferinde farklı şeylerin ortaya çıkmasına zemin sağlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, *khora* her şeye maddi boyut katarken onları damgalamak suretiyle ölçülebilir, sayılabilir bir boyuta taşır. Bunun nedeni de Platon düşüncesinde, maddi unsurların (*hyle*, madde, materyal) cisimleşmeleri (en-boy-derinlik sahibi olmaları) ve bu cisimleşmenin temelini geometrik biçimlerle gösterilmesidir. Ancak, geometrik boyut kazanan her bir unsurun hangi tür bir birliğe dönüşeceğini belirleyen yine *varlık*'ın tezahürünün mahiyeti olarak *eidos* olacaktır. Aynı ölçülebilir temelden (*arithmos*) farklı birlikler (unsurlar, şeyler) oluşturulurken, söz konusu farklılıkları yaratan *eidos*'un katılmasıdır. *Kosmos*'ta, belirli bir düzene ve uyuma sahip olan evrende karşımıza çıkan sürekli oluş hali veya *genesis* bu şekilde anlaşılır Platon'da.²⁵ Belki de *khora*, düşünmenin giderek daha somut ve daha sağlam bir zemin olarak kavramsallaştırdığı mekân veya uzay kavramının öncüsü olarak görülebilir.

O halde hem *eidos* hem de *arithmos* mekândan bağımsız iken veya varlık düzleminde iken, *khora*'nın damgası (mührü) sonrasında cisimleşirler, en-boy-derinlik kazanırlar veya mekânsal olurlar. Diğer yandan fizik evrende varolanların zamansal olmaları gerçeği de dikkate alınmalıdır. Platon bu bağlamda *Aion* (sonsuzluk, sonsuz varlık) kavramını kullanır. Bir bütün olarak evren, *phusis* veya algıladığımız her şey esasen zamansaldır. Söz konusu zamanı yaratan ise, sonsuz varlığın veya *Aion*'un sayılara göre ilerleyen bir hareket içerisinde kendini göstermesidir. Kendini zamanda gösteren varlığı insan *chronos* olarak algılamaktadır. Diğer taraftan, *oluş*'a uyan (*prepon*), gerekli (*deon*) ve uygun zamanda olan (*kairon*) bir ortaya çıkıştır söz konusu olan. O halde denilebilir ki, sadece akıp gidiyor şeklinde algıladığımız zaman dahi *eidos* ve *arithmos* ile birlikte ele alındığında *kairon* olacaktır.

Doxa'daki belirlenimleri hakikate bağlayan *eidos* iken, bu bağın ne kadar yakın veya uzak olduğunu tespit eden ise *arithmos*'dur. Dolayısıyla, *eidos* ile *arithmos* diyalektik yöntemde birlikte işlevselleşirler.

²³ Düşünme hem *eidos* hem de *arithmos* üzerinden bir arada yapılabilir, ancak birini diğerinin yerine ikame etmeden. Haşlakoğlu bu olguyu şu satırlarında açmaktadır: "Ne özdeşlikte sabitlenir ne de farkta tekrar eder; birini durmadan diğerine devrederek, her an taze bir nefes alır, yeni bir adım atar, yeniden düşünür" [Haşlakoğlu, "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak", 131.] O halde, varlık kendisini farklı gösterir: hem *tauton* hem de *thateron* olarak. Onları bir araya getiren, *bir*'leyen *eidos*'tur. Ve yine onların arasındaki düzeni ölçen de *arithmos*. *Eidos* varolanları *on*'a bağlarken, *arithmos* onların *me on*'daki düzenine işaret eder. Özdeşlik, fark ve çelişki (*enantia*) kavramları konu varlık olduğunda işlevsizdir. *Enantia*'nın tespiti *doxa* düzleminde kurtulma arayışında ve *dialektike methodos* bağlamında anlamlı olacaktır.

²⁴ Platon, *Timaios*, §50-51. *Khora*'nın anlaşılması için şu yorum yardımcı olabilecektir: "Bir formu olmadığından kavranamaz ama kavranabilir olanın üzerine damgasını bırakmasını da olanaklı kılan bir doğası vardır. O tam anlamıyla saf maddedir ama bu madde geometrik biçim kazanabilen bir şeydir. Onun doğası geometrik biçim almasını olanaklı kıldığı için bu madde aynı zamanda evrensel oluşun da olanağını meydana getiren bir neden, bir tür maddi neden olarak karşımıza çıkar." [Cengiz İskender Özkan, "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı", *Felsefi Düşün* 5 (2015): 186.]

²⁵ *Kosmos* anlam olarak öncelikle düzen ve tasarım kavramları üzerinden ele alınabilir. Ancak bu düzen (*taxis*) sadece doğa ve/veya evrende var olan bir olgu (antik düşüncede organik ve *empusukhon*) ruhu olan bir evren) olarak düşünülmemelidir. Düzen hem insanda hem de toplumda da varsayılar. İnsanda beden ile ruhun uyumu, toplumda yasaların tesisi ve teolojide tanrılarla insanların statülerinin belirlenmesine işaret edilir. Bu çerçevede, *kosmos*'un bir bütün içerisinde yer alan parçaların birbirleriyle harmoni içinde çalışacakları bir düzen olarak anlaşılması yerinde olacaktır. [William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 299-300.]

Dolayısıyla, herhangi bir şeyi *logos* ile açabilmemizi, onlar hakkında düşünebilmemizi sağlayan *kendinde şeyler* olarak zaman ve mekânı, Platon'a göre, *eidos* ve *arithmos* ile açımlayabiliriz. Bu ikiliden birine ağırlık verirken, diğerini ikinci plana taşımak belki geçici bir yöntem olarak veya bir odaklanma olarak benimsenebilir. Ancak, bu düalistik yapının bir defa ayrıştırıldıktan sonra, bir boyutunun yönetsel kaygularla benimsenmesi ve diğerinin rafa kaldırılması sorunlar yaratacaktır. İktisat biliminin bu bağlamda ele alınması ilginç yorumlar yapılabilmesini mümkün kılmaktadır.

İktisat, insana dair bir *eidos* tespit etme arayışına yönelmemiş değildir. Yerleşik iktisadın *homo economicus* tipolojisinin bu bağlamdaki *eidos*'u rasyonalitedir. Başka bir ifadeyle, antik çağdan bu yana tartışılan *animal rationale*'nin ayırt edici özelliği olan rasyonalite *eidos* olarak varsayılmıştır. Bu noktadan sonra yapılan ise bu *eidos*'un zaman ve mekândan bağımsız, dolayısıyla değişmeyen bir öz olarak kabul edilmesidir. Huzur, düzen ve anlam arayan insan için pek de şaşırtıcı olmayan bir tercihtir bu. Ancak, sürekli oluş karşısında hayret ve huzursuzluk yaşamak ve bir açıklama aramak başka bir şeydir; bir açıklama veya anlamı dogmatikleştirmek ise başka. İktisadın insana dair tipolojisi tam da bu konumdadır. İnsana dair ilk kavramsallaştırma arayışlarından biri olan ve yukarıda zikredilen *animal rationale*'nin bağlamında yer alan *ratio* (ölçü, oran) kavramının peşine düşülmesi de bu açıdan şaşırtıcı değildir.²⁶ Fakat, tarihsel sürüklenişte, iktisat bilimi insana dair yaklaşımının *eidos*'unu dondurmuş, taşlaştırmış ve hatta onu yine insan yapısı dar bir kalıba dökmüştür.²⁷ Varlığa dair bir gizemi çözdüğü kibrine kapılarak, artık bütün zaman ve enerjisini

²⁶ Tarih boyunca insan düşüncesi *soyutlama - somutlama* ekseninde hareket etmektedir. Giderek daha soyut düşünce düzlemine çıkılabilmiş olsa dahi, bu soyutlamaları somut olgular biçiminde algılama çıkmazına da düşülmektedir. Bu bağlamda insan düşüncesi Raffaello'nun *Atina Okulu* freskinde resmedildiği üzere, Platon ve Aristoteles'in işaret ettikleri yönler arasında oluşan gerilim hattı üzerinde hareket etmektedir. Hegel'in şu satırları söz konusu eksenin ne kadar kritik önemi haiz olduğuna işaret etmektedir: "Bu istem yorucu ve neredeyse ateşli ve taşkın bir çabaya, insanları duygusal, sıradan ve bireysel sorunlara gömülmeden çekip çıkaracak ve bakışlarını yıldızlara çevirecek bir uğraşa karşılık düşer; sanki tanrısalı bütünüyle unutmuşlar, ve tıpkı solucanlar gibi kendilerini çamur ve su ile doyurma noktasında durmaktadırlar. Önceleri düşünceler ve imgelerin geniş varsıllığı ile bezenmiş bir gökleri vardı. Varolan herşeyin anlamı onu göğe bağlayan ışık telinde yatıyordu; *bu* şimdide eyleşmek yerine bakışlar o telde bunun ötesine, tanrısal bir varlığa, eğer deyim yerindeyse, öte-dünyasal bir şimdiye kayıyordu. Tinin gözü zorla dünyasala çevrilmeli ve onda sıkıca tutulmalıydı; ve salt dünyasal-üstünün taşıdığı o açıklığın dünyasalın anlamını kuşatan bulanıklık ve karışıklığı gidermesini sağlamak, ve *deneyim* adı verilen genelde 'buradaki' ve 'şimdiki'ne dikkati ilginç ve geçerli kılmak için uzun bir zaman gerekmişti. -Şimdi tam karşıtına gereksinimimiz var görünmektedir; anlam dünyasal olanda öylesine sıkı sıkıya kök salmıştır ki, onu oradan yükseltmek eşit ölçüde güç gerektirir. Tin kendini öylesine yoksul gösterir ki, çölde salt bir yudum su ardındaki gezgin gibi, dirilmek için genelde tanrısalardan bir damla duygunun özlemine çekiyor gibi görünür. Tine bunun bile yeterli olmasından yitirdiğinin büyüklüğünü ölçebiliriz." [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015), 11-12.]

