

## Hakikatin Şöleni: “Güzel”le Karşılaşma ve Başlangıcın Yıkımı\*

Senem KURTAR\*\*

### Öz

*Kalos logoi. Güzeli ancak güzel sözler anlatabilir. Güzelin anlak görünüşü için yer açan bu sözler onun eşsiz görüntüsünün övgüsü ve onun tarafından bahşedilen bir armağan olabilir. Ancak güzelle bu eşsiz, ürkünç ve gizemli karşılaşma modern kentlerin, kalabalıkların, bilimin ve teknolojinin kuşattığı, güzelin yalnızca estetik beğeniye indirildiği dünyamızdan oldukça uzaklarda bırakılmış, unutulup yitirilmiş bir hakikattir. Bu hakikat, övgüyle arzulan ve sevgide lütfedilendir. Zeus’un Nemesis’in güzelliğiyle baştan çıkması, ihlal ya da tecavüzün zorunluluğunda aranmalıdır. O, Helen’in güzelliğine övgüde, Platon’un özellikle Phaedrus ve Şölen gibi muhteşem diyaloglarında saklı kalmıştır. Modern dünyada bize bunu yeniden anımsatacak yeni başlangıçlara çağıran ise Heidegger’in aletheia yorumu dur. Bu, Antik Yunan’ın Gloria Dei, Tanrı’nın asaleti, ihtişamı, aydınlatan kutsaması ve bahşeden ışıyla karşılaşmaya açık olmaya çağrıdır. Peki, bu karşılaşmanın zorunluluğu nedir? Bu zorunluluk, ananke yani tüm sınır ve ilişkilerin olanaklılığı olan amansız güçtür. Bu güç sınırlı varoluşa, görünüşe gelenin eşsizliğini verir. Böylelikle, güzelle karşılaşma usun, kavrayışın, algının ve dolayısıyla her tür varoluş yolu/biçiminin hakikat karşısında kendi sınırlarını bilmesi ve hakikatin aletheik yıkımıyla yüzleşmesidir. Bu yüzleşme mevcutların kurulu düzenini bir anda yerle bir eden yeni başlangıcın habercisidir. Bu nedenle güzelle karşılaşmanın coşkusu,*

\* Bu çalışma, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarafından düzenlenen 24-26 Mart 2014 tarihli III. Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu’nda sunulmuş *Hakikatin Şöleni: “Güzel”* başlıklı bildirinin genişletilip düzeltilerek makaleleştirilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-posta: skurtar@ankara.edu.tr

yaşantısı, şölen yeri aynı zamanda yeni, yabancı, tubaf ya da garip olanın başlangıcıdır. Başlangıç terördür ve başlangıcın terörü güzel olarak ışığa kavuşur. Bu çalışma güzel ve başlangıcın terörü arasındaki derin ilişkiyi aletheia olarak hakikatin birleştiren ve ayıran coşkusu ve hüznünde tartışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Güzel, Aletheia, Ananke, Kalos Logoi, Eros.

### ***Symposium of the Truth: Encountering With Beauty and Inceptional Destruction***

#### **Abstract**

*Kalos logoi. It is beautiful that just the beautiful words can describe. These words those opened a place for momentary radiance of beauty may be the praise of its unique appearance and also may be a gift bestowed upon anybody by it. But this kind of unique, mysterious and terrible encountering with beauty is the truth of existence. This truth is quite long forgotten, have been lost and it was left off in our present world that surrounded by modern cities, crowds, technology and science. All of these, here, as well as more important that beauty's reducing only to aesthetic pleasure. But the truth in its authentic sense is desired by praise and bestowed by love. It must sought in the Zeus' seduction in the face of the beauty of Nemesis and here in the emergence of the ontological necessity of rape and violence. True sense of the beauty was hidden in the praise of Helen and in the Plato's magnificent dialogues as especially Phaedrus and Symposium. In the modern world calls us to a new beginning to remind it again possibly is Heidegger's interpretation of truth as aletheia. This calls us to the Ancient Greeks' Gloria Dei that means God's nobility, grandeur and to be open to encounter its illuminating sacred and the bestowal of light. So, what is the necessity of this encounter? This kind of necessity is so ruthless power, ananke as possibility that all boundaries and relationships. This power gives to the limited existence the uniqueness of that appearance. Thus, in encountering the beauty, reason, understanding, perception and therefore as the existence of any type or way has its limits and confronts with the aletheic terror of the truth. This confrontation destroyed the existing board layout at a time that is a precursor of a new beginning. Therefore, the enthusiasm of the encounter with beauty as a place of the truth symposium is at the same time new and it is the beginning of the bizarre or strange. Then the beginning is the terror and its terror illuminates as beauty. This study aims to discuss beauty and its profound relationship between the truth as aletheia by combining them in the vaguest place of the beginning as terror.*

**Keywords:** Beauty, Unconcealment, Necessity, Kalos Logoi, Eros.

Rainer Maria Rilke, o eşsiz *Duino Ağıtları*’nda güzelle karşılaşmanın gizil ve karanlık hakikatini “Güzel, güçlkle katlanabileceğimiz terörün başlangıcıdır. Bizi (insan varoluşunu) korku ve saygı arasında bir yerde bırakır. Sessizce yıkan bir hor görüdür. Tüm melekler ürkütür. Güzel ve terör her şeyi olduran, sonsuzca var olmaya bırakandır ve burada, hiçbir duygu son değildir” dizeleriyle taçlandırır (Rilke, 2006, 23). Ancak, diğer yandan, onun dizelerine esin kaynağı olan böylesi bir güzellik ve onun baştan çıkarıcı, ölçsüz ve çılgın görüntüsü yerler ve gökleri, modern kentleri, eşyaları, yapıları, yaşamları, algı, değer, düşünceleri ve tümüyle her şeyi terk etmiştir. Modern dünya, birbirini kesintisiz olarak destekleyen ve doğuran kapitalizm ve teknolojik dinamiklerin uzantısı olan devasa çelik ve camdan, boyu göklere uzanan yapıları, kalabalık, gürültülü ve hıza teslim gündelikliği, uyusukluğu ve kösnüllüğü ile sıradan akışa sıkışmış tüm açmazlarında güzelin sessizce sarıp kuşatan başlangıcından ve yıkımından, şöleni andıran neşe ve coşkusundan ve hat-ta hüznünden yoksun kalmıştır. Bu yoksunluk, büyük üstat Heidegger’in modern dünyanın hastalığı olarak yorumladığıdır:

*Yunanlılar güzeli sınır, kısıtlama, tehdit olarak anlıyordu. Güzel, her şeye ölçü ve düzen veren ölçsüzlük ve düzensizliğin ta kendisiydi. Oysa biz modernler için güzel rahatlatan, hoş giden, zevk veren, pastane tatlarının üretilme sanatına dönüşmüştür. Yunanlılar on ve kalon’u aynı şey olarak anlamaktaydı. Ölçsüz, saf, soylu ve görkemli bir varoluş. Kendini çılgınca, arı ve ölçsüzce açan bir açıklık. Estetik ki mantık kadar eskidir; güzeli sanatın beğeni ve zevk duygusu yaratmak için temsil ettiği şey olarak anlar. Oysaki sanat, gerçek anlamda, şeylerin kendisi için açılandır (Heidegger, 1968,131-132).*

Peki, güzelin estetik beğeni ve yargıya mahkûm edilmiş hakikatini Heidegger’in söylediği bu yunanlılara özgü anlamında nerede bulabiliriz? Hangi söylem, öykü ya da anlatım bize Platon’un *Büyük Hippias* 304e’de tartışıldığı anlamda “güzelin ya da güzel şeylerin zor bulunduğu”nu (Plato, 1997, 921) her tür *logos* yani düşünce ve sözden önce ilk kaynağında açmaktadır? Böyle bir çaba, düşüncenin ve sözün ya da genel olarak dilin en eski açıklığına geri giderek söylencelere kulak vermeyi bir şeyin en kökensel alanında ve anlamında görülebilmesini zorunlu kılar. Bu nedenle de dolaylı kavrayış yani *dianoesis*’in değil; *noesis*’in yani arı ve doğrudan kavrayışın konusudur. Bu, güzelin *noetik* yani arı ve doğrudan hakikatine ve bu hakikatin zor, ürkünç, yıkıcı olmakla birlikte hem şiddet içeren hem de şiddete maruz kalan bir gerilim taşıdığına ilişkin bir kavrayıştır. Güzelin, başlangıca özgü yıkımı ilk ve en eski formunu intikam olarak açığa çıkan *Nemesis*’in güzelliğinde bulur. Güzelin bu mitsel anlatısı ve onunla karşılaşmanın kendine özgü büyü, *Nemesis*’in güzelliğiyle karşılaşan *Zeus*, *Nemesis*’in kızı *Helen* ve onun büyükannesi *Ananke*’nin tuhaf, görünenlerin dünyasına ait olmayan ama bir o kadar da kendine görünenlerde can, beden, ruh verebilen arasındaki karmaşık ilişkide şekillenir. Ancak yine de okuyucu pek fazla umutlanmamalıdır. Çünkü güzeli anlatacak sözler, *kalos logos*

yani “güzel sözler” yalnızca yine güzel tarafından bahşedilebilir. Yitimli insan varoluşu kendisine bahşedilen bu armağanı övgüyle karşılar ve üstlenir. Bu, Platon pek çok diyalogunda belirttiği türden bir zorunluluğa işaret eder. Burada zorunlu olan güzeli ancak güzel sözlerin anlatabileceğidir. Böyle bir zorunluluk, *Phaedrus* diyalogunda yoğun bir biçimde hissedilir. (*Phaedrus* 245c, 257b) (Plato, 2007, 523 ve 533). Yine *Şölen*'de, Diotima'nın açıkça *kalos logoi*, güzel sözler söylemek ya da güzeli konuşmayı övdüğü görülür (210a) (Plato, 2007, 492 ). Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki Diotima'nın konuşmasında güzel sözler, güzelin ölümsüzlüğü ve asli erdemiyile karşılaştırıldığında daha az değer taşımaktadır. Başka bir deyişle, Diotima güzelin kendisini öne çıkarır. Diğer yandan, Platon, *Phaedrus* diyalogunda *ananke*<sup>1</sup> olarak anlaşılan güzelin kendisi ve güzel sözler arasında açılan zorunluluğu, güzelin sevgisinin aynı zamanda *Logos*'un da tutkuyla sevilmesiyle birlikte gerçekleştiği ontolojik bir temel ya da birlikte oluş olarak açıklar. *Phaedrus* 257'de bu zorunlulukla bir arada olma, birliktelik hali şöyle betimlenir: “Güzelle karşılaşma *enagkasmene poietikos tisin*'dir. Yani *poietik* olana zorlayan bir şeydir (Plato, 2007, 533). Eğer söyleyecek güzel bir sözümüz yoksa onun (güzelin) karanlığının aydınlattıkları karşısında *Lysias* gibi “sessizce baştan çıkmaktan”<sup>2</sup> başka bir yolumuz da yoktur (*Phaedrus*, 237a), (Plato, 2007, 516). Bu, *eros* ve *epithumia*'nın yani sevgi ve arzulamanın kardeşliğidir. Burada, *epithumia*, *eros*'un *ratio* boyutunu kurar. Başka bir deyişle arzu, sevginin *motive*'i yani ona yön veren, yol gösteren ve onu harekete geçiren olarak gerçekleşir.

Platon'a göre, insan varoluşunun *eros* ve *epithumia* arasındaki bu kökensel ve etkin birliktelikte başına gelebilecek en iyi şey tanrısal çılgınlıktır. *Phaedrus*, 244a-245b'de bu, *poietik* esin ve övgü sözlerinin birer birer dökülüşünde kendini sezdirir. Tanrısal çılgınlık *logos*'taki bu alçakgönüllülüğü sever ve onu arzular (Plato, 2007, 522-523). Böylesi bir tanrısal bir çılgınlık ve amansız, ölçsüz arzunun yakıpkavurduğu bir ruh ve onun sınırlı görüntüsü olan bir beden *Zeus* ve *Nemesis*'in

<sup>1</sup> Antik Yunanca bir sözcük olan *ananke*, en doğrudan anlamında *noumena* ve *phenomena* arasındaki ilişkidir. Pek çok söylenece konu olmakla birlikte Platon'un *ananke* sözcüğünü kullanması ve de onun kullanımında sözcüğün genelde 'zorunluluk' olarak çevrilmesi ilginçtir. Tabii modern bilim ve teknoloji dünyasında zorunluluk kavramının nedensellik ve evrenselleştirilmesinin *ananke*'nin hem Platon tarafından kullanıldığı anlamı hem de sözcüğün söylenceler, destanlara konu olduğu anlamlarının açıklanmasını gerekli kılar. Antik Yunan'da *ananke* kozmostaki fiziksel, metafizik, toplumsal ya da ilişkisel bağları ve de sınırları olanaklı kılan amansız bir güçtür. Bununla birlikte, *ananke*'nin *eros* söylencesindeki birbirini tamamlayan ve karşılıklı etkileşen, birbirinin içine geçen güçleri de belirleyen ve içeren bir şey olduğu görülür. Bunlar, birbirine hiç benzemeyen eril ve dişil öğelerdir ve onların birbirini kabul ederek birleşmesi de yine *Ananke*'nin olanaklı kıldığıdır. Ancak buradaki birlik ya da birleşmenin merkezinde her daim *eris* (gerilim, mücadele) vardır (Vernant, 2002, 13).

<sup>2</sup> Platon'un *Phaedrus* diyalogunda Sokrates ve *Lysias* arasında geçen konuşmaya gönderme yapılmaktadır. Burada *Lysias* aşık olduğu kişinin kendisine yüz vermemesi ve aşkının karşılıksızlığından yakınmaktadır. Buna karşın Sokrates *Lysias*'a eğer aşık olduğun yani seni baştan çıkaran güzelliğin karşısında söyleyecek güzel bir sözün yoksa bilgece olan tavır susmayı, sessiz kalmayı gerektirir; diyerek yanıt verir (*Phaedrus*, 237a), (Plato, 2007, 516).

kızı Helen’in güzelliğinde toprağı hiçlikten örülü bir yer’in<sup>3</sup> anlatısı olarak belirir. Burada sevginin gerçekliği tanımsız, anlamsız, belirlenimsiz, gerekçesiz ve hatta yıkıcı da olabilmesi bakımından anlamlıdır. Sevgi varlığında karşıtlıkları barındırır. O, hem güven verir hem de tehlikelidir. Bu noktada üzerine özenle düşünülmesi gereken bu ikisinin doğru (uyumlu) bir ilişkide nasıl tutulabileceğidir. Bu temel ilkesi karşıtların uyumu ve ahengi olan özel ilişkilene yalnızca güzelle karşılaşmanın aydınlatacağı yanıtta kendini açığa çıkarabilecektir. Tabii böyle bir karşılaşma, Platon’un da açıkça belirttiği üzere her durumda *eros*’la ilintilidir. Peki, o halde *eros* nedir? Platon, *Phaedrus*’ta *eros*’u, çılgınlığın kehanetsel, dinsel, poetik... gibi çeşitli biçimlerinden biri olarak betimler. Burada, çılgınlık ile anlatılmak istenen genel olarak ölçünün ve her tür kendini zapt etme, engelleme, kontrol etmenin olanaksızlığıdır. Çünkü çılgınlık maruz kaldığımız, bir anda içine çekildiğimiz ve bize gelip çarpan bir şeydir. Hiçbir biçimde kaynağı biz değildir ya da bizde olan bir şey değildir. Aksine o her tür sınırlı ve yitimli varoluşun aşılmasına yöneliktir. Aşıp delip geçmenin ölçüsüzlüğü ve hesapsızlığı ile bizi tümüyle kuşatır, yerle bir eder, *terminus* olarak belirebilecek her şeyi silik siluetlerinde bozar ve bizi kendinin kılar. Çılgınlık işte tam da böyle bir şeydir. Tanrı, tüm gücü ve görkemiyle içimizdedir artık. Bir *enthusiasmos* yani esin ve yaratıcılık kaynağı olarak belirmiştir.

Bu çılgınlık hali, felsefi ya da şiirsel olsun tüm güzel sözlerin tıpkı bir Tanrı (burada kast edilen *Zeus*’tur) dostluğu gibi bir arada ve gerilimi sürdüren yakınlığında söylediği yine güzelin kendisince bahşedilen güzel sözler yani *kalos logos*’yi olanaklı kılar. *Eros* ya da aşk, sevgi ve çılgınlığı kökensel birliğinde tutan ve açığa çıkaran söz ya da akıl olarak *logos* arasındaki bu çarpıcı ilişki uzun yıllar sonra Nietzsche’nin şu sözlerinde can bulur: “Aşkta her zaman biraz çılgınlık vardır, ancak çılgınlıkta da biraz bilgelik” (Nietzsche, 2006, 28). Güzelin ve onu anlatmanın tek yolu olan güzel sözlerin bu birlikteliğinde ürkünç, tuhaf, gizemli bir yer açılır. Bu yer, güzelin, esin perilerinin ve sevginin aşığı filozofun açıklığıdır. Bunlar arasında en yüce olanı güzelin aşığı olmaktır. O (filozof), “yalnızca birkaç”ının<sup>4</sup> görebileceğini görür. Filozof bu yer’de Tanrısal çılgınlıkla esinlenmiş, ondan ilham almıştır. Bu nedenle, hakikatin insan formundaki görüntüsü yani *güzel*’in ilk formu olan bedensel (dünyalı) görünüşü yalnızca ona (filozofa) kendini gösterir. Bu gizemli karşılaşmada filozofun tutarlı bir dünya oluşturmasında *logos*’a eşlik eden *eros*’tur. *Eros*’un burada kendini duyuran asli anlamı ve en kökensel biçimi ruhun devinimi olmasıdır. O, her şeyden önce bir *motive*’dir ve tamamlanmaya yöneliktir. *Eros*, bu yönüyle ruhun hem varlığa gelmesi hem de *logos*’udur. Ruhunu anımsatan ne varsa o

<sup>3</sup> Terra incognita’nın öykündüğü yer. Pascal’ın *Le silence éternel des ces espaces infinis m’effraie* - bu uçsuz bucaksız yerlerin sessizliği beni ürkütüyor - sözü anımsansın (Pensees 1660, 203) (Bz. Pascal, 2005, 41).