²⁷ Söz konusu insana dair tipolojinin gelişimi John Stuart Mill ve onun *ekonomik insan* tanımına dair yaklaşımından hareket edilerek bakılabilir: "Mill bütün insanı olduğu gibi almamız gerektiğini söylemiyor. Ekonomik faaliyetlerde gerçekte nasıl davranacağını doğru biçimde tahminimize sahip çıkıyoruz. Bu Senior'un tüm yaşamı boyunca Mill'in çalışmasına rağmen savunduğu "gerçek insan" kuramıdır ve aynı zamanda Alfred Marshall'ın ve biraz cesaretle tüm modern ekonomistlerin daha sonra benimseyeceği bir görüş noktası olmuştur. Kısacası, "kurgusal bir insan" kuramı uygulanmaktadır." [Mark Blaug, *İktisatta Yöntem veya İktisatçılar Nasıl Açıklıyor* (Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009), 63.] Mill için iktisat *soyut* bir bilimdir: "Ona göre ekonomi politik soyuttur ve yöntem olarak da *a priori* yöntemi kullanır. Ekonomi politik olgulardan değil varsayımlardan hareket eder. O, diğer soyut bilimlerde olduğu gibi hipotezler üzerine kuruludur. Buna göre ekonomi politığın bir insan tanımı vardır. Bu insan en az emekle en çok hazzın peşinde olan bir varlıktır. Bu durum gerçekliğe birebir uymasa bile soyut geçerliliği olan bir varsayımdır. Ekonomi politığın daha bilimsel kılınması konusunda klasik iktisatçılarda görülen bu genel çaba, esasında iktisadın *a priori* kanunlara ulaşma yönündeki çabasıdır. Klasik iktisadın kendinden sonraki döneme en önemli mirası da metodolojik açıdan *a priori* ve bireyci bir analizin benimsenmiş olmasıdır. Birey, faydacı felsefeden haz peşinde koşmayı alırken, *a priori* yöntemden de amaçlara ulaşmak için araçları rasyonel olarak kullanmayı alacaktır." [Feridun Yılmaz, *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 71.] Yerleşik iktisat kurguladığı insan tipolojisine dair pek fazla kuşku taşıma- maktadır: "[S]iyasal iktisadın yasalarının pozitif değil, hipotetik olduğuna değiniliyordu. Yani, bunlar yalnızca eğilim yasalarıydı ve incelenen olguyu etkileyen çok sayıda unsurdan yalnızca bazılarını temel alarak geliştirilmişlerdi. Bununla ilgili olarak, siyasal iktisadın insan özelliklerini yalnız bir yönüyle ele aldığına da değiniliyordu. Yani, siyasal iktisatçı, insan davranışlarıyla ilgili genellemelere bir soyutlama süreci sonucunda ulaşıyordu. Bununla birlikte, bu soyutlama süreci içinde insana atfedilen özelliklerin gerçekliği konusunda kuşklara rastlanmıyordu. İnsanın, doğası gereği, daha çok zenginliği daha azına ter-

bu doğrultuda seferber ederek, iktisadı *doxa* ve *arithmos* bağlamında ele almaya yönelmiştir. Sayma, ölçme, oranlama, hesaplama ve benzeri işlemler ve onların kurumsallaşmış biçimleri olarak istatistik, ekonometri ve benzerleri iktisat bilimini, piyasa ekonomisinin pratik ihtiyaçları bağlamında, bir *matematikselsel formalizm* düzlemine sıkıştırmıştır.

Diğer taraftan, tarihsel sürece odaklanıldığında görülecektir ki, geçimlik ekonomi dünyasında insan birlikler (topluluklar ve/veya devletler) oluşturmuş, bu kapsamda *eidōs* olarak dayanışmaya yönelmiş ve bu yöntem aracılığıyla otonomisini inşa etmiştir. Daha sonraki tarihsel bir dönemde ortaya çıkan piyasalaşmanın insan yaşamına nüfuz etme sürecinde ise, insanın rasyonalite *eidōs*'u sayesinde ilerleme içerisinde olacağını varsaymak kabul edilebilirdir. Fakat, insan yaşamındaki değişimin sadece bu tarihsel bağlamda olabileceğini düşünmek, Hegel'i hatırlatacak biçimde tarihin sonuna ulaşıldığını kabul etmek ve bu nedenle insanı yalnızca rasyonalitesi kapsamında anlayabileceğimizi varsaymak yanıltıcı olacaktır. İnsan, geçmişte, şimdide ve gelecekte, birlik kurar, mübadele eder, yardımlaşır, ölçer, hesaplar ve fakat tüm bunları kapsayan (bunların üzerinde yer alan, bunları Hegelci anlamda kapsayarak aşan [*Aufhebung*]) ayırt edici niteliği (*eidōs*'u) onun özgürlük kapsamındaki davranışdır.

Bir kere daha vurgulamak yerinde olacaktır: *arithmos* peşinde enerjisini tüketen iktisat *eidōs* üzerinde düşünmeyi, sorgulamayı veya kavramsallaştırmayı ikinci plana atmıştır. Oysa yine antik çağda, insan bir *zōon politikon* olarak kavramsallaştırılmıştı. Başka deyişle, insan bir *toplumsal canlı* olarak kabul edilmişti. Bu da demektir ki, insan ancak zaman-mekân bağlamında ve sürekli değişim çerçevesinde kavramsallaştırılabilecek bir varolandır.²⁸ O halde, onun *eidōs*'u da zamana ve mekâna bağlı olarak değişebilecektir. Ve eğer karmaşık insani gerçekliği anlamak istiyor ise iktisat, bu değişim ile yüzleşmek zorundadır.

cih eden, mümkün olduğu kadar az çaba harcıyarak mümkün olduğu kadar çok zenginlik elde etmeye çalışan bir varlık olduğu, 19. yüzyıl iktisatçıları için ampirik bir gerçeklikti. Bunun böyle olduğunu, *kendiliklerinden biliyorlardı.*" [Ayşe Buğra, İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 74.] 20. yüzyılın iktisatçıları da *a priori* bilme veya *kendiliklerinden bilme* kategorisini, özellikle formalizme yönelen iktisadi modelleri aracılığıyla, büyük ölçüde sürdürdüler. Bu süreçte önemli rol oynayan isimlerden William Stanley Jevons'ın iktisat vizyonu dikkat çekicidir: "Jevons iktisadında toplumsal unsurları analiz dışı bırakır, teorisinin öznesi pozisyonuna bireyi koyar. Sınıf, kast ya da tabaka gibi toplumsal katmanlaşmalar üzerinden değil temsili bireyler üzerinden değerlendirmeler yapar, toplum değil bireylerden müteşekkil bir "topluluk" söz konusudur. Ayrıca kullanılan dil de değişir, oldukça grift ilişki biçimleri değil, basit matematiksel indirgemeler söz konusudur. Ekonominin bütününe dair bir izah matematiksel hesaplamalar üzerinden sunulur. Matematiksel hesaplamalar kesinliğe ve mekanik anlatıya uygun bir olarak kullanılır, aynı zamanda tarih üstüdür de. Dolayısıyla iktisattaki kavram ve hesaplamalar tarih üstü bir geçerliliğe sahiptir. İktisadın bu şekilde kavranışı, her zaman ve her yerde geçerli bir araçsal rasyonalitenin kabulü ile mümkün olur." [Eren Kırmızıaltın, İktisat ve Rasyonalite: K. Marx, W. S. Jevons ve T. B. Veblen'de Rasyonalite, İnsan, Teori (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 223.] Yerleşik iktisadın söz konusu yüzeysel-formalist perspektifi özgürlük ve rasyonalite kavramlarını ancak bireysel düzlemde kabul etmektedir. Ancak, örneğin Amartya Sen'e göre, bu kavramları çok farklı bir biçimde temellendirmeyi mümkün kılacak kurumsal bir anlayış benimsenebilir: "Özellikle bireysel sorumluluğa bel bağlamanın alternatifi, zaman zaman sanıldığı gibi, dadılık yapan devlet denilen şey değildir. Bir bireyin seçeneklerine "dadılık yapmak" ile, bu temelde sorumlu biçimde davranabilecek bireyler için daha fazla seçme ve önemli kararlarda fırsat sağlama arasında bir farklılık vardır. Bireysel özgürlüğe toplumsal bağlılık elbette sadece devlet aracılığıyla faaliyet göstermeyi gerektirmez, başka kurumları da gerektirir; siyasal ve toplumsal örgütler, topluluk temelinde düzenlemeler, çeşitli türden hükümet dışı eyleyenler, medya ile kamusal anlayış ve iletişim sağlayan diğer araçlar ve piyasalarla sözleşmeye bağlı ilişkilerin işlemesine izin veren kurumlar. Keyfi biçimde dar bireysel sorumluluk anlayışının -başkalarından yardım görmeyen ve onlar tarafından engellenmeyen, hayali bir ada üzerinde yaşayan bir birey- sadece devletin rolünün kabul edilmesiyle değil, diğer kurumların ve eyleyenlerin yerine getirdikleri işlevlerin de kabul edilmesiyle genişletilmesi gerekir." [Amartya Sen, Özgürlükle Kalkınma (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 383.]

²⁸ Bu yönde ortaya konulan yaklaşımlardan biri *gerçekliğin sosyal inşası* kavramında karşımıza çıkmaktadır: "Sosyal düzen, insani bir üründür ya da daha doğrusu, süregiden bir insani üretimdir. O, insan tarafından, insanın süregiden dışsallaşması esnasında üretilir. Sosyal düzen, biyolojik olarak verili değildir ya da empirik tezahürlerinde herhangi bir biyolojik *datadan* türemez." [Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 79.] Ayrıca: "Toplum diyalektik bir olgudur, öyle ki bir beşerî üründür ve sadece bir beşerî üründür, ancak buna rağmen kendisini üreten üzerinde sürekli olarak etki yapar. Toplum insanın bir ürünüdür. Toplumun ona beşerî etkinliğin ve beşerî

Dahası, Platon'un yönteminden hareketle iddia edilebilir ki, *doxa*'nın hurda bilgileriyle ve *arithmos* bağlamında yapılacak *dianoia* faaliyeti, insan için nihai bir amaç olan *episteme*'ye veya *agathon*'a (iyi'ye) ulaşma fırsatı sunamayacaktır.²⁹ Bu kapsamda, insanın iyi yaşam veya *eudomonía* (mutluluk) hayali yerine, ancak bir haz yaşamı olarak adlandırılabilir maddi zenginlik yaşamı elde edilebilir. Böyle bir yaşam bağlamında, *araçsal akıl*'i öne çıkararak kendisini meşrulaştırmayı kabullenmiş olan iktisat bilimine düşen rol de, güç ve zenginlik arayışlarının birer aracı (*dispozitif*'i) konumuna rıza göstermek olacaktır.³⁰ Bu noktadan itibaren, farklı bir *eidos*'un olabilirliği tartışmasını yapabilmek üzere, Platon'dan başlayarak farklı düşünürlerin kavramsallaştırmalarına yönelmek yerinde olacaktır.

2. Platon Düşüncesinde İnsan'ın Eidos'u

Platon yaşamın karmaşık ve anlaşılmaz gizemine anlam verebilmek amacıyla düşünmeye yönelmişti. En temel sorunsal değişimdi. Değişen ve aynı kalan nasıl bir arada bulunuyordu. Hatta hem değişenden hem de değişmeyenden nasıl bahsedebiliyordu insan. Bu ve benzeri sorulara verilecek cevap için varlık'a, hakikate ulaşmak gerekiyordu Platon'a göre. Hakikati temaşa edebilirsek, onun bilgisine ulaşabilirsek o zaman yaşam bütün apaçıklığı ile gözlerimizin önüne serilebilirdi.

En yukarıdaki hakikatin bilgisinden aşağı doğru yansıma gerçekleşiyordu. O halde hakikatin sahip olduğu özelliklerin daha aşağıda yer alan insana da yansıması beklenmeliydi. Eğer varlık veya hakikat iyi ise, insan da iyi olacaktı. Ama sonsuz ve mükemmel bir bütün olan varlık kadar iyi olamazdı insan, fakat iyiden payını alabilirdi. İyi temaşa edildiğinde onun bazı farklı sözlerle de ifade edilmeye çalışılabileceği fark edilirdi. İyi, aynı zamanda güzel olan, doğru olan ve orantılı olandı. Dolayısıyla, Platon'a göre insanda da iyilik ve onun açılmasıyla karşımıza çıkan güzellik, orantılılık ve doğruluk gibi nitelikler olmalıydı.

Platon, bu çerçevede insanın nitelikleri üzerinde düşünmeye yönelir. Ona göre insanın veya *anthropos psukhe*'nin yetenekleri (yetileri, güçleri) vardır. Bunlar *epithumios* (arzu gücü), *thumos* (öfke gücü) ve *logistikon* (akıl gücü) olarak sıralanır. Bu güçler aracılığıyla insan yaşamına dair farklı olumsuzluklar ortaya çıkar. Felsefe literatüründe iyi bilinen bu özellikleri Haşlakoğlu'nun satırlarında gözler önüne sermek mümkündür:

"Bu durumda, *psukhe*'de şu üç köken (*arkhai*) birbirinden ayırt edilmek durumundadır: Arzu ve iştahla, genel anlamda şehvet gücünün ifadesi olan *epithumios*, en genel anlamda akletme faaliyetinin ifadesi olan *logistikon* ve insandaki 'öfke gücü' olan *thumos*. Bu üç *arkhai*'ın her birinden fiilen aynı zamanda kendisine has şu üç *pathos* (teessür) kaynaklanır: *epithumios* arzu eder (*epithumetikos*), *logistikon* öğrenir (*mathesis*), *thumos* hiddetlenir (*thumoumenoi*). Sokrates, aynı zamanda bu üç *pathos*'a özel üç de *arete* (erdem) bulunduğunu ifade eder [*Devlet*] (441c-e-442b-d). Bu durumda, *sophron* (saffet) bir *pathos* (teessür) olarak *epithumai*'ya (arzuların) has *arete*

bilinçliliğin verdiği varlıktan başka hiçbir varlığı yoktur. Ama ne var ki, insanın da toplumun bir ürünü olduğu öne sürülebilir." [Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1990), 3.]

²⁹ *Doxa* düzleminde elde edilecek bilgiler üzerinden ulaşılabilir *eikasia* ve *pistis*, hakikati arayan insana, hakikatin bilgisi olan *episteme*'yi sunamazlar ise ne sunabilirler? Bu çerçevede Michel Foucault'nun kullandığı *hakikat oyunları* kavramı üzerinden bir sorunsallaştırma yerinde olabilecektir.

³⁰ Burada kullanılan *araçsal akıl* kavramı Max Horkheimer tarafından öznel akıl olarak adlandırılmıştır. Söz konusu öznel akıl çerçevesinde aklın araçsal değeri öne çıkmakta, akıl insan ve doğa üzerinde egemenlik kurulması amacı doğrultusunda araçsallaştırılmakta; kavramlar ise kullanışlı aletlere indirgenmektedir. *Nesnel akıl* kapsamında tartışılan ilkeler ise dogmatik ve içi boş kanaatler olarak yargılanmaktadır. [Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 67-70.] Aklın araçsallaştırılması süreci Adorno ve Horkheimer tarafından şu satırlarda *nesnel akıldan uzaklaşma* olarak yorumlanmaktadır: "İnsanları doğanın tahakkümünden korumaya yönelik her adımla sistemin insanlar üzerindeki tahakkümünün artmasının anlamsızlığı, akıllı toplumun aklının ne kadar eskimiş olduğunu açığa vurur." [Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* (İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2014), 62.]

(erdem) türü olacaktır. Diğer iki *arete* de, aynı biçimde, *logistikon* (hüküm verme, akletme) için *sophe* (hikmet) ve *thumos* (gazap) için *andreia*'dır. Demek ki bu durumda *psukhe*'de, üç *arkhai* (köken, ilke); *epithumai* (arzular), *logistikon* (akletme), *thumos* (öfke, gazap) ve bu üç kökene ait üç *pathos* (teessür); *epithumetikos* (arzulamak), *mathesis* (öğrenmek) ve *thumoumenoi* (hiddetlenmek) ve nihayet her bir *pathe* için de birer *arete* (erdem); *sophron* (saffet), *sophe* (hikmet), *andreia* (cesaret) olduğunu görüyoruz.³¹

İnsan davranışlarını biçimlendiren kökenlerin birer erdem çerçevesinde değerlendirilmesi, Platon'un ölçülebilir (*metron*) veya sayılabilir (*arithmos*) olanlar ile bağına kopartmadığını göstermektedir. Genellikle yakıştırıldığına tersine Platon, somut gerçeklikten tamamen kopuk ve *sui generis* niteliği haiz normatif bir tavra sivrulmamıştır.³² Öncelikle, her bir davranışın (arzulamak, öğrenmek ve hiddetlenmek) kendi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Burada söz konusu davranışların azlığı ve/veya aşırılığı üzerinden bir *dianoia* faaliyeti yürütüldüğü görülmektedir:

“Bir atasözü “Hiçbir şeyde aşırıya kaçma” der. Bu söz güzel bir söz olarak kabul edilirdi, gerçekten de güzeldir. Kendisini mutluluğa götüren koşulları kendi içinde arayan, bunları başka insanların başarıya da başarısızlıklarına bağlamayan, açıkçası yaşamını tesadüflere ve şansa bağlamayan bir insan yaşamını iyi düzenlemiş demektir. Böyle bir insan bilge, cesur ve akıllıdır. Böyle bir insan ister zenginlik elde etsin, isterse çocuk yapsın, o bütün bunları kaybetse bile atasözüne bağlı kalacaktır. Hem sevincinde hem de üzüntüsünde aşırılıktan kaçınacaktır. Çünkü sadece kendisine güvenir.”³³

Ayrıca Platon *psukhe* ile *soma* arasında bir uyumdan ve ölçülülükten de bahsetmektedir:

“Bu bölümlerden biri yiyeceklerle ilgili olan beden, diğeri bilgilerle ilgili olan ruhtur ve bu kısım tanrısal olan kısımdır. Üstün gelen kısım kendi alanını genişletir, ruh bu noktada zayıf olduğu için, öğrenme zorluğu çekip öğrendiklerini kolayca unuttuğundan iyice zayıflar ve en kötü hastalık olan bilgisizliğe yakalanır. Bu hastalıkların sadece bir çaresi vardır, o da ruhu ve bedeni birbirinden bağımsız hareket ettirmemektir, ikisini birbirlerine karşı korursak ve dengelerini sağlarsak sağlıklı da oluruz. Bu durumda matematik ya da buna benzer işlerle ilgilenenler yani akıllarını kullanarak bir şeyler yapanlar bedenlerini de kullanmalıdırlar, müzik ve felsefeyle ilgilenerek ruhlarını da kullanmalılar. Ancak bu şekilde hareket ederek hem beden hem de ruh bakımından iyi ve güzel olmayı becerebilirler.”³⁴

Hatta Platon'a göre ruhun bizatihi kendisi de bir uyum içindedir:

“Bunu bilemiyorum ancak eğer ölçülülüğü aramamıza gerek kalmayacaksa sanki önce doğruluğu aramak uygun olmaz gibi görünüyor. Bence öncelikle ölçülülüğü bulmaya çalışalım. ...Ölçü sanki diğerlerinden daha farklı olarak bir düzen, bir uyum gibi görünüyor bana. ...İsteklerimizi ve heyecanlarımızı ölçü sayesinde engelleriz.”³⁵

Söz konusu uyumu sağlayan ilke olarak *dikaion* (doğruluk, adalet) ruhun güçlerine bir birlik vermektedir:

“Doğruluk var oluşumuzdaki ilkelere göre şekillenir. Doğru insanda her bir yan kendisine yönelik işleri yapar. İçerdeki üç ayrı ilke, asla birbirinin alanına girmez. Doğru insanın içinde bir düzen vardır ve o, kendi kendini yönetmektedir ve bu sayede kendisiyle dost da olur. Durum müzikte de düşük, orta ya da yüksek tonların birbirine bağlı olmaları ve bu bağın da tam bir ölçüye ve uyuma ulaşmasına benzer. Bu noktadan sonra ne yaparsa yapsın, yani ister zenginleşmek ister bedenini geliştirmek, ister devlet işlerini yönetmek, ister ticaret yapmak, kısacası

³¹ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 97-98.

³² Bu tarzda bir normatif kopuşa Michel Foucault işaret etmektedir: “İşte bence, antikçağdaki ahlaki deneyimin, ahlak isteminin temelinde, insanın, bazı toplu kurallara boyun eğmek durumunda kalsa da, kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurması yatıyordu. Oysa Hıristiyanlıkta, metne bağlı dinin ortaya çıkmasıyla birlikte, Tanrı istenci fikri, itaat ilkesi ve ahlak, giderek bir kurallar kodu biçimine bürünüyordu...” [Michel Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar* içinde, ed. Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 264.]

³³ Platon, *Meneksenos* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), §248a-b.

³⁴ Platon, *Timaios*, §88.