<sup>4</sup> Burada Nietzsche’nin Zerdüş’üne ve Heidegger’in *Brief Über den Humanismus* yani *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta insanı “varlığın çobanı” olarak betimlemesine gönderme yapılmaktadır (Heidegger, 1998, 252).

halde *eros*'u da anımsatmalıdır. Ancak kanatlar (ruhun kanatları) yani arzunun ve asaletle iyinin kanatları Uranüs ötesi o yere, tanrıların evine yani ruhun asıl evine yükselmeye çabalarırken incinir, yara alır, parçalanır. Bu zorlu ve mücadele isteyen bir yolculuktur. Buna bağlı olarak, Platon, *Phaedrus* 252b'de Homeros'un sözlerini *eros*'un betimi olarak yorumlar. Homeros şöyle söylemektedir: "Ölümlüler onu kanatlanmış olarak adlandırır. Ölümsüzler ise ona pterota yani tüylü, tüyümsü der. Çünkü o zorunlulukla kanatlarıyla var olan ve varlığa gelendir" (Plato, 2007, 529). Homeros'un bu sözlerinde kanatlanmış olan ruh ya da ruhun iç veya kendi devinimi olarak anlatılan *eros*'tur. Platon böylelikle *eros* ve *pterota* yani tüyden, tüyümsü kanatları olan arasında benzeşim kurmuş olur.

Platon için, *eros* ya da cinsel-bedensel aşk, şehvetle başlayıp sevginin derinliğine doğru ruhtaki yükselişin tüm serüveni tek bir şeye kilitlenir: Şeylerin hakikatini ya da görünmeyen güzelliğini, ışığını görebilmek için ruhun bu dünyadaki şeylerden ötede bir *yer*'i görebilmesi ve hatta daha doğrusu sezebilmesinin ontolojik zorunluluğuna. Çünkü her şeyin benzerinin mevcut olduğu görünenlerin, görüntülerin dünyasında hakikatin görülebileceği yeterli ışık yoktur. Burada güzel kendini ancak şeylerin hakikatini anımsamak olarak duyurup yaşatır. Hakikatin anımsanması böylelikle biz insan varoluşunu ilk ve kökensel durumumuza geri götürecektir. Bu kökensel durum, ne ölçülülüğe ne adalete ne de bilgeliğe benzemektedir. Ayrıca bedeninin duyduğu şeyler de bize onu anımsatamayacaktır. Şeylerin hakikati güzelle bu dünyada karşılaştığımız anda tüm gücü ve gerçekliğiyle anımsanır ve böylelikle kanatlarımız oluşmaya başlar. Burada, böyle bir *an*'ın yükü, ağırlığı, büyüü, baştan çıkarıcılığı ile kuşatılmışken güzeli tanımlamaya ilişkin her çaba zorunlulukla başarısız olacaktır. Bu nedenle, karşılaşma *an*'ı ya da durumunda güzelin kendisini yalnızca anımsama olanağımız vardır. Modern zamanların estetik güzeline benzemeyen bu güzel *ekphanestaton*'dur. Platon güzelin *ekphanestaton* olmasını kendini kendi açıklığında bir baştan diğerine açıkça gösteren olarak niteler. Böylesi bir güzel ona göre yalnızca sevilip arzulanabilir (*Phaedrus*, 250d-e), (Plato, 2007, 528). Kendini olduğu gibi açanın sakınımsız, cüretkâr ve acımasız ışığından başka bir şey yoktur o belirsiz açıklıkta. Bu öyle bir ışıktır ki kendisiyle birlikte her şeyi ışığa bürür, yakar, ateş ve küle çevirir. Yine bu bağlamda, oldukça uzun zaman sonra Gadamer'in, Platon'un *Phaedrus*'taki güzel betimini hem en genel anlamda hem de felsefi düşünüş adına yol gösterici olarak kabul etmesi çarpıcıdır. Bu yol gösterici olma niteliği *Phaedrus* diyalogunun insan olmanın yazgısını tanrısal olanla karşılaştırarak belirlemiş olmasında gizlidir. Bu yazgı, beden, duysal algı, doğrudan yaşam ve yeryüzüne düşüşün beraberinde getirdiği yükümlülüktür (Gadamer, 1987, 15). Burada *yeryüzü* düzensiz ve değişken olanın, *gökyüzü* düzen ve değişmezliğin timsalidir. Beden ve ruh da tıpkı bu ikisi gibi birbirinden temel nitelikleri açısından ayrılır. Bizim yeryüzünü ve dünyayı algılayabilmemiz gökyüzünün varlığı nedeniyle. Çünkü yeryüzü ruhun bütünlüğünü bozar, onu parçalar. Yeryüzündeki ruh için tanrılar hakikatin anlık ve bir anda görünüp kay-

bolan görüntüleridir. Onlar göksel/tanrısal düzenin parlayıp sönen yıldızları gibi ruhta bir anda parlar ve sönerler. Duyulur olanın bulutları tanrıların görüntülerini bulanıklaştırdığından beri bu böyledir. Tanrılar, yeryüzünden çekilmiştir. Ancak çekilirken geriye hakikati bırakmıştır. Yalnızca bulanık bir anımsama ile ulaşılabilecek olan hakikati. Formların kuşattığı anımsamanın ruhları, onların bir anlık ışığı ile aydınlanır. Bu ruhların kanatları yitmiştir. Yeryüzünün uğraşları, sıkıntı ve ilgileri altında ezilmişlerdir ve hakikatin yüceliğine erişemezler. Eğer herhangi biri kanatlarının yeniden büyüdüğünü hissederse, bu kanatlar ona bir kez daha yükselme şansı verecektir. *Eros* ve güzelin birlikte yaşanması; güzelin sevgisidir, bu. Böylelikle, güzelin soyluluğu şeylerin ve dolayısıyla dünyanın hakikatinin sonsuzca anımsanmasını sağlar. İşte bu, felsefeye açılan yol, felsefenin yoludur (Gadamer, 1987, 15). Bu nedenle de Gadamer’e hakkını vererek söyleyelim: Platon’un güzele özgü söz konusu anlatımı yani *Phaedrus*’taki güzel betimi tüm felsefe tarihi ve felsefi düşünüş için kılavuz niteliği taşımaktadır. Ancak diğer yandan, *Büyük Hippias* diyalogunda güzel için *dunamis* kavramını farazi bir tanım olarak vermesi de ilginçtir (296a ff.) (Plato, 2007, 913) Burada, *dunamis* olarak güzel, şeylerle karşılaşma ve hatta yakınlaşmaya özgü değerler dizisinin bilinemezliği; bilmecemsi yapısını anlatır. Tüm görüngülerden daha parlak olan güzelin parlıtıdır. Kendini olduğu gibi açan güzel, bize tüm şeylerin de kendini nasıl açtığını düşündürmesi bakımından kökene, hakikatin açıklığına en yakın olandır. Bu yönüyle güzel, yine Platon’dan neredeyse iki bin beş yüz yıl sonra Heidegger’in *aletheia* olarak tanımladığı hakikat anlayışını anımsatır ve hatta bu anlayışa kaynaklık eder. *Aletheia* olarak hakikat, kendini eş zamanlı olarak gizleyen ve açığa çıkaran bir açıklıktır. Bu açıklık, insan varoluşu ve onu kuşatan tüm şeylerin varlığıdır. Şeylerle karşılaşma ve hatta yakınlaşmanın ağırlığı ve yüküyle donatılmak, sarılıp kuşatılmaya işaret eder (Heidegger, 2002, 256). Heidegger, *açıklığın kendisi*’yle arı karşılaşmada bizim bir şeyin varlığı ve hatta genel olarak varlığın açıklığıyla bir araya gelebileceğimiz kanısındadır. Bu amaçla da Antik Yunan düşüncesine ve özellikle de Pre-Sokratik döneme geri dönerek o dönemin metinlerini incelemek gibi radikal bir öneride bulunur. Onun söz konusu metinlere ilişkin yorumlarında *aletheia* olarak hakikati anlamak bakımından şöyle bir yere vardığı görülür: *Aletheia*’nın *açıklık* ya da *gizlenmemişlik* olarak ele alınması basitçe kendisinden açık olarak ele alınması anlamına gelemez. Özellikle Herakleitos fragmanlarında rastlanan bir gerçek vardır ki bize onu şöyle anlatmaktadır: “*Aletheia*, açık ve de seçik olarak başarılamaz olandır” (Heidegger, 1975, 104-105). Sonuç olarak Platon’un güzel anlatımı her nerede olursa olsun adeta *aletheia* olarak hakikati anımsatan bir görünüşe sahiptir.

Tüm bu *aletheik* söyleme biraz ara verip peki, nedir *eros* ve güzel arasındaki derin ilişki diye baktığımızda Platon bu eşsiz serüveni bize şöyle anlatmaktadır: Sevilenin güzelliğiyle karşılaştığımızda dünyalı varoluşa düşme esnasında zarar görmüş kanatlarımız güçlenir ve gittikçe daha yumuşaklaşır. Tüyler çoğalır, besleyici bir nem onların üzerine akar. Gittikçe gelişir, genişler ve sonunda tüm ruhu bir heyecan sarar

ve bu heyecan nabız gibi atar. Sevilenin güzelliği ondan taşıp akan zerreciklerle ona bakana ulaşır. Platon burada adeta cinsel bir sevgiyi anlatır gibidir. Şişen, kabaran, büyüyen, nemlenen ve yumuşayan tüm bunlar erotik olanın açığa çıkma yollarıdır. Bu nedenle, güzelle erotik karşılaşmanın ilk formu cinsel duygular ve yaşantılardır. Sokrates'in *Büyük Hippias* 287'e'de *parthenos kale kalon* yani "güzel bir genç kızın sevgisi"yle sorgulamaya başlaması güzel bir bedeni sevmeye konusundaki zorunluluğun anlatısıdır. Bununla birlikte, sevilenin güzelliği, *Şölen*'de, Diotima'nın sözlerinde de *eros*'u anlatmanın zorunluluğu olarak belirir. Bu güzelliğin, hiçbir biçimde hafife alınamayacağı ve değerinin asla diğerleriyle karşılaştırılmayacağı da özenle vurgulanır. Seveni büyüleyen sevilenin güzelliğidir. Bu nedenle, güzelin kendini bir beden, bir şey olarak göstermesi en temel zorunluluktur. Bu büyülenmeyle seven, kendinden geçer. Her şeyi unuttur. Annesi, babası, kardeşleri ya da arkadaşları bu güzellik ve onun verdiği yücelikle, gurur duygusuyla ötelenir (Hyland, 2008, 65). O, artık uğruna köle olacağı, nereye sürüklerse onunla oraya sürükleneceği, kapısında uyuyacağı bir şeyle karşılaşmıştır. Seven bu güzelliğin ölçüsüz ışığında bir sürgün, bir göçebe ya da bir gezginden başka bir şey olamaz. Hep ona ve onunla ilgili şeylere yakın olmayı arzusuyla yanıp tutuşur. Böylelikle, seven, sevilenin güzelliğiyle karşılaşmasında onda ve onun tarafından başka türlü davranmaya zorlanandır. Bu zorlanma, güzelle karşılaşmanın hiçleyen ve bu yolla da dönüştüren gücüne aittir. Güzel tam da bu yönüyle hem yıkımı hem de başlangıcı çağrıştırır.

Güzelin sevgisi, tanrısal çılgınlık ve felsefeye yaşam ya da Zeus'u sevenler olmaktadır. Beyaz atın peşinden sürüklenmektir. Ancak Platon'a göre, sevilenin peşinden bu amansız sürüklenme bizi aşağı, alt düzey bir *eros*'a mahkûm edebileceği gibi; tam tersi bir biçimde yüce bir *eros*'a da götürebilir. Peki, bu ayrımın ölçütü ne olacaktır? Yani güzelle karşılaşma, onun büyüyle ölçüsüz bir açıklıkta baştan çıkma ve her şeyi tümüyle bir kenara bırakıp unutmak seveni iki yaşam biçimine götürmekte ise bu yaşam biçimlerinin birini diğerinden ayıran *motive* nedir? Sokrates bunları Zeus'u izleyenlerle, Ares'i izleyenler olarak ayırıyor. Ona göre, Zeus'u izleyenler diğerinden çok daha onurlu ve soyludur. Ares'i izleyenler ise çok daha şiddetli ve öldüresiye bir sevgiyi yaşar. Aslında sevileni seçmemiz de doğal olarak tanrımıza uygundur. Zeus'u izleyenler sevilenin Zeus'a benzer bir ruhu olsun ister. Yani onlar, filozof ya da lider ruhu olanı sever. Hera, Apollon ve diğerlerini izleyenler de böyledir. O halde, her birimizin güzeli ve onun sevgisini yaşama yolumuzun başkılığı izlediğimiz ya da öykündüğümüz tanrıya göredir.

Diğer yandan, güzeli ve onun sevgisini yaşama yolundaki bu ayrım, bakanın gözüyle ilintili bir şey olarak düşünülmektedir. Ancak bu bakana göre olma, Phytagoras'ın söylediği gibi insanın ölçütü olduğu bir durum değildir. Çünkü güzel ve *eros*'un ölçütü daima tanrılara, izini sürdüğümüz tanrıya göredir. Buna bir dizi örnek verilebilir. Mesela, Aphrodite'i izleyenler feci halde siyah atın yani arzusunun içine düşebilir ve ayartılır. Zeus'u sevenler de öncelikle güçlü bir cinsel arzuyla yerle bir olurlar. Ancak



eğer felsefi bir dostluksa istedikleri o zaman bu arzuya direnebilirler. Ne insana özgü bir kontrollülük ne de tamamen tanrısal çılgınlık işte tam da böyle bir durumda iyi ve güzel *eros* yaşanması olur. Şölen’de Diotima’nın güzelle karşılaşmayı bilgi değil; erdem ve değer sorunu olarak betimlemesinde bu türden bir *eros*’a işaret edilmektedir. Ancak şunu da hemen eklemek gerekir ki güzelle arı karşılaşmanın aslı *eros*’u ya da sevgisi bitimsiz bir gerilim ve mücadeleye katlanmayı da zorunlu kılar. Bu gerilim ve mücadele, arzuyu felsefi yaşamla birlikteliğinde kuşatıp koruyan bir doğaya sahiptir. O halde, tüm bu anlatılanlardan yola çıkarak güzelle karşılaşmak felsefenin kökenidir, onu doğurtandır; diyebiliriz. Hatta biraz daha cesurca şöyle söyleyebiliriz: Felsefe, güzelin karşılaşmada bahsettiğidir, armağanıdır. Ancak güzelin armağanı olmakla birlikte felsefe yine de bize onun kendisini görme olanağını veremeyecektir. Dolayısıyla, bu armağan daima bir benzeşim (analoji) olarak kendini gösterir. Güzelin arı varlığı ile karşılaşmaya gelince böylesi olanaksız bir karşılaşma yalnızca kör olmanın acısıyla duyulabilecek bir şeye işaret eder. Burada, karşılaşmanın olanaksızlığı, insan varoluşunun yitimsizliğiyle doğrudan ilintilidir. Bu nedenle, güzele ölçüt olabilecek olanın tanrısal ve sonsuz olması zorunludur. Alkmeon buna istinaden, “insanlar başlangıç ve sonu bir araya getiremediği için ölü”; demektedir. Yitimli düşünme ve arı kavrayışın yitimsizliğidir insana armağan edilen (Hyland 2008, 62-63). Bu nedenle, o tanrılara benzer ama tanrı değildir. Sevilenin aydınlattığı ışıktaki *logos*’un anlatacakları ona onun sınırını gösterecektir. Güzelin ışığı öyle arı ve güçlüdür ki bu ışığın söylettikleri kendini güzel sözlerden başka bir yer ve biçimde açamayacaktır. Diotima’nın *kalos logoi* ile işaret ettiği tam da böyle bir hakikattir (210a) (Plato, 2007, 492).

Güzel, hakikat ve felsefe arasındaki kökensel birlikteliği öne çıkaran tüm bu anlatımların, yorumların kaynağı bizi her daim başlangıcı biçimlendiren ve öykünen söyleneceye geri götürmektedir. Söylencede vurgulanan en önemli şey, burada konumuz itibarıyla de bizi oldukça yakından ilgilendiren, Helen’in güzelliğinde beden bulan şiddet ve tecavüz ya da ihlalin kayıtsız güzelliğidir. Helen, babanın yanılıgısı ile büyük annenin yüzüzlüğü, yüzü olmamasının birlikteliğidir. Böylelikle, çıplak zorunluluğa, nüfuz edilemez karanlığa, ışık ve canlılık verir onun güzelliği. Böyle bir güzellik, şiddetin hem etkin hem de edilgin yani açılan ve gizlenen *aletheik* varlığıdır. Sahip olunmamış gençliğin ve bekâretin ta kendisidir. Böylesi bir gerilimin ışığa gelmesiyle sınırsız ve dehşet saçan bir şiddet ortaya çıkar. Bu, tüm sınırların ihlal edildiği bir şiddettir. *Aletheia*’nın *yersiz yurtsuz*<sup>5</sup> güzelliğidir. Heidegger onda-