³⁵ Platon, *Devlet*, §430e.

yapmak istediği her şeyde doğruya ve güzele ulaşmak isteyecektir ve bu da kendi içinde gerçekleşecektir. Bu düzen bozulduğu zaman ortaya çıkan duruma ise yanlışlık adını verecektir.”³⁶

Bu kapsamda *dikaion*, *anthropos psukhe*'nin *eidos*'u olarak değerlendirilmelidir. *Psukhe*'nin üç yönünden her biri *arithmos* üzerinden ele alınabilir, başka deyişle bunlarda karşımıza çıkabilecek azlık ve çokluk olasılıkları ölçülebilir. Ancak, bu azlık veya çokluk üzerinden gerçekleştirilen sayma, ölçme ve hesaplama faaliyetleri *anthropos psukhe*'de aranan uyumu vermeyecek, sadece her bir yönün kendi içsel yapısındaki bir durumu tespit etmeye yarayacaktır. Diğer bir ifadeyle, *psukhe*'nin bir yetisinde karşımıza çıkan denge durumu veya azlık-çokluk biçiminde tezahür eden aşırılıklardan uzak kalınan erdem (*arete*) hali, tek başına *psukhe*'deki uyum (*harmonia*) anlamına gelmeyecektir. Örneğin, arzuları bağlamında saffet ve akıl bağlamında da hikmet sahibi olan bir insan, öfke gücü açısından bir tefrit durumunda olabilir, dolayısıyla cesaret sahibi olmaksızın bir korkaklık içerisinde olabilir. Bu perspektiften yaklaşıldığında, *dikaion* her bir *psukhe* yetisi itibariyle erdem sahibi olmak veya her birinde ifrat-tefrit açmazlarından (aşırılıklardan) sıyrılabilmiş olmaktır. O halde, *dikaion* sahibi *anthropos psukhe* hem saffet hem cesaret hem de hikmet sahibidir. Demek ki, *arithmos* her bir yetinin erdemine ulaşıp ulaşamadığını bilmeyi, *eidos* ise bunları bir araya getirmek suretiyle, *psukhe*'nin hakikat yolculuğuna hazır olup olmadığını görebilmeyi sağlayan unsurlardır.

Anthropos psukhe söz konusu yolculuğa bir bilgenin yön göstericiliğinde ve ancak bir *periakteon* (sahne değiştirme) *tekhne*'si aracılığıyla başlayabilir. Bu *tekhne*'nin dinamik kuvveti *Eros* iken, sürecin nihayetinde ortaya çıkan sonuç ise *psukhe*'nin özgürleşmesi olacaktır:

“İşte *pathos* olarak *philosophia*'nın esasında yer alan *eros* tam da bu sebeple Platon yorumlarında bir türlü anlaşılabilen çok özel bir anlam boyutuyla karşımıza çıkar. Bu boyut, Sokrates'in *Phaidros* diyalogunda, *eros*'un aslında 'aşık ve sevgilisi birbirlerine hayran olsunlar diye değil, kutsal bir bağış olarak -özel bir amaçla- gönderildiği şeklindeki sözleriyle daha da açıklık kazanır. *Eros*, *philosophos*'u *doksa* mahkumiyetinden kurtaracak bir hediyedir çünkü ancak *sophos*'un yüzünden açılan *kalos*'a (güzel) kapılarak 'kendini kaybetme' (*manike*) yoluyla *philosophos genesis*'e tabi şartları aşacak şekilde *sophos*'un *tekhne*'sinde 'sahne değiştirerek' (*periakteon*) *to on*'a (varlık) doğru cezbedilmek suretiyle yükseltilebilir. Dolayısıyla da *eros*, *doksa*'ya tabi muhakeme (*dianoia*) itibariyle imkânsız olan *genesis*'in aşılmasını mümkün kılan yegâne *pathos* olarak, *philosophia*'nın kültürel, romantik ya da edebi bir ilineği değil, tümüyle *dunamis*'e (kuvvet, güç) dayalı *sine qua non* hürleşme (*luesi*) özünü oluşturur.”³⁷

O halde Platon'a göre, insanın özgürleşmesi ancak hakikati temaşa etmek aracılığıyla mümkün olacaktır. Ve tekrar vurgulanmalıdır ki, hakikat (*aletheia*) veya varlık (*on*) hiçbir biçimde değişime tabi ol-

³⁶ Platon, *Devlet*, §443a-b. Söz konusu yanlışlık veya adaletsizlik Haşlakoğlu tarafından şu satırlarda yorumlanmıştır: “Bu paragraf, aynı zamanda *arete* olarak bildirilen *sophron* (saffet), *sophe* (hikmet) ve *andreia*'nın (cesaret) *pathe*'de birer erdem olarak mevcut bulunmadıkları takdirde, yerlerinin hangi tür *kakia* (çirkinlik, kötülük) ile dolacağını da gösteriyor. Buna göre *sophron* (saffet) olmadığında *akolasia* (sapkınlık ya da şehvete düşkünlük), *andreia* (cesaret) olmadığında *deilia* (korkaklık) ve *sophe* (hikmet) olmadığında ise *amathia* (gaflet), *arete*'nin yerine geçerek adaleti (*dikaion*) ortadan kaldıracaktır. İşte adaletsizlik (*adikaion*) Platon düşüncesinde tümüyle erdem bir diğer karşı değerle ters yüz edildiği duruma verilen bir isimdir. Bu nedenle, bu üç unsurun doğru bir biçimde biraraya gelmeleri ancak adaletin sağlanmasıyla mümkün olacaktır, her bir bölmenin kendisine has *pathos*'u açısından adalet ancak ilgili *arete* ile mümkündür. Bu bakımdan *dikaion*, bu üç unsura eklenen bir dördüncü unsur değil, bu üç unsurun birliğini sağlayan ortak ilke olarak anlaşılmalıdır.” [Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 99.]

³⁷ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 126-127. Bu kapsamda, şu satırlarda karşımıza çıkan yorum dikkat çekicidir: “Eros düşüncüyü ayak basılmamış bölgelere, atopik Başka'ya gitmeye ayartır ve oralarda ona kılavuzluk eder. Sokratesçi konuşmanın *daimon*'u atopinin negatifliğine dayanmaktadır. Ancak bu konuşma *apori*'de/çıkılmazda sonlanmaz. Platon, gelenekle ters düşerek Poros'un Eros'un babası olduğunu ilan etmiştir. *Poros*, yol anlamına gelir. Düşünce ayak basılmamış bölgelere girmeyi göze alır ama orada kaybolmaz. Eros, menşei sebebiyle, ona yol gösterir. Felsefe, Eros'un Logos'a tercüme edilmesidir. Heidegger, düşüncede önemli bir adım atarak daha önce ayak basılmamış bir yere gitmeyi göze aldığına, bu tanrının kanat çırpmalarının kendisini derinden etkilediğini söylerken Platon'un Eros teorisini takip etmektedir.” [Byung-Chul Han, *Eros'un İstirabı* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 55-56.]

mayan, bozulmayan veya yok olmayandır. Bunun insanın aradığı huzur bağlamında veya nihayet her şeye anlam yükleyebilmemizi sağlamanın verdiği tatmin duygusu çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Ancak bu düşünme tarzı bir diğer olasılığı daha akla getirmektedir. Tarih boyunca örnekleri görüldüğü üzere, hakikate vardığı inancına sahip olanlar bu kez de insan özgürlüğünü tanımlamaya ve tabii söz konusu özgürlüğü sınırlandırmaya yönelmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki hakikat temaşa edilmemiş olsa dahi, ona sahip olduğu iddiası ile ortaya çıkanlar, hakikati *doxa* düzlemindeki ihtirasları (güç, statü, iktidar, servet vb.) doğrultusunda kullanmak isteyebileceklerdir. İnsan'ın *eidōs*'u bağlamında da aynı şey iddia edilebilir. İnsana dair gizemi çözdüklerini düşünenler, hakikate dair dogmaları aracılığıyla insanı biçimlendirmeye (formatlamaya) yönelik bir hak sahibi olduklarını da düşünebilmektedirler. Oysa, *anthropos psukhe*'nin *eidōs*'unun zamana ve mekâna göre değişebilir olduğunun sorgulanması, onun tarafından yaratılan olumsuzlukların incelenmesi belki de bu sorunsalın aşılması doğrultusunda bir çıkış yolu sunabilecektir. Tabii ki bu satırlarda ifade edilenleri, Platon'a göre, *doxa* bataklığındaki nafil bir gayret olarak değerlendirmek de mümkündür.

Diğer taraftan, Platon'un düşüncesinin aksine *eidōs*'un değişebilir olduğunun düşünülmesi, hakikatin değişmesi olarak değil, kendisini farklı bir biçimde göstermesi olarak yorumlanmalıdır. Dolayısıyla, bu tarz bir ortaya çıkış Platon'un *tauton* ve *thateron* kavramları bağlamında sorunsallaştırılabilir. Ancak, burada ortaya konulmak istenilen perspektif Platon'un *aletheia*'sının nerede bulunuyorsa orada bırakılması ve yüzümüzün insanın içerisinde yaşadığı olumsuzluklara çevrilmesidir. Söz konusu *olumsallıklar* (gerçekleşmesi zorunluluk içermeyen ve zaman ile mekâna bağlı olarak ortaya çıkan şeyler, olgular, olaylar), insanın kendisi tarafından ve yine kendisi için gerçekleştirilen dinamik karakteri haiz meydana getirme etkinlikleridir. Platon, bu tarz bir etkinliği spesifik bir etkinlik olarak görmektedir:

“Bu durumda, kendini, (*auto*) ‘meydana getirme’ (*urgike*) olarak *autourgike*'yi nasıl anlamalıyız? Yanıt, *autourgike* sözcüğünde saklıdır: Kendini meydana getirmede meydana gelen, *ergon* (ürün, yapıt) itibarıyla yine failin (*auto*) kendisidir. Dolayısıyla bir ‘yaratma’ (*poiesis*) faaliyeti olarak *autourgike*, failin ‘kendini meydana getirmesidir’ (*auto-urgike*). Öyleyse *poiesis* asıl anlamını yapanın kendisini mimetik anlamda meydana getirmesinde bulur. Burada meydana gelen yapıt, ne kadar *urgos* (faaliyet) itibarıyla *auto* (zat, kendi) esasında içsel bir zorunluluk taşısa da *ergon* oluşunun dışsal koşullarına tabi olarak her türlü olumsuzluğa açıktır çünkü içinde kendilik (*auto*) barındıran bir başkalık içerir.”³⁸

Bu bağlamda, Platon düşüncesinden *radikal bir biçimde* ayrılmak suretiyle, insanın *eidōs*'unun değişebilir olduğunun iddia edilmesi, bizatihi insanın *autourgike* özelliğine sahip olduğunun iddia edilmesidir. İnsan, bakışını ayırt edici bir *dunamis* olarak kurucu aklına yönelterek, *doxa*'dan sıyrılarak, kendisi için özgürleşerek yeni yaşamlar yaratma (*poiesis*) yoluna koyulabilir. Tabii ki bu süreç yapıtın dışsal koşullarına da bağımlı olacak ve ancak bu çerçevede olumsuzluklar ortaya çıkacaktır.

Farklı söylemek gerekirse, insan *epistasthai poiein* (*poietik bilgi, yaratıcılık bilgisi*) edinmeye eğilimlidir (*anthropos zoon logon echon*), dolayısıyla bizatihi zorunluluklar dünyasına indirgenemez.³⁹ İnsan yaşamının

³⁸ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 72-73. Dahası, Platon kozmogonik bağlamda Demiurgos'un *autourgike* özelliğine işaret eder: “*Autourgike* ise *Sofist* diyalogunda kullanıldığı bağlamında, ilahi *poiesis*'in, modelini kendi dışından alan beşeri olanın aksine, bizzat kendisinden alan bir meydana getirmedir. Beşeri *poiesis* olarak *eidolopoike* Platon düşüncesinde ontolojik açıdan *me on* (varlık olmayan) statüsünde olan *eidolon*'a dayanır.” [Oğuz Haşlakoğlu, “Araf'ta Barınan: “Özdeşlik” ve “Değil-Özdeşlik” Arasında Sanatçının *Hupokrites* Olarak Portresi”, *Dört Öge* 3, 6 (2014): 169.]

³⁹ Yaygın biçimde anlaşıldığı üzere insan konuşan akıllı canlıdır. İnsana dair söz konusu yaklaşım Parmenides tarafından *to gar afto noein estin te kai einai* (düşünmek ve varolmak aynı şeydir) biçiminde ifade edilmişti. Immanuel Kant da insanın zorunlu-

karmaşıklığının diyalektik temellerine burada rastlarız: hem insanın özgürlüğüne hem de dışsal koşullara bağlı olarak, süreklilik arz eden biçimde ve sınırsız sayıda olumsuzlukların ortaya çıkmakta oluşu. Olumsuzluklara odaklanmak yöntemi, varolanları kavramak doğrultusunda -metafizik bakış açısının yaptığı gibi aşkınlık üzerinden veya natüralizm, materyalizm, üniversalizm ve benzerlerinin (farklı türden pozitivizm veya determinizm eğilimleri) yaptıkları gibi içkinlik üzerinden temellendirmek yerine- insan ve çevresi ile kurulan ilişkiselikler üzerinden açıklama getirmeye yönelmek şeklinde değerlendirilebilir. O halde, insanın *eidos*'u varlık'ta değil, varoluşunda aranabilecektir.

3. Varoluş ve İnsanın *Eidos*'u Olarak Özgürlük

Platon düşüncesi tek başına *arithmos*'un insana dair nihai bilgi sağlayamayacağı konusunda bize yardımcı oldu. *Arithmos* ile ulaştığımız bilgileri bir araya getirmek istediğimizde bir *eidos* ihtiyacına dikkat çekti Platon. Ancak, Platon bir yandan *eidos* ile *arithmos* düalizmi aracılığıyla bizlere yol gösterirken, diğer yandan da insana dair nihai bir *eidos* anlayışı olduğuna işaret etmekteydi. *Philosophos*'un yolculuğu ve sonunda hakikati teması söz konusu *eidos*'a dair bir *theoria*'ya ulaşılmasını sağlayacaktı. Fakat yukarıdaki satırlarda vurgulandığı üzere bu düşünceden ayrılmak ve yeni bir *eidos* olasılığını sorgulamak gerekmektedir. Dolayısıyla artık bu sorunsallaştırmaya odaklanmak yerinde olacaktır.

Eğer insan *autourgike* özelliğine sahip ise, yani kendi kendisini meydana getirebiliyorsa, kendisi için birbirinden çok farklı yaşamlar inşa edebiliyorsa, bu yöndeki sorgulamalara ve özgün kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Verili bir öze sahip değilse, önce var oluyor ve sonra kendi varlığının özünü inşa ediyorsa, insanı yaratıcı bir özgürlük anlayışı üzerinden ele almak yerinde olacaktır. Tahmin edileceği üzere burada Jean Paul Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* başlıklı eserinde sergilediği yaklaşım bize yardımcı olabilecektir:

“İnsan özgürdür, çünkü kendi değildir ama kendine mevcudiyettir. Ne ise o olan varlık özgür olamaz. Özgürlük, tam da insanın yüreğinde *oldurulan* ve insan-gerçekliğini *olmak* yerine *kendini yapmaya* zorlayan hiçliktir. Daha önce gördük, insan-gerçekliği için olmak *kendini seçmektir: alabileceği* ya da *kabul edebileceği* hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgürlük *bir* varlık değildir: insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı birtakım anlar ya da psikik bölgeler aramak saçma olurdu: tıpkı önceden ağzına kadar doldurduğumuz bir kaptaki boşluk aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur.”⁴⁰

Sartre'in satırları insanı tümüyle özgürlük olarak tanımlamaktadır. *Eidos* kavramını kullanarak söylenecek olursa: insanın pay alacağı bir özgürlük *eidos*'u yoktur. Platon'un *dikaion*'u *anthropos psukhe*'nin bir niteliği olarak değil de onun *eidos*'u olarak tanımlamasına benzer biçimde, Sartre da özgürlüğü insanın niteliklerinden biri olarak değil, onun *eidos*'u olarak düşünmektedir. Bu öyle bir *eidos*'tur ki insanı kendini

luklar dünyasının ötesini aramaya eğilimi olduğuna işaret eder: “Son olarak da, deney ilkelerine göre düşünüp kabul edebileceği her şeyin baştan sona dek rastlantısallığında ve bağımlılığında durup kalmanın olanaksızlığını görmeyen; bütün yasakları bir yana iterek aşkın idelerde kendini yitirmek, deneyle haklı çıkarabileceği bütün kavramların ötesinde olan bir varlığın -idesinin kendisi, sırf bir anlam yetisi varlığıyla ilgili olduğundan olanağı görülemeyecek ama reddedilemeyecek de olan bu idesi olmaksızın aklın hiç doyum bulamayacağı bir varlığın- kavramında dinginlik ve doyum aramak zorunluluğunu duymayan kimse var mı?” [Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 106.] Alain Badiou bu arayışı başlatanın Platon olduğu görüşündedir: “Bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz için mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat veren Platon'dur.” [Alain Badiou, *Platon'un Devleti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 9.]

⁴⁰ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 531.

yapmaya zorlamaktadır. Burada yine Platon'un kullandığı bir kavram ile ifade edilecek olursa, insanın kendini yapması onun *autourgique* özelliğidir. Ancak söz konusu *autourgique* önceden projelendirilmiş bir bütünsel süreç olarak düşünülmemelidir; yani bir başlangıcı, gelişim aşamaları ve varacağı nihai bir durağı yoktur. Tam tersine bu asla sona ermeyecek bir tür serüven olarak değerlendirilmelidir:

“Realizmin, natüralizmin ve materyalizmin anlamı geçmiştir: bu üç felsefe de, sanki şimdiki zamandaymışçasına geçmişin betimlemeleridir. Şu halde, kendi-için, dünyadan çift yönlü bir kaçıştır: kaçtığı bir dünyadaki mevcudiyet olarak kendi kendisinin dünyanın-ortasındaki-varlığından kurtulur. Mümkün olan, kaçışın özgür sonudur. Kendi-için, kendisi olmadığı bir aşkın olana doğru kaçamaz, yalnızca kendisi olduğu bir aşkın olana doğru kaçabilir. Bu sürekli kaçıştaki her türlü duraklama imkânını ortadan kaldıran şey de budur; eğer amiyane, ama düşüncemin daha iyi kavranmasına imkân verecek bir imgeye başvurmama izin verilirse, önu sıra sallanan havucun peşinden koşarak arabayı çeken eşeği hatırlayabiliriz. Eşeğin havucu yakalamak için harcadığı bütün gayretler, sonuçta arabanın ilerlemesine yol açar ve havuç da hep aynı mesafede kalmak üzere arabayla birlikte ilerler. Böylece, bizatihi koşuşturmamızla görünür kılınan, bizim koşuşturmamızdan başkaca bir şey olmayan ve sırf bu yüzden erimdişi olarak tanımlanan bir mümkün olanın peşinden koşarız. Kendi kendimize doğru koşarız ve biz bu olgudan ötürü kendi kendisiyle buluşamayan varlığız. Koşu, bir yönden anlamlılıktan yoksundur, çünkü sonu asla verili değildir, ona doğru koştuğumuz ölçüde icat edilmekte, projelendirilmektedir. Ve bir başka yönden, dışladığı bu anlamlılığı ona vermekten geri duramayız, çünkü mümkün, her şeye rağmen kendi-içinin anlamıdır: ama daha doğrusu, kaçışın anlamı hem vardır hem de yoktur.”⁴¹

O halde *autourgique* özelliği ile özgür olan insan kendisini yapmakta, başka bir ifadeyle kendi şimdinden kaçmaktadır. Ancak, bu kaçış Platon'da olduğu gibi bir aşkınlığa, *aletheia*'ya doğru değildir. Bundan farklı olarak insan kendi şimdiki varoluşunu aşmaktadır.⁴² Kendinden kaçan ve yine kendine doğru koşan bir canlıdır insan. Onun ayırt edici özelliği özgürlüğü ise, bu özgürlük şimdide belirlenmemiş bir geleceğe doğru cesaretle atılan adımlardır. Bu cesaret, insanın kendini (inşa ederken) yaparken aynı zamanda kendini icat etmesidir. Dolayısıyla, Sartre'a göre insan, geçmişte ne idiye ve şimdide ne ise o olmayarak ilerler veya ünlü ifadesiyle insanın varoluşu özünden önce gelir:

“Özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur; özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, kendisi hakkında *söylenmesi* mümkün olandan her zaman daha başka bir şeydir, çünkü en azından bizatihi bu adlandırmadan kurtulandır, kendisine verilen ismin, kendisine ait olduğu kabul edilen iyeliğin esasen ötesinde olandır. Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kendi-içinde varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ya da tersine, Hegel'in formülü uyarınca, onun için “Wesen ist was gewesen ist” demek, bir ve aynı şeyi söylemektir, yani insanın özgür olduğunu söylemektir.”⁴³

Sartre'ın da vurguladığı üzere, Hegel'e göre insanın özü olmuş olandır. Bu öz insanda bir *içkinlik* olarak var değildir ve *aşkınlık* tarafından verilmiş de değildir. Dolayısıyla insanın özü verili değildir, değişmez değildir ve bu nedenle çeşitli yöntemler aracılığıyla keşfedilecek bir bütünlüğü yoktur.⁴⁴ İnsanın özünün har-

⁴¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 269.