<sup>5</sup> *das Unheimlich*, Heidegger’in pek çok metninde yer almakla birlikte burada kullanılan anlamı bakımından özellikle *Ister*’deki *Antigone* yorumuna daha yakındır. Burada Heidegger, *Antigone*’nin yazgısından söz ederken, bu yazgının *dike*’ye özgü bir şey olmadığını; ancak *dike*’yi aşan bir yerden geldiğini vurgular (Heidegger 1996, 62). Bu açıktaki, insan varoluşunun dünyasında tüm evinde, yurdunda olanlar arasında varlık tarafından ve varlık deneniyle yerinden yurdundan edilen ve mutlak gerilimin açıklığı olan varlık olmasıyla ilgilidir. Bu gerilim, gölgeler, alacakaranlık, karanlık ve de gittikçe artan ışığın birlikte açığa çıkardığı bir yer bir uzam olarak belirir. Bu, karşıtların ayrıldığı ve birleştiği (*gegenwesen*) bir açıklıktır ve tek hükmedicisi varlığın kırılğan doğasıdır (Heidegger, 1996, 64).

ki bu tehlikeyi herhangi bir şeyin tehlikeli olması değil; tehlikenin kaynağı olarak betimler ve bunu, *aletheik* olanın yazgısı olarak yorumlar (Heidegger, 1977, 26). Eğer güzel, Platon'un pek çok diyalogunda açık ya da örtük olarak ifade bulunduğu üzere tanrıların işi ise onun doğuşu ve açığa çıkması hem baştan çıkarıcı hem de tehlikesi ölçü ve sınır tanımamandır. Heidegger için, "güzelin ışığa yaklaşmasıyla bu açığa çıkma, hakikatin olmakta olması için yarılp açılan bir açıklıktır" (Heidegger, 1971, 56). Güzeli ve hakikatin açıklığında beliren, ayrılan *yerler* şeylerin arı ve özgür varoluşlarıyla süslenir, ışıkla sonsuz ve eşsiz bir dansa soyunur. Bu dans, güzel, hakikat ve *köken*'in<sup>6</sup> alacakaranlıktaki yansımalarıdır. Heidegger'in ilgili konuda Herakleitos'un VIII. Fragmanı'na yaptığı yorum çarpıcıdır. Şöyle söyler: "Karşıtlar ileri ve geri, öne ve arkaya devinir ve daima biri, diğerine doğrudur. Her biri kendi açıklığında ve kendiyse birlikte. Bir arada olmakta köklenen karşıtların bu birliği logos'tur. Tüm şeylerin varlığı ölçsüz bir ihtişam, asalet ve ışığa gelmedir. Bu en ölçsüz, sınırsız ve görkemli olan parlama güzeldir" (Heidegger 1968, 131). Kendinde kalarak ve kendine yeterek, formsuzca açığa çıkmayı sürdüren. İşte, güzelin bu nedenle formu yoktur. Platon, bunu kendisi formsuz olan ancak tüm formlara ışık veren olarak betimlemekteydi.

Bu anlatıların bedeni ve başlangıcı olması bakımından *Helen*'in güzelliğine döndüğümüzde, onun mükemmel ama lanetli, belalı bir güzellik olduğu dikkat çekmektedir. Böylesi bir güzelliğin kaynağı, ona annesi *Nemesis*'in arı, saf, açılmamış bakire güzelliği ve *Zeus*'un tuhaf, hiç alışkın olmadığımız ve bilemediğimiz türden ölçsüz erotik varoluşunda köklenir. Burada, ölçsüz ve çılgın olmasının yanı sıra tanrısal olan bu erotizm, *Nemesis*'in yani sevilenin güzelliğiyle yerle bir olmuş, baştan çıkarılmış olan *Zeus*'un yani sevenin aldatıcı hilelerle ona yaklaşmaya ve şiddetle onun sınırlarını bozmaya, içine girmeye, ona sahip olmaya adanmıştır. Bu anlatı, bütünüyle tanrısal ve mükemmel olanın anlatısıdır. Bu tanrısal çılgınlıkta baştan çıkmak ve onu baştan çıkarıcı ölçsüzce arzulama, farkında olmaksızın çıplak, hayvani bir ihtiras olarak da açığa çıkabilir. Ancak diğer yandan güzele sahip olmanın güçlü arzusu, onunla kendinden geçen seveni, dönüştüren ve ince likli kılan bir şey olarak da görünebilir. Bu nedendir ki "Nemesis yaban kazına, Zeus kuğuya" benzetilir (Scott, 2007, 11). Bu, adeta karanlık ve ışığın karşılaşma anı gibidir. *Nemesis*'in güzelliğindeki sessizlik, karanlık ve belirsizlik ile *Zeus*'un ölçsüz, sınırsız, çılgın bir ihtirasla onu kandırması ve ondaki bu sessizliği, karanlığı, belirsizliği ihlal etmesi dünyasal ve tanrısalı birleştiren bir güzelliği yani *Helen*'in güzelliğini doğurur (Scott, 2007, 12-13). *Helen*'in güzelliği tam da bu nedenle ürkünç bir güzelliiktir. Dünyalı varoluşun sınırlı ve eksik formları böyle bir kusursuzluğa ve onun dehşet saçan ışığına hiç de uygun değildir. Sevginin ya

<sup>6</sup> *Ur-sprung*, kaynağından fışkıрма, kendi açıklığına sıçramadır. Kökenin asla belli bir şey ya da herhangi bir şey olamayacağını anlatır. Bir şeyin kökeni onun kendi kaynağıyla ilişkisidir ve bu ilişki her daim kaynak tarafından geri alınmaktadır (Heidegger, 1971, 78). Bu nedenle, Heidegger için başlangıç *yıkım* ve *karmaşa* demektir.

da aşkın, tanrısal zorunluluk ya da çılgınlıkla güzelin ihlalinin meşrulaştırdığı bu öyküde sınırlı ve sınırsız olanın birbirine karşı koyamadığı tuhaf bir arzu ve şiddet öykünür. Helen’in kusursuz güzelliği, ölümlülere kaçınamayacakları bir hastalığı getirmiştir. Bu hastalık, kusursuz olanı kavrama ya da zapt etme, ele geçirme isteğinin ortaya çıktığı yerde zorunlu ve kaçınılmazdır. Genel olarak yıkıp parçalayan yapıcılığında ölümlülerin tavır ve eylemlerini etkileyen, onlara uzanan bir yazgı olarak biçimlenir. Sonuç olarak, güzelin hastalıklı yazgısı onun daima zorla ihlal edilmesi olarak açığa çıkar.

Kusursuz ama henüz tam olarak oluşmamış güzelliği izleyenler, onun peşine düşenler öncelikle böyle bir güzelliğe dair kanı ve imgelerle hareket ederler. Diğer yandan, böylesi bir iz sürme halinin beraberinde kıskançlığı getireceği de açıktır. Bu kıskançlık, sahiplenilemeyen bir armağanın kıskançlığıdır. Burada sözü geçen güzele dair imge ve kanılar nedeniyedir ki öfkenin doğurduğu fiziksel şiddet, tecavüz, medeni yasalara, yaşayışa ya da ahlaksal normlara karşı gelmek kaçınılmazdır. Zeus ve Nemesis ilişkisinde de görüldüğü gibi tecavüz olayı tümüyle *tanrısal zorunluluğun* ihlali içindir (Scott, 2007, 12). Bu ihlalin uzantısı ya da beden olarak doğuşu olması bakımından Helen’in yaşamı, tecavüzün ölümlüler arasında yayılan ve sınırlı olarak yinelenen çoklu biçimlerinde şiddetli, sahiplenici bir arzunun temsili olur. Böylelikle Helen’in ölümlü yaşamı, bağımlılığın kalbinde güzellikle kendinden geçen, tanrısalın armağanıyla baştan çıkan, büyülenen tecavüzün ruhlarının yatağıdır (Scott, 2007, 12). Bağımlılık ya da düşkünlük olarak beliren Helen’in bu güzelliği, yıkıcı saplantı ve yücelten bir görüntünün yeryüzü toprağında serpilmesidir. Böylece, ölümlüler tanrısal olanakların, sınırların, şiddet ve tecavüzün ölümlü imgesine sahip olurlar. Bu imge, görkemli olanın görüntüsü olması bakımından şaşırtıcı ve baştan çıkarıcıdır. Yani hiç de bu dünyadan bir şey gibi değildir. Aksine tuhaf, garip, yabancı olanın yeryüzüne inişi, yeryüzüne düşmüş halidir. Onda beliriveren tüm görünüşleri aşan bir görüngü yani *güzel*dir.