⁴² Bu bağlamda *şimdi* terimi şimdiki zaman, gündelik hayat veya sıradan hergünlük anlamında kullanılmaktadır. Buradakin-den farklı bir kullanıma Arthur Schopenhauer'de rastlanılır: *nunc stans* (durağan şimdi). Burada Schopenhauer *teorik zamandan* veya *mantıksal zamandan* bahsetmektedir. Nitekim *nunc stans* kavramını ele aldığı satırlarda şu ifadelere yer verilmiştir: “Zaman, bireysel varlığın, zaman dışı olan, sonuçta bengi olan idealardan edindiği parça parça, bölüm bölüm bir görünümdür. Bu yüzden Platon, “Zaman sonsuzluğun devingen resmidir” (Timaeus 37 D) der.” [Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (Bursa: Biblos Kitabevi, 2009), 122.]

⁴³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 530.

⁴⁴ Bu noktada bir başka varoluşçu yaklaşıma dikkat çekmek yerinde olacaktır: “Dasein *kendi* olarak var olurken, kendini fırlatılmış varolan *olarak* var eder. Dasein kendisi *sayesinde değil* kendine *doğru serbest bırakılmıştır*, bu neden *olarak* var olabilmek için. Dasein kendi varlığının nedeni değildir, çünkü kendi tasarımıyla neşet etmez. Ama Dasein, kendi-olma olduğu için nedenin *varlığıdır*. ...Dasein var olmak suretiyle kendi kendinin nedeni olur, yani kendini kendi imkanlarından hareketle anlar ve bu sayede anlamsal olarak fırlatılmış bir varolan *olarak* var olur.” [Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 301.] Heidegger'e göre insan, bir hiçlikten gelen ve dünyaya fırlatılmış bir varolandır. Yönelimi de ölümdür, dolayısıyla hiçliktir; dolayısıyla insan sonlu bir varlıktır. İki hiçlik arasına bırakılmış olan insanın özü varoluşudur ve söz konusu öz hiç-

itası çıkarılamaz, çünkü henüz onun zaman ve mekân bağlamında ortaya çıkmış olduğu söylenemez. İnsan, fırlatılmış olduğu dünyada, dışsal koşulların da yarattığı etkileşimler kapsamında, kendinde olarak ve kendisi için yeni yaşamlar inşa etmektedir. Bizatihi kendisi bir özgürlüktür:

“Bu koşullarda, dünyanın her olayı bana ancak *fırsat* (yararlanılan, kaçırılan, boşverilen, vb. fırsat) olarak görünebiliyorsa, ya da, daha da iyisi, başımıza gelen her şey bir şans gibi düşünülebiliyorsa, yani her olay bize ancak varlığımızın içinde soru olan bu varlığı gerçekleştirme aracı olarak görünebiliyorsa ve başkaları da, aşımış aşkınlıklar olarak, *fırsatlardan* ve şanslardan başka bir şey değillerse, kendi-içinin sorumluluğu yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya yayılacaktır. Kendi-için, içdaralmasıyla kendini tam da böyle kavrar, yani ne kendi varlığının, ne başkasının varlığının, ne de dünyayı oluşturan kendindelerin temeli olan, ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan bir varlık gibi. Sorumluluğu savsaklamaya kadar uzanan bir sorumluluk içine fırlatılmış *olmak* durumunu içi daralarak fark eden kişinin, artık ne vicdan azabı, ne pişmanlığı, ne de mazereti vardır; o artık, kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir.”⁴⁵

Sartre'dan yapılan bu uzun alıntılarda görüleceği üzere, insanın kendisini yapan, kurgulayan ve icat eden bir canlı olması yine insan düşüncesinin yönelmesi gereken esas sorunsallaştırma olmalıdır. *Doxa* düzleminde ortaya çıkan insan davranışlarını verilere dönüştürmek, onlar üzerinde *arithmos* boyutuyla yapılacak *dianoia* faaliyeti ile insana dair saklı olduğu varsayılan gizemi araştırma konusu yapmak, yanlış olmasa dahi, eksik kalan bir çabadır. Böylesi bir vizyonun insana sağlayacakları yine sınırlı kalacak, hatta şimdide sıkışıp kalan mücadelelere zemin yaratacaktır. Oysa, insanın önünde geçmişten yola çıkılarak tespit edilecek bir güzergâh ve şimdiden hareketle ele alınacak bir amaç yoktur. İnsan, tüm bunları ancak bugünden başlayarak ve fakat bundan sonra kuracaktır. Eğer bir rasyonalite aranacaksa insanda, şimdide sıkışıp kalan işlevsel akıl (veya araçsal akıl) üzerinden değil, geleceği cesaretle inşa eden kurucu akılda (nesnel akılda) bulabiliriz onu. Bu doğrultudaki sorgulamada yardımcı olabilecek kavramsallaştırmayı bir başka önemli düşünürde, Hegel'de aramak yerinde olacaktır.

4. Hegel ve Plastisite

Hegel, insanın doğanın zorunluluklarından kurtularak özgürleşmesini tarihsel bir süreç olarak ele almaktadır. Başka bir ifadeyle, doğanın insan aracılığıyla dönüştürülmesi ve insanın bu dönüşüm kapsamında özgürleşmesi, uyumlu bir toplumsallığı gerçekleştirmesi bir uygarlaşma süreci olarak değerlendirilmektedir. Bu kapsamlı sürece insan düşüncesinin yön vermesi, içerik kazandırması söz konusu olmuştur. Hegel, bu süreçlerden, değişim ve dönüşümlerden bahsederken *Tin* (Geist) kavramına sıklıkla başvurmuştur. Bu çerçevede denilebilir ki Hegel'e göre, insan tarihin hem öznesidir hem de nesnesidir. Daha farklı ifade etmek gerekirse, insan bir taraftan aktiftir, ama aynı zamanda da kendi aktivitesinin ürünüdür. Dolayısıyla, akla gelebilecek en önemli sorulardan biri insanın özüne dair kavramsallaştırmadır:

likdir. Bu öz belirlenmemiştir. O halde, Heidegger'e göre *Dasein*, sadece dünya üzerinde bulunan bir varolan (*in-der-Welt-Sein*) değil, müstakbel varlık-imbânına doğru kendini tasarlamak suretiyle varolandır. *Ek-sistenz* olarak adlandırılan bu var-oluş, *in-der-Welt-Sein*'den veya gündeliklikten Varlık'a doğru çıkıştır. Varlık'a yönelen *Dasein*, kendini gelecekteki varlık-imbânına fırlatmaktadır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, insan, gelecekteki imbânlar bağlamında, kendisini yeniden kurma özgürlüğüne sahiptir. *Dasein*, bir taraftan sonludur, diğer taraftan da bir imbân varlığı olarak aşkınsaldır ve bu açıdan özgürdür. Özgürdür, çünkü aşkınsallığını bir *aşkın*'dan almamaktadır, onun aşkınsallığı bizatihi kendisindedir. Heidegger'e göre, Varlık geleceğe açılmış varoluştur.

⁴⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 655-656.

“İnsan bilinç sayesinde, düşünmesi sayesinde ve ruh olması sayesinde insandır. Birçok imgenin ve teşekkülün, yani bilimlerin, sanatların, siyasi çıkarların, özgürlük ve iradeye dayalı ilişkilerin kaynağı budur. İnsana saygı, tatmin, onur ve mutluluk bahşeden her şey bu noktadan hareket eder.”⁴⁶

İnsanın özünün keşfedilmeye muhtaç olduğunu düşünenler ve sistem (Platoncu değil modern anlamda *theoria*) kurma arayışıyla soyutlamalar yapanlar tarihsellik ve toplumsallıkla bağlantılı unsurları dışarıda bırakmakta, insana ve onun davranışının özüne dair boşluğu kendi kalıpları ile ikame etmektedirler. Ancak bu özün nasıl belirleneceğine dair herhangi bir kesin kriter elde yoktur. Hegel ise, insanın kendi tarihi sürüklenişinde kendi kendini ürettiğini, kendini yarattığını ve kendi ürünü olan olumsuzluklar üzerinden kendini kendine temsil ettiğini düşünmektedir. Hegel’in *Tarihte Akıl* kitabındaki ifadeler bu durumu gözler önüne sermektedir:

“Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. İnsan istediği kadar tanrının dünyasını tasarlayıp dursun, daima tinsel bir dünyadır bu, insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması gerekir.”⁴⁷

Bu dünyada kendi kendini üreten, başka bir ifadeyle bu sürecin hem öznesi hem de nesnesi olan *Tin* rasyonalist ve idealist düşüncenin *nev’i şahsına münhasır* zirvelerinden biridir:

“İnsan artık diğerleri gibi canlı bir varlık değildir; o, yaşamı üzerine düşünerek hemen bu yaşamın kıyısında bulur, onu bir tehlike olarak, ölümün zorunluluğu olarak kavrar. Kendisini, ondan doğduğu ama aynı zamanda da ondan ayrı olduğu doğa ile karıştırır; yaşam içgüdü ve ölüm içgüdü, deyim yerindeyse, çözülemez bir ikiliğin kutuplarıdır. Bu, yabancılaşmanın kaynağı ve insanın yazgısı probleminin kökenidir.”⁴⁸

O halde, dünya üzerindeki yazgısını kabullenen insan bizatihi yaşamını inşa etmeye yönelecek, bu doğrultuda kendisine bir misyon yükleyecektir. *L’Avenir de Hegel* eserinde Catherine Malabou, Hegel’in bu kavramsallaştırmasını onun *plastisite* kavramı üzerinden okuyabileceğimizi iddia etmektedir:

⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 11. Hegel’in insana dair gerçekliği farklı açılardan ele aldığı da bilinmektedir: “Kariyerinin başlangıcında Hegel *Sturm und Drang* döneminin duygusal romantizmini paylaştı ve insan arzusunun ve insan eyleminin gerçekliğini aşkın mikrokozmosunda buldu. Daha sonra, *Faust* Bölüm I’e Faust Bölüm II’yi ekleyen Goethe ile aynı yönde evrim geçirerek, insan eyleminin gerçekliğini insan tarihinin makrokozmosunda buldu: İnsan bir tarihe sahip tek hayvan türüdür, yani, özü öteki hayvanlarda olduğu gibi varoluşuyla birleşmiş halde olmayıp tarihsel zamanın diyalektiğinde gelişmiş hayvandır.” [Norman O. Brown, *Ölüme Karşı Hayat: Tarihin Psikanalitik Anlamı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 113.] İnsan, *rasyonel* mücadelesiyle doğanın mekanik düzeninden bağımsızlaşmış ve bir mücadele alanı olan dünyanın üzerinde kendi dünyasını inşa etmekle kendini görevlendirmiştir. [Türker Armaner, *Tarih ve Temsil* (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 42.] Bu görevin başarısızlıkla sonuçlanma olasılığına da işaret etmiştir Hegel: “Onda kendini dışlaştırma kuvveti, kendisini bir şey yapmak ve varlığa katlanmak için kuvvet yoktur. İç varlığının görkeminin eylem ve dışvarlık ile kirleneceği endişesi içinde yaşamaktadır; ve yüreğinin arılığını koruyabilmek için edimselliğin ona dokunmasından kaçmakta, dikbaşlı güçsüzlüğünde direterek enson soyutlamaya indirgenmiş olan ‘kendisi’ni yadsımaktan, ve kendisine tözsellik vermek ya da düşüncesini varlığa dönüştürmekten ve kendisini [varlık ve düşünce arasındaki] saltık ayrımı bırakmaktan kaçınmaktadır. Kendi için üretmiş olduğu kof nesneyi böylece şimdi boşluk bilinci ile doldurmaktadır; etkinliği bir özlemdir ki bilincin özden yoksun bir nesne olması sürecinde kendini yalnızca yitirmektedir, ve bu yitisi üzerine yükselip kendi üzerine düşerek kendini salt yitik bir ruh olarak bulmaktadır; —kıpıların bu saydam arılığında mutsuz bir *güzel Ruh* ki, ışığını kendi içinde yavaşça söndürmekte ve göğe dağılan şekilsiz bir duman gibi yitmektedir. [Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 399-400.]

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014), 57.

⁴⁸ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 130. Bu noktada, Heidegger’den hareketle, insanı yaratıcılığa sevk eden motifin ölüm karşısında duyulan kaygı (*angst*) olduğu düşüncesi sorunsallaştırılabilir. Bu ve benzeri motiflerin insanı *autourgique* bağlamına taşıyamaması veya insanın *insan yaşamını* inşa etme yeteneğinden uzaklaşması bağlamı, Heidegger’de *Das Man*’ın (sıradan insanın) *hergünlüğü* olarak ifade edilmiş iken, Hegel’de *ein sich in sich bewegendes Leben des Toten* (kendi kendine hareket eden ölülerin yaşamı) ifadesi ile karşılanmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, *autourgique* özelliğini (yetisini ve/veya imkânını) kaybeden insan *automaton* (kendiliğinden olan) düzeyine iner. *Güzel Ruh*’unu yitirir, yitip gider. Bu düzlem, Platon’un *doxa*’sıdır. Kant’a göre buradaki insan özgür değildir, kendi verili doğasına bağımlıdır. Sıradanlaşır, kaygı duyar, bulantı yaşar ve kendisine katlanmakta zorlanır.

“Diyalektik süreç, tam hareketsizlik (sabitlik), boşluk (çözünme) ve bu iki uçun bir mutabakatı, direnç (*Widerstand*) ve akışkanlık (*Flüßigkeit*) birleşimi olarak bütünün canlılığını ifade ettiği sürece plastiktir. Plastisite süreci diyalektiktir, çünkü onu oluşturan operasyonların -her formun, ortaya çıkışın ve patlamanın şekillenmesi ve imha edilmesi- çelişkilidir. Üç kavramı -“plastisite”, “zamansallık” ve “diyalektik”- birleştiren bağlantı şimdi kendi açıklığında ortaya çıkar: geleceğin kendisinin oluşumundan başka bir şey değildir.”⁴⁹

Bugünden bakıldığında gelecekteki insan yaşamı yine insanın sahip olduğu yetiler bağlamında meydana gelecek bir yeniden yapılanmadır. Malabou bu süreci tartışmak için *voir venir* (gelişini görmek) kavram-sallaştırmasını kullanmaktadır:

“Gelişini görmek” Fransızcada hem olayların evrimini gözlemlerken dikkatlice beklemek, hem de bir kişinin niyetini tahmin etmek ve tasarımlarına nüfuz etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu ifade hem “ne olduğundan emin olmak” hem de “ne olacağını bilmemek” anlamına gelir. “Gelişini görmek”, Hegelci felsefede, teleolojik *gereklik* ve *sürpriz*in birleşik oyununu belirleyecektir.”⁵⁰

O halde Hegel düşüncesinde insanın inşa ettiği yaşam hem bugünden yarına uzanmakta hem diyalektik bir ilişkide somutlaşmakta hem de plastik özellik taşımaktadır. Bu geleceğin nasıl olacağını şimdiden bilmemizi sağlayacak teleolojiye sahip olmamız ise mümkün değildir. Diğer taraftan, aynı geleceğin nasıl biçimleneceğini hiçbir biçimde bilemeyeceğimizi iddia etmek de yanıltıcı olacaktır. Varolanların diyalektik süreci içerisinde, ama şimdiden bilinmeyen bir momente doğru süreklilik arz eden bir değişim söz konusudur. Bu noktayı Malabou'nun sözleriyle açıklamak gerekirse: “Böylece kendi kendini belirleme, özün gerçekleşen ile ilişkisidir.”⁵¹

Hegel'in bu yaklaşımının, Sartre'ın insanın varoluşunun özünden önce geldiğine yönelik iddiası ile uyum içinde olduğu vurgulanabilir. Öncelikle var olan insan, sonrasında kendi özünü inşa edecektir. Bu özün dışsal koşullarla etkileşimi bağlamında ise, insanın içine doğduğu *yaşam* (*politeia* veya toplumsal yaşam da denilebilir) meydana getirilecektir. İşte Hegel'de bulunan *plastisite* kavramı da insanın aynı anda birden fazla yetisine işaret etmektedir. Buna göre, bilinç sahibi insan hem şekil verebilmektedir hem de şekil alabilmektedir. Başka bir açıdan yaklaşırsa insan, bazı dönemlerde kendi ürünü olan yaşamı içinde kendini tekrar ederken, bazı dönemlerde de değişebilmekte, gelişebilmekte ve ilerleyebilmektedir.

Bu noktada vurgulanmalıdır ki, kimi zamanlarda insanın plastisitesi, onun beklenmeyen aşırılıklarına da neden olabilmektedir. *Doxa*'nın yanılmasıyla çıkamasa dahi, ani ve beklenmedik bir olay yaratabilmektedir. Ancak, spontane olarak gerçekleşen bu olay ve diğer anlam yüklenebilecek olaylar mutlaka bir amaç doğrultusunda gerçekleşiyor denemez. Dolayısıyla, odaklanılması gereken nokta, insanın en baştan belirlenmiş bir hedefe doğru yol aldığına vurgulanması değil, söz konusu sürecin hangi dinamikler içerisinde diyalektik bir biçimde gerçekleşmekte olduğudur. O halde, insanın kurduğu ve geleceğe yönelik olarak kurmakta olduğu yaşamlar için aşkın veya içkin bir *arkhe* aramak yerine söz konusu karşılıklı ilişkiyi gün ışığına çıkarmak yerinde olacaktır. Aşkınlıktan gelen bir amaç veya içkin bir doğanın açılımı üzerine düşünülme

⁴⁹ Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), 26-27; Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (London: Routledge, 2005), 12. Bu bağlamda: “Plastisite kavramı ile Malabou, Hegel felsefesinin en zorlu sorusu olan ezeli ebedi İdea'nın sistematik, özdeş yapısı ile başkalığı, yeniliği ve dönüşümü beraberinde getiren zamansallığın nasıl sentezlenebileceği sorusuna cevap vermektedir. Zira plastisite tam da form verme ve form almanın birlikteliğidir. Yani plastik bir ilerleme, bir yanda tüm ötekiliğe benliğin formunu verirken öte yanda her karşılaşmadan yeni bir form alan metamorfoz düzenidir. Değişimin ve dönüşümün diyalektik mantığı ile zamanın mantığı (kronoloji) birbiriyle uyumlu hale getirilir.” [Vehbi Metin Demir, “Kültürlenmiş Beynin Metafizigi: Çağdaş Beyin Araştırmalarının Kıta Avrupası Felsefesi Açısından Yeniden Ele Alınması” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2020), 558.]

⁵⁰ Malabou, *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, 28.

⁵¹ Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 12.

devam edilebilir. Ancak, bunların yanına, insanın *autourgique* yeteneği ve karşı karşıya kaldığı dışsal koşullar arasındaki karşılıklı, sürekli, dinamik ve döngüsel ilişkilere yönelme perspektifini eklemekte fayda vardır.⁵² Gelecek yaşamımız hakkında tam bilgiye sahip olmadığımız gibi, o yaşamın nasıl olacağına dair tam bir gaflet içerisinde de değiliz. İnsan müstakbel geleceğine doğru kendisini ve çevresini taşımaktadır. Onun yaratıcılığı ve yıkıcılığının mahiyeti, gizemi henüz çözülmemiş bu etkileşimde yer almaktadır. Bu durum Oruç Aruoba'nın satırlarında yetkin bir biçimde ifade edilmektedir:

“Kişi, kendi varlık biçimi içinde sarsılabilen varlıktır.

Öteki varlıkların yaşam ve çevre koşulları

belli, belirlidir -hangi durumlarda ne yapacakları da...

Oysa, kişinin, kendisinden dolayı hangi durumda

ne yapacağı belli olmamakla kalmaz – aynı zamanda,

içinde bulunduğu koşullar da öyle ‘belli’-‘belirli’,

düzgün bir varlık tarzı tutturmasına engeldir.