Homeros’un dünyası için bakıldığında görünüşleri aşıp geçenin ihtişamlı görüngüsü olarak güzel, hiçbir biçimde Helen’in güzelliğiyle anlatılamaz ya da bu güzellikte köklendirilemez. Homeros, ihtişamlı ve yüce olanı yüzeylerin ötesinde görmez. Aksine, görünüşlerin daima görünüşlerle açıldığı kanaatindedir. Görünüşe gelen kusursuzluk ona göre tanrı gibi bir şey olmalıdır. Yüce, tanrısal anlar yüzeyleri buharlaştırır ve denizin gün ışığıyla birlikte parlaklığı yansıması gibi belirsiz bir varoluşla açığa çıkmayı sürdürür. Çünkü böylesi muhteşem anlar sonlandırılmak için değil; sürdürülüp korunmak içindir (Scott, 2007, 13-14). Helen’in yazgısı ve bu yazgının görüntüleri olan sahiplenici tecavüz, zorlama ya da ihlaller ise Homeros için ya da onun dünyasında yalnızca sıradan zorunluluğun dönüşümü yani sıradan zorunluluğu buharlaştıran, yansıtan bir şey olabilir. Adeta büyüleyici bir çekim olarak düşünülmelidir güzelle karşılaşmanın en asli biçimi. Acı ve ölümden birleştiren trajik yazgıdan çok daha zevk veren bir mücadeleye çekmelidir

bizi. Baştan çıkarmalı ve sıradan, alışkın olunan karşılaşmalar yerine büyüleyen ve içine çeken karşılaşmalara bırakmalıdır. Bu noktada, Zeus, ölümsüz, kusursuz güzelliğin anlatıcısıdır. Bir o kadar da tanrısal zorunluluğun. Ancak Homeros'un dünyasında Helen'in güzelliği basit ve ölümlüdür. Onun övgüsü nedenli gerçekse öleceği ya da ölümlülüğü de o denli gerçektir. Ancak sırf bu nedenle, Homeros için güzelliğin belli bir bedende temsilinin büyüleyen, cezbeden bir şey olmadığı da düşünülmesin. Çünkü o, güzelliğin canlı, yaşayan bir beden olarak çok daha güçlü olacağı kanısındadır. Bu nedenle Homeros, Helen'in hayaletinin yaşayan ve ölümlü varoluşları anlatabilecek ya da onlara gerekçe olabilecek bir şey olmadığını savunmaktadır. Homeros buna istinaden şöyle söyler: "Eğer Helen'i ilahlaştırırsak aptalaşırız. Ancak onun eriten, buharımsı, hayali güzelliğini, büyüleyiciliğini kendi kültürümüzün farklı, çoklu duyarlığında açığa çıkarırsak bilgeleşiriz" (Scott, 2007, 14).

Helen'in fütursuz, aldırışsız, kayıtsız güzelliği. Onu çevreleyen tüm gerekliliklerden soyunmuş, özgür bir güzellik. Tözsüz, maddesiz buharımsı, hayalimsi bir nitelikte. Bu nedenle, Homeros'un *İlyada* destanının üçüncü kitabında üç imgeyle yani Helen, Paris ve Aphrodite olarak yorumladığı güzelin ölümlü timsali Aphrodite'in doğumu ve yaşamıyla tehlikeli (tutarsız, asılsız) ve anlık dengenin zorunluluk ve güzelin daima birinin değerine sahip olma mücadelesi verdiği Zeus'un aldatici kurnazlığına minnettarlık olarak açığa çıkar. Homeros, onun güzelliğini diğer ikisinden ayırarak şöyle över: "Oysa göksel bir şeye, gökyüzü gibi, bulutlar gibi bir şeye benzemektedir, Aphrodite... Yeryüzünün kalabalık, sık, kaba, katı ve kalın kütesine ait olamazdı" (Scott, 2007, 13). Buna karşın, Helen'in güzelliği bir anda ve hızla ışığa taşıyandır. Çünkü Helen, hiçbir ahlaklı öyküye konu olamayacak kadar asil, incelikli, kutsal, sevgi ve tutkuyla doludur. Bu nedenle, Homeros için, Helen'in hayaletimsi güzelliği her tür ölçü, sınır, yasa ya da ahlak karşısında kayıtsız, aldırışsız ve umursamazdır. O, tüm görüntüleri, yüzeyleri, toplumsal, ahlakal değerleri, ilkeleri, şu ya da bu zorunluluğu, bireysel varlıkları, kaba, vahşi olsun, yüce, aşkın olsun tüm olay ve olanaklarıyla yaşamın kendisini yutar. İçine alır. Helen, diyor Homeros, "gençlikle bezenmiş bir lütf, saçlarında beyazlar, yanaklarında derin çizgiler yok" (Scott, 2007, 13). Helen'in görüntüsüdür; gençlik. Ancak diğer yandan, eğer o varlığıyla tüm görkemli eylemlerin kaynağı, esiniyse bu durumda hakkında söylenen tüm bu niteliklerden çok daha fazlası olması gerekmez mi? İşte bu Helen'in başlangıcı temsil eden en kökensel yönüdür. O, en temel anlamıyla çılginca arzulayan, laftan anlamayan ve hiçbir anlama sığdırılmayan bir yıkımdır. *Aletheik* bir fırtına; tanrıların öfkesinde büyüyen ihtişamlı ve de güçlü bir rüzgâr. Her şeyi kendisiyle birlikte kasıp kavuran, alıp götüren yerle bir eden ve hatta yerinden yurdundan eden bir sürüklenme. Trakl'in o güzel dizelerinde dile getirdiği gibi çarpıcı bir şey: "Tanrı'nın rüzgârı yalnız eser ve siyah duvarlara çarparak söyler o eşsiz şarkısını" (Trakl, 1992, 44-45). Helen'in güzelliği tam da böyle bir güzellik olsa gerek. Olsa gerek diyoruz, çünkü onu hayal bile edemiyoruz. Zeus'un

tanrısal çılgınlığı, ölçsüzlüğü, arzusu, aşkı ve ihlalidir; Helen. Dehşet saçan güzelliğiyle ürkünç görüntüsüyle Nemesis’in, tüm olayların, şeylerin sınırlarına uygun yolları bilen Nemesis’in kızıdır ve bizi bu amansız yazgıyla delip geçendir; Helen. Bu nedenle, yalnızca Nemesis’in bilgeliğiyle, sahiplenici ihlalin şiddeti olmaksızın Helen’le karşılaşabiliriz. Annenin sessiz ve durgun, ölçülü bilgeliyle birleşen Helen’in güzelliğiyle. İşte *aletheik* hakikat ve Antik Yunan’a özgü o kutsal bilgelik tam da böyle bir şeydir.

Güzelin bilgelikle olan bu kökensel bağı için, güzele açılan yolları bir dizi diyalogunda yılmadan arayan büyük üstadın, Platon’un, yarı-tanrısal düşüncelerine başvurmak gerekir. Bunlardan belki de en çarpıcı olanı şöyle söyler: “Tüm âşıklar, güzele sahip olmayı arzular ve varoluşlarını ona sahip olmaya adarlar.” *Şölen* 204d3’te yer alan *eros*’un betimidir; bu (Plato, 2007, 487). Hemen ardından da şu sözler gelir: “Ya da bu arzuyla güzelerde doğurtmak isterler” (206b, 207e), (Plato, 2007: 489-490). Burada sevmenin, adanmış olmakla ilintilendirilmesi dikkat çekicidir. Tabii yine önemli noktalardan biri de sevginin adandığı tek şeyin sevilenin güzelliği olduğu gerçeğidir. Ancak ruhun zevkleri en ölçsüz biçimiyle düşünüldüğünde her daim erdem ve bilginin güzelliğine yöneliktir ve ona adanmıştır. Yine belirtmek gerekir ki, *eros* ve güzel arasındaki bu kaçınılmaz ilişki (en baştan beri aslında sıklıkla altı çizilen de budur) güzel şeylerle, güzelin kendisini sevme ayrımını doğurmaktadır. Ancak bu ayrım asla yanlış anlaşılmalıdır. Güzel şeylerin sevgisi nitelik ya da nicelik olarak daha düşük, bayağı bir sevgi değildir. Platon, *Phaidon* (102d-e)’de bunu şöyle açıklar: “Sevenin geride bıraktığı güzellik, ondan daha güzeliyle karşılaşıldığında ne geriye çekilir ne de yok olur” (Plato, 2007, 88.). Yine bu konuyla ilintisi bakımından *Phaedrus* 274b’de yer alan şu ifade de çarpıcıdır: “Ancak, güzelle karşılaşmanın ardından uğruna mücadele verilen yine güzel bir şeydir ve bu yol boyunca üstlenmek zorunda olduğumuz ne varsa tümüyle üstlenmektir” (Plato, 2007, 550). Bu nedenle, Platon’un güzel bir şeye ya da güzel şeylere tümüyle değer vermediği düşünülemez. Ancak diğer yandan mücadelenin *motive*’i, *Phaedrus*’ta da vurgulandığı gibi, elbette tüm güzelliklerden, güzel şeylerden öte güzelin saf ve arı hali yani güzelin kendisidir. Platon, güzelin kendisinden, *Büyük Hippias*’ta Sokrates’in Hippias’ın verdiği yanıtlara karşın ısrarla yılmadan sorduğu o ünlü “ben sana tek tek güzelleri değil, güzelin kendisini soruyorum?” (*ti estin to kalon?*) (287d-e) ifadesinde imlenen formun ışığının yansıması olarak güzeli anlar. Bu, tüm formlarda aynı olanın güzelliğidir (288b), (Plato, 2007, 904-905). Yalnızca görünüşe gelmesi bakımından (daha az ya da çok) ayrımlaşır. Güzelin kendisi yani kendisi bir form, *idea* (*eidos*) olmayıp tüm formlara ışık veren olarak güzel, en soylu anlamı ve biçimiyle yalnızca *eros*’un konusudur. Her sevgili güzeli severek, sonsuzluk duygusunu ruhunda korur ve sürdürür. Burada seven için üç zorlu adım belirir: Güzel, iyi ve mutluluk. Bu adımlar, *eros*’un güzel şeylere sahip olmayı arzulamasından felsefe yapmaya ve güzel şeyler yaratmaya doğru geçişini hazırlar. Güzelin, iyinin ve mutluluğun güçlü ve ölçsüz kahramanının kim oldu-

ğuna gelindiğinde ise tek bir yanıt bizi beklemektedir: Filozof ya da *bilgeliliğin ölçüsü sevğilisi*. O, bir yandan güzele yaşam verirken diğeryandan onu imgeleştirtmez. Onun yaşam verip güzelde doğurttuğı bir görüntü ya da beden değıl; hakikate dokunduğundan beri gerçek erdemdir. Birini seversen ona ve kendine zarar vermezsin deniliyor *Şölen*'de (204d-205b), (Plato, 2007, 487-488).