Kişi, kendi içinden de, kendi dışından da,

belirsizlikle çevrilidir

(“umgeben” nicht vom “Tod” oder vom “Wahnsinn”,

sondern von der ungewissheit)...

Kişi, içinde de, dışında da, hep, belirsizdir.

Kişi, işte, belirsizdir hep, ve işte –

sarsılır hep; hep, her yol-ağzında, sarsılır kişi...

Kişi sarsılabilen varlıktır.

Kişi sarsılır.”⁵³

Sonuç

Eidos Platon düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. İnsanın içinde bulunduğu yanılsama dünyasından hakikat düzlemine çıkarak tüm ontolojik ve/veya epistemolojik sorularına cevap bulabilmesi süreci kapsamında kritik rol üstlenmektedir. Ancak *eidos*, söz konusu süreçte *arithmos* ile birlikte işlev ka-

⁵² Bu noktada Saul A. Kripke tarafından ortaya konulan *anti-materyalist metafizik argüman* kavramı üzerinden bir tartışma geliştirilebilir. Kripke'ye göre *katı belirticiler* mümkün olan tüm dünyalarda gönderimde buldukları şeyi tam olarak kavrarlar. [Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 33-90.] Bu tez çerçevesinde denilebilir ki, insan mümkün olan tüm dünyalarda aynı fiziksel özelliklerle bulunur veya insan adı aynı canlı için *katı belirticidir*. Ancak, *homo economicus* olarak adlandırılan canlı, başka deyişle insanın madde ile kurduğu bağı rasyonalite postülası aracılığıyla kavramak ve kişisel çıkar peşinde koşan bir optimizasyon birimi olarak tanımlamak, içinde bulunduğumuz dünya çerçevesinde tarihseldir. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, mümkün olan tüm dünyalarda bu tarihsel tanımın geçerli olması zorunlu değildir. O halde *homo economicus* adı *katı belirtici* değildir, belki de tarihsel-toplumsal-kurumsal belirticidir. İnsan, kendi olumsal dünyasını inşa ederken, söz konusu değişikliği oluşturacak biçimde, fiziksel/biyolojik yaşamına fiziksel olmayan (toplumsal, kurumsal, tarihsel) bir şey katmıştır. Bu fazladan katılan şey, Kripke'nin *anti-materyalist metafizik argümanı* bağlamında, *kurucu akıl* veya özgürlük veya *plastisite* olarak kavramsallaştırılabilir.

⁵³ Oruç Aruoba, *Yürüme* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 212-213.

zanabilmektedir. Başka bir biçimde ifade edilirse, her şeyin ölçülmesi, düzen ve uyumunun tespit edilmesi çabasıyla, *arithmos* birlikte ele alınmalıdır *eidos*. Dolayısıyla, Platon açısından temel sorunsal, değişen ile değişmeyen arasında sıkışıp kalan kavrayışımıza bir vizyon kazandırabilmektir. İnsan, *arithmos* ile elde ettiklerine *eidos* ile bir kavrayış getirmeyi deneyebilecek veya her şeyi anlam taşıyan bir vizyonun içerisinde konumlandırabilecektir. Platon'u felsefe tarihinin en önemli figürlerinden biri yapan işte insan düşüncesinin bu tarz bir adım aracılığıyla farklı bir düzleme taşınması olmuştur: imgelem ile inanç aşamalarında sıkışan düşünce, *logos* aracılığıyla *theoria*'ya doğru yükselme imkânına yönelmektedir.

Platon, insanın neliğine dair soru kapsamında da bir *eidos* ortaya koymuştur. *Epithumios*, *thumos* ve *logistikon* yetilerine sahip olan *anthropos psukhe*'nin anlaşılması doğrultusunda bir *eidos* olarak *dikaion* öne çıkmaktadır. Her bir yetimizin davranışlarımız üzerindeki etkilerini, onların az veya çok oluşunu ölçebiliriz. Fakat, insan yaşamı açısından daha önemli olan, Platon'a göre, hepsinin birlikte nasıl bir araya geldiklerini tespit edebilmektir. Dolayısıyla, insanın *eidos*'u olarak *dikaion*, hakikatin insan davranışlarına yansıyan boyutudur. Ancak, burada karşımıza çıkan sorun Platon'un söz konusu özün değişmez olduğunu kabul etmesidir. Bu yaklaşımı kapsayarak aşmak ve insanın *eidos*'unun değişebilir olduğunu kabul etmek yeni bir sorgulamayı beraberinde getirecektir.

Varoluşçu düşüncenin farklı yorumlarının ortak bir noktası, bu bağlamda, insanın bizatihi kendisini kurgulayabilmesi, inşa edebilmesi ve/veya dönüştürebilmesidir. Bu perspektiften yaklaşıldığında insan, verili bir *eidos* üzerinden *performatif* bir biçimde açıklanamaz. Söz konusu *eidos*'a yönelik araştırmalar aracılığıyla, insana dair nihai bir şema veya harita çıkarılamayacağı söylenebilir. Başka bir biçimde ifade edilirse, insanın özü verili bir ilke değil daha ziyade ucu açık bir yetenek olarak görülmelidir. Sartre bu olguyu insanın kendisinden kendisine doğru bir koşusu olarak ifade etmiştir. Heidegger'in yaklaşımı biraz daha farklıdır: ona göre insan kendini gelecekteki imkânlarla doğru açarak var olmaktadır. Hegel ise, insanın hem biçimlendiğini hem de biçimlendirdiğini ortaya koyar. Bu çerçevede Malabou, Hegel'in insanın *plastisitesine* işaret ettiğini vurgulamaktadır. Belirli bir zamansallık bağlamında insan hem içerisinde çelişkileri barındıran yaşamını hem de dışsal koşullarını *kapsayarak aşma* aracılığıyla dönüştürür, özgürleşir ve ilerlemeyi gerçekleştirir.

O halde, insan yaşamının dışsal koşulları ile insanın *autourgike* yeteneği arasında kurulan karşılıklı, sürekli, dinamik, diyalektik ve döngüsel ilişkilere yönelme perspektifini dikkate almak gerekmektedir. Değişmez nitelikte bir insan özünden hareketle olgulara odaklanmak yerine, insanın özgürlüğüne, yaratıcılığına ve bu süreçte ortaya çıkan olumsuzlukları keşfe çıkmak yerinde olacaktır. İktisat bağlamında ise, *homo economicus* tipolojisinde olduğu gibi *eksik kalan* gibi sınırlı bir kavramsallaştırmanın ve yoğun bir matematiksel formalizmin hakimiyet kurduğu alanda, insan bilimlerinin diğer disiplinleriyle kavram ve düşünce ortaklıklarına yer açmak üzerinde düşünülmelidir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
Anders, Günther. *İnsanın Eskimişliği: İkinci Endüstri Devrimi Çağında İnsan Ruhu Üzerine*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
Armaner, Türker. *Tarih ve Temsil*. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,

2016.

Aruoba, Oruç. *Yürüme*. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.Badiou, Alain. *Platon'un Devleti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.Bataille, Georges. *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990.Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.Blaug, Mark. *İktisatta Yöntem veya İktisatçılar Nasıl Açıklıyor*. Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.Brown, James Robert. *Philosophy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures*. New York: Routledge, 2008.Brown, Norman O. *Ölüme Karşı Hayat: Tarihin Psikanalitik Anlamı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.Buğra, Ayşe. *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.

Demir, Vehbi Metin. "Kültürleşmiş Beynin Metafizigi: Çağdaş Beyin Araştırmalarının Kıta Avrupası Felsefesi Açısından Yeniden Ele Alınması". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2020.

Ersel, Hasan. "Belitsel Yaklaşım, İktisat ve Von Neumann'ın Kaygıları". *Ekonomi-Tek* 5, 1 (2016): 1-24.Foucault, Michel. "Bir Varoluş Estetiği". *Özne ve İktidar içinde*, ed. Ferda Keskin, 262-268. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.German, Andy. "Mathematical Self-Ignorance and Sophistry: Theodorus and Protagoras". in *Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy*, eds. James M. Ambury, Andy R. German, chapter 9, 151-168. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.Han, Byung-Chul. *Eros'un İstirabı*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.Haşlakoğlu, Oğuz. "Heidegger'in "Platon'un Hakikat Doktrini" Makalesi Üzerine Bir Eleştiri". *Felsefe Tartışmaları* 32 (2004): 1-17.Haşlakoğlu, Oğuz. "Araf'ta Barınan: "Özdeşlik" ve "Değil-Özdeşlik" Arasında Sanatçının *Hupokrites* Olarak Portresi". *Dört Öge* 3, 6 (2014): 165-178.Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.Haşlakoğlu, Oğuz. "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak". *Kaygı* 18, 1 (2019): 114-133.Heath, Thomas. *A History of Greek Mathematics, Volume I: From Thales to Euclid*. Oxford: Oxford University Press, 1921.Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.Hutton, Patrick H. "Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri". *Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri içinde*, ed. Luther H. Martin vd., 158-188. İstanbul: Profil Kitap, 2019.Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.Kahn, Charles H. *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizige Prolegomena*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.Kırmızıaltın, Eren. *İktisat ve Rasyonalite: K. Marx, W. S. Jevons ve T. B. Veblen'de Rasyonalite, İnsan, Teori*.

- Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover Publications, 1968.
- Kouremenos, Theokritos. *Plato's Forms, Mathematics and Astronomy*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma ve Zorunluluk*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Malabou, Catherine. *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- Malabou, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London: Routledge, 2005.
- Özkan, Cengiz İskender. "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı". *Felsefi Düşün* 5 (2015): 165-192.
- Özlem, Doğan. "Ahlakta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016): 135-139.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Devlet Adamı*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Kratylos*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Meneksenos*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Parmenides*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Phaidros*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Philebos*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Sofist*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Platon. *Şölen*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Pritchard, Paul. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- Roochnik, David. "Counting on Number: Plato on the Goodness of *Arithmos*". *American Journal of Philology* 115 (1994): 543-563.
- Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Bursa: Biblos Kitabevi, 2009.
- Sen, Amartya. *Özgürlükle Kalkınma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Soysal, Ahmet. *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*. İstanbul: Monokl Yayınları, 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Wedberg, Anders. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm: Almqvist Wiksell, 1955.
- Yılmaz, Feridun. *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Zerzan, John. *Gelecekteki İlkel*. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.