Ancak Platon'un *eros*'u öncelikle sahiplenme ardından üretme ya da yaratma-ya doğru dönüşen bir şey olarak anlatması yani olmayanın arzulanmasından güzeli açığa çıkartmaya doğru genişletmesi son derece zor ve karmaşıktır. Sahip olmakta kontrol, çıkar için kullanma, baskı altına alma, sayğı duymama gibi pek çok şey vardır. Pek çok yerde buna açğıözlülük ya da benmerkezcilik adı da verilir. Nitekim yunanlıların etik yaklaşımında sahip olma arzusu genelde bu adlarla anılmaktadır (*Şölen*, 200a ff.) (Plato, 2007, 482). Ancak, burada, sahip olma denilen şey tüketmenin görüntüsü olarak anlaşılmaktadır. Seven olmanın asli niteliğini anlatamaz. Çünkü sahip olma arzusu bir şeyi ortadan kaldırmaya yöneliktir. Oysaki sevgi neyi beklediğini bilmemekle ilgilidir. Böylesi bir belirsizliğin üstlenilmesi olarak sevgi, derin bir sayğıyı da içinde barındırır ve her durumunda bilgiye, bilgeliliğe doğru devinir. *Motive* olarak *eros*, sevginin bu belirsiz, belirlenemez, bir amaca, çıkara bağlanamaz olma halinde açığa çıkmıştır. *Eros*'un bu yönü onun, Aphrodite'in yani tanrısal güzelin doğduğu gün başlamasıyla ilintilidir. Tanrısal yani sonsuz güzelliğin sevgisinden fıskıran ve her daim güzeli seven; güzeli arayandır. *Eros*'taki yaratma arzusunun hem kaynağı hem de bu yaratmanın kendini açabileceğı yerdir güzelin tanrısal varlığı. Bu kökensel birliktelik sevgi ve güzeli birbirine bağlayan hakikattir. Güzelin sevgiyi harekete geçirmedeğı yerde sevginin hakikati yitirilmiş demektir. Artık güzelin görüntüsü olan yüze tutkusuz, ölçülü ve anlamsızca bakarız. Güzeli nitelikler tümüyle görünmez olmuştur. Bu anlamda sevgi, Nemesis örneğindeki intikamda olduğu gibi biraz da nefrete dayanır. Ancak asla ve hiçbir biçimde çirkinliğe dayanamaz; çirkinden kaynaklanamaz. Bu, Sokratik sorgulama ve söylemin en temel ilkesidir. Nasıl ki iyi, kötüden kaynaklanamaz ise; sevgi de çirkinden kaynaklanmaz. Çirkin sevelemez. Ancak en başta da vurguladığımız üzere bu estetik anlamda çirkin ya da güzel olmakla değıl; bir şeyin kendi hakikatini göstermesi ve bu anlamda da erdemliliğı ile ilintilidir.

Nefrete gelindiğinde ya da Nemesis'in intikamla dolu olmasında gizlenen hakikate baktığımızda bu duygunun güzele karşı çıkmak ya da ona meydan okumak anlamına gelmediğı; aksine kayıtsızlığa işaret ettiğini belirtmek gerekir. Bu kayıtsızlık, sevgilinin ya da sevilenin yüzünde güzel olarak açığa çıkanın ta kendisidir. Seven her daim bu kayıtsızlıkta baştan çıkar ve bu hakikati bambaşka bir söylem olarak gizler. Örneğin, sevgilide sevileni onun duyarlılığı, anlayışı, ince ve zarif oluşu olarak anlatır. Oysaki sevilen, güzelin sevgilide ışığa kavuşan kayıtsızlığıdır. Birini duyguları, davranışları ya da karakteri nedeniyle sevdiğimizi söylerken bile teslim olduğumuz ya da karşılaştığımız ve bizi baştan çıkaran tek şey onun yüzün-

de beliren kayıtsızlıktır. Bu kayıtsızlık sevgide ve güzelde iç ve dış ayrımının olmamasıyla ilgilidir. En çok da bakışlar bize bu ölçsüz birlikteliği duyurur. Kısacası bir varoluş biçimidir âşık olunan. Ölçsüz birleşmenin arı varoluş biçimine. Burada, sevgi, kendi yolunu güzelin çağrısında bulur. Uzamda bir şeye, zamanda geleceğe doğru itilmektedir. Yeni ve tuhaf olana özgüdür. İşte bu, sevenin güzeli sevme halidir. Böylece, güzelin sevende olması onun açıklığını *eros* olarak biçimlendirirken; güzelin sevilende olması onu tuhaf, sıra dışı, yerle bir eden, şaşırtan, kendinden geçiren, baştan çıkararak açığa çıkarır. Güzel ruh, güzel bedende; güzel beden güzel ruhta açığa çıkar; diyor Platon *Timaeus*'ta (87c4-d3). (Plato, 2007, 1286). Plotinus ise ondan çok sonra bunu şöyle yorumluyor: “Ruh, güzeldir...” “... RuhTUR bedeni ve tüm şeyleri güzel kılan...” (*Enneads* 1,6) (Plotinus, 1991, 52). O halde, güzelin okyanusundaki arayışı neden onun tek bir görüntüsünde durduralım ki? Burada asıl vurgulanan açgözlü ve şehvet düşkün bir arayış değildir; yanlış anlaşılmasın. Yalnızca sevenin bir şeyin kölesi olmaktan çok daha ötede her daim sevgisinin ihtişamıyla buluşan bir şey olarak betimlenmesidir. Seven, bu trajedinin mantığında asla bir şeyin kölesi olamaz. O, sevgisinin ihtişamıyla büyüyen, serpiyen, ışık saçan tanrısal bir varoluş halidir. Güzeli sürdürmenin sonsuzca arzulanmasıdır. Formları güzel kılan, işte güzelin bu hakikatidir. John Keats'in o güzel şiiri *Odd on a Grecian Urn*'de tüm şiirsel dehasıyla söylediği şu sözler çok haklıdır: “Güzel hakikattir, hakikat güzel. Birinin bilebileceği ve bilmeyi isteyeceği tek şey budur” (Keats, 2001, 239). Güzeli sevmek, sevenin ve sevginin tek hakikatidir.

Sonuç olarak, güzeli sevmek, hakikatin gizini sevmektir. Hakikatin gizemli varoluşu güzelin kaynağıdır da diyebiliriz. Dokunma, anlama, yaklaşma, sahip olma, Zeus'a özgü kıvrak bir kurnazlıkla kandırma arzusu güzelin harekete geçirdiği bir arzudur. Plotinus'un söylediği gibi “bizim bir şeylere doğru olabilmemizin ve o şeylerin ulaşılabilir olmasının tek yolu ve olanağıdır; güzel” (Plotinus 1991, 52). Şeyler, güzeldir ve onlara tamamen ve ölçsüzce, tutkuyla açık olan bir ruha kendi güzelliklerini açarlar. O halde, sevgi, kendini açanın güzelliğini sevmektir ve aynı şekilde, sevginin kendisi de güzelin yıkımına, baştan çıkarıcılığına, ölçsüzlüğüne, kayıtsızlığına açık olmaktır. Hakikat böyle bir şey değil de nedir? Hakikat ya da doğruluk yalnızca sınırlar koyan değil; Nemesis'te figür bulunduğu üzere kuşatıldığı sınırların sınırsızca delinip geçilmesine izin veren, teslim olandır da. Böylece güzel, başlangıç öyküsünde olduğu gibi, tanrısal formundan ayrılarak, Helen'in yitimli ve baştan çıkararak kayıtsızlığına bürünür. Başlangıç ve sonun birlikteliği olarak o, aynı zamanda *anamnesis*'in yani hakikati anımsamanın ta kendisi olur. *Phaedrus* 249c'de Sokrates bunu ruhun tanrılarla yolculuğunda bir kez kavradığı ve doğumla ya da dünyalı varoluşunun serüveninde unuttuğu olarak anlatır. Ona göre, anımsama ile ruh, şeylerin gerçekten ne olduklarına yani onların ötesine yükselebilmeyi başarabilecektir (Plato, 2007, 527). O halde, güzel, anımsama ve yaratıcılığın formsuz birlikteliğidir. Burada asli olan ve unutulmaması gereken bir şey varsa o da Platon'un *Phaedrus* 249d'de özenle vurguladığı

gibi; “güzelin formunun güzelin kendisi olmasıdır” (Plato, 2007, 527). İşte, bu, güzelin hakikate olan en arı bağıdır.

Bu nedenle, Antik Yunan’dan bu yana güzel, hakikatle karşılaşma olarak anlaşılmıştır. Bu ikisini birbirinden ayırmaya kalkışmak boşa çaba harcamaktır. Ancak Romantik dönemde bu durumun tersine çevrildiğini görmekteyiz. Yine Nietzsche’nin hakikat ya da doğruluk konusundaki düşünceleri yani yanlışlı olumlayarak hakikati ya da doğruluğu eksik, kusurlu, yitimli görünüşe indirgemesi de güzelin anlamının dönüşmesinde oldukça etkili olmuştur. Nietzsche’nin pek çok yapıtında farklı yorumlara rastlanılmakla birlikte, özellikle *Zur Genealogie der Moral* yani *Ahlakın Soykütüğü*’nde Stendhal’ın güzeli *une promesse de bonheur* - mutluluk umudu ya da vaadi - olarak betimlediğine dikkat çekmesi ilginçtir (Nietzsche, 1989, 71). *Wille zur Macht* yani *Güç İstenci*’nde de güzeli kılışal, faydalı, yaşamı geliştirip besleyen tüm genel biyolojik kategorilerde bulunan olarak anlatır. Yine burada, varlık ve güzellik ilişkisinden söz ederken şöyle bir açıklama yaptığı da görülür: “Tüm güzel yargılar aslında konusuna bir o kadar yabancıdır. Bu nedenle bir şeyle güzel olarak karşılaşma aslında onu zorunlulukla yanlış anlamaktır” (Nietzsche, 1967, 804). Burada güzelin ve hatta sanatın güzel formlarının bize hakikatin çirkinliğini maskeleyen, başka bir biçimde, biçimlerde gösteren olduğudur vurgulanmakta olan. Böylelikle, güzel, bize hakikatin yanlışlığını gösteren bir şeye dönüşmüştür. Nietzsche ısrarla hakikat ya da doğruluk adına bildiğimiz, gördüğümüz, inandığımız ne varsa çirkin olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle de insanın bu çirkinliği yaşatmak adına yani “o ölmesin diye sanata sahip olduğunu” ya da sanat yetisi olduğunu belirtir (Nietzsche, 1967, 822). Hakikatin ya da doğruluğun tüm batı metafizik geleneğinde derin bir başarısızlık ve yanlışlığa battığını şiddetle savunan ve onu unutulduğu yerden, kaynağından geri getirmek ya da uykusundan uyandırma gereğinin ontolojik olarak zorunlu olduğunu özenle açıklar. Ona göre, hakikat ya da doğruluk varlığa aittir. Ancak varlık artık metafizik geleneğin kayıtsız kaldığı, tek tek şeyleri sormaya, araştırmaya indirmediği ve yalnızca bir şeyin (var)olanlığı ya da basitçe el altında olma ya da bir/o şey olarak mevcut olma ile ilgili değildir (Heidegger, 2002, 24-25). Bu gerekçeyle Heidegger, Nietzsche’nin hakikat ya da doğruluğu yanlış ya da sınırlı anlamıyla kullandığı kanısındadır. Nietzsche, hakikat/doğruluğu görünüşü düzenleyen, sabitleyen bir şey olarak anlar. Görünüş perspektival bir sunum olduğundan daima yanlış, kusurlu, yanılmalı olandır. Bu nedenle, görünüşe öncel olan hakikat/doğruluk ancak bu yanlış, yanlış ya da yanılma olabilir. Heidegger’e göre, Nietzsche, sanatı da bu bağlamda yorumlamaktadır. Sanat, hakikatin yanlış olduğu ya da yalan söylediği yerde güzeli ışık saçan bir tecelli (başkalaşma, görünüşe gelme) ile açığa çıkaran, görünüşe getiren bir şey olarak hakikatin düzenli, belirli hayaletini kesintiye uğratan ve hatta aşandır (*Aufschein der Verklarung*). (Heidegger, 1991, 216).

Heidegger, güzelin ne yalnızca görünüş ne de onun ardındaki gerçeklik olmayacağına iddia ederek Nietzsche’ye ve modernliğin güzel algısına meydan okur



gibidir. O, varlık ve hakikat arasındaki kökensel bağdan yola çıkarak bu savunusunu şöyle gerekçelendirir: Şeylerin açıklığı, görünüşe gelmede ve onun yoluyla yarı aydınlığa kavuşur. Bu nedenle, varlığın görünüşe gelme olayı daima ışıık ve karanlığın dansına benzer. Bu dans, alacakaranlıktır. O halde, Heidegger varlık güzel olduğu için görünmek ister mi demektedir? Varlığın hakikati bu olamaz mı? Yalnızca güzel olan kendini açabilir; denilemez mi? Bu durumda, varlıkla karşılaşma tüm şeylerin varoluşuyla ve dolayısıyla onların yakınlığıyla ilintilidir. Bu bağlamda Heidegger için, varlığın bir varoluşa yaklaşması güzelliği yoluyla ve güzelliğinde olanaklıdır. Varlığın güzelliği, varlığın cazibesi, baştan çıkarıcılığıdır da denilebilir. Bu, bir gerilimdir. Kendini bir açıklığa teslim edenin güzelliği ile bu açıklığa sahip olma isteğinin sonsuz başarısızlığında süren bir gerilimdir. Ya da şöyle söyleyebiliriz: varlıktır sonsuzca güzeli arzulayan. Bu, varlığın baştan çıkmayı arzulamasıdır. Varlığı açığa çıkmaya ayartandır güzel. Peki, o zaman güzel nedir? Platon’dan beri yanıt bekleyen yanıtız soru... Hala bir soru. Eğer onu anlatacak sözlerden yoksunsak Lysias gibi, sessizlikle ona adanmak belki de en güzeldir. O, böylece, yeryüzü üzerine yükselecek ve yıldızlar onun etrafında parlayacak, kalbindeki sonsuzluk düşü ışıdayacak. Yeryüzü daha uzağa ve daha uzağa çekilerek batıyor gibi görünecek. Eğer o, bu durumda, onu yitirilmiş aşkına geri götüren varlığı kalbinde derin bir biçimde duyumsarsa belki o zaman ışığını yeryüzüne yansıtacak.

### Kaynakça

- Gadamer, H. Georg (1987). *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, çeviri: Nicholas Walker, derleme: Robert Bernasconi, UK: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1968). *Introduction to Metaphysics*, çeviri: Ralph Manheim, USA: Vail-Ballou Press.
- Heidegger (1971). *Poetry, Language, Thought*, çeviri ve giriş: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers.
- Heidegger (1975). *Early Greek Thinking*, (Translated by D.F. Krell & F.A. Capuzzi), New York: Harper & Row Publishers, 1975.
- Heidegger (1977). *The Question Concerning Technology and the Other Essays*, çeviri ve giriş: William Lovitt, NY: Harper & Row Publishers.
- Heidegger (1991), *Nietzsche*, Cilt III-IV, çeviri: Joan Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi, derleme: David Farrell Krell, NY: HarperCollins Publishers.
- Heidegger (1996). *Hölderlin’s Hymn “The Ister”*, çeviri: William McNeill ve Julia Davis, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger (1998). “Letter on Humanism”, *Pathmarks* içinde, çeviri: Frank A. Capuzzi, derleme: William McNeill, s.239-277, USA: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (2002). *Being and Time*, çeviri: John Macquarrie ve Edward Robinson, USA: Blackwell Publishing.

- Keats, John (2001). *Complete Poems and Selected Letters of John Keats*, Modern Library Classics.
- Nietzsche, G.W. Friedrich (1967). *The Will to Power*, çeviri: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, NY: Random House.
- Nietzsche (1989). “On the Genealogy of Morals”, çeviri: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* içinde, NY: Vintage.
- Nietzsche (2006). *Thus Spoke Zarathustra*, çeviri: Adrian Del Caro, derleme: Robert Pippin, UK: Cambridge University Press.
- Plotinus (1991). *Enneads*, Abridged Edition, çeviri: Stephen Mac Kenna, UK: Penguin Classics.
- Scott, Charles E. (2007). *Living with Indifference*, USA: Indiana University Press.
- Hyland, Drew A. (2008). *Plato and the Question of Beauty*, USA: Indiana University Press.
- Pascal, Blaise (2005). *Pensees* (Thoughts), çeviri: W.F. Trotter, USA: Oregon State University.
- Plato (1997). *PLATO Complete Works*, çeviri ve derleme: John M. Cooper, Associate Editor Cambridge / Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rilke, Rainer Maria (2006). *Duino Elegies* (A Bilingual Edition), çeviri: David Young, NY: W. W. Norton & Company.
- Trakl, Georg (1992). *Poems and Prose* (A Bilingual Edition), çeviri ve giriş: Alexander Stillmark, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Vernant, Jean-Pierre (2002). *The Universe, The Gods, and Men*, çeviri: Linda Asher, NY: HarperCollins.