

YILDIZLARDAKİ HAKİKAT: ANTİKÇAĞDA ASTROLOJİ VE İKTİDAR KULLANIMI  
*THE TRUTH IN STARS: ASTROLOGY IN ANTIQUITY AND THE UTILISATION OF  
POWER*

GÜRKAN ERGİN\*

**Öz:** Michel Foucault'ya göre insanlar üzerinde iktidar kullanımının gerçekleşebilmesi, bireylerin ya da yöneticilerin hakikatlerinin farklı toplum ve dönemlerde çeşitli yollarla tezahürüne bağlıdır. Bu olmadan iktidarın işleme nerdeyse imkânsız gibidir. Foucault, Roma imparatoru Septimius Severus'un sarayının tavanına çizdiği horoskopunu buna bir örnek olarak seçmiştir. Hakikatin, daha doğrusu kişinin varlığının, bedeniyle yaptığı şeylerin veya davranış biçimlerinin hakikatinin tezahürü, birçok Roma imparatoru için astrolojik bilgi üzerinden gerçekleşirken, Klasik Hellen tragedyelerinde ve siyasetinde bu süreç tek başına tanrısal ya da göksel bir yolla değil, fakat insanların belirli seküler araştırma ve soruşturma süreçleriyle ortaya çıkar. Klasik Hellenlerde iktidarın kullanımının ön şartı olan kanıt ve şahitliğin yerini Roma İmparatorluğu'nda kehanet alır. Foucault ne bu değişimin nasıl gerçekleştiği ne de neden Roma Cumhuriyeti'nde horoskopların benzer bir işleve sahip olmadığını açıklar. Ona göre, Hıristiyanlığa kadar insanların dışında bulunan ve ifşa edilmesi gereken hakikat, yeni dinle birlikte insanların içinde yer alan ve dışarı çıkarılması gereken bir şey hâline gelmiş ve bu da modern yönetimselliğin temelini oluşturmuştur. Bu makale düşünürün antikçağda hakikatin tezahürüyle ilgili fikirlerini açıklamayı ve gerekli yerlerde tamamlamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Michel Foucault • Roma İmparatorluğu • Klasik Hellenler • Hakikat • İktidar • Astroloji

**Abstract:** For Michel Foucault, the governing of people is only possible through the “manifestation of truth” of the individuals or rulers, through an act or a ritual, whose nature and ways change according to the time and the society. His series of lectures, titled “On the Government of the Living”, begin with an example from the Roman Empire, namely Septimius Severus' horoscope, which he had painted on the ceiling of his palace. In most cases concerning the Roman emperors, the manifestation of the truth, *i.e.* the manifestation of the truth of one's existence, of the truth of the things that one realizes through his body and behaviour as a prerequisite of political power was possible through astrological knowledge, whereas in Classical Greek tragedy and politics, this is a result of secular research and investigation. Although Foucault devotes a considerable space to the latter, he does not discuss why the Greek and Roman practices differ or why, contrary to the practice in the Roman imperial period, horoscopes were not used as a manifestation of truth under the Roman Republic. He does, however, claim that the truth manifested in pagan antiquity, which was “outside” the individual, transformed into a concept of truth that resided “in” the individual, which must be revealed through baptism and confession, and that this new idea formed the basis of modern governmentality that we experience today. This article is an attempt to explain and expand upon Foucault's ideas concerning this matter.

**Keywords:** Michel Foucault • Roman Empire • Classical Greece • Truth • Power • Astrology

---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı. İstanbul.  
gurergin@istanbul.edu.tr

## Giriş

Foucault Paris'te bulunan College de France'daki 1979-1980 eğitim-öğretim yılı derslerine<sup>1</sup> Cassius Dio'dan bir pasajla başlar:

*Oğullarının hayat tarzlarını değiştirdiğini ve lejyonların aylıklıktan gevşediğini gören Severus, geri dönmeyeceğini bilmesine rağmen Britannia'ya bir sefer düzenledi. Dönmeyeceğini altında doğduğu anda yıldızların aldığı konumundan öğrenmişti. Onları sarayda toplantı yaptığı odaların tavanlarına resmedilmesini emretmişti ki herkes görebilsin. Sadece gökyüzünün, astrologların ifadesiyle ışığı ilk gördüğü "saati gözlemleyen" kısmı kimseye açık değildi, çünkü kendine ayırdığı ölümlüyle ilgili kısmı her diğer odalardakiyle aynı şekilde tasvir edilmemişti<sup>2</sup>*

İlk dersinin girişi olarak seçtiğine bakılırsa, Foucault yukarıdaki alıntının işleyeceği konuyu mükemmel şekilde yansıttığını düşünüyor olmalıydı. Konu, "bireylerin hakikatin tezahürü yoluyla yönetimi"ydi ve astroloji de modern yönetimselliğin<sup>3</sup> ortaya çıkışından önce imparatorun kendi hakikatlerini ifşa edecek, onu bir özne olarak tanımlayacak ritüeller üzerinden insanların idaresine imkân sağlıyordu, çünkü Foucault'ya göre bu "hakikat ritüelleri"nin, hakikatin tezahürünü mümkün kılacak bu "hakikat oyunları"nın<sup>4</sup> (*jeux de vérité*) yokluğunda iktidarın kullanımı mümkün olmamaktaydı. Foucault özetle derslerinde ister Hellen ister Roma isterse erken Hıristiyan toplumu olsun, insanların etkin yönetiminin, insanın kendi hakikatinin kamusal ifşasına dayandığını söyleyecek, hatta bunu

<sup>1</sup> Foucault 2014a, 1-2.

<sup>2</sup> Cass. Dio 77.11.1. Dio'nun aktardıkları başka kaynaklarca da desteklenir: Afrika'dan bir astrolog, geleceğinden endişeli Severus'un horoskopunu okumuş ve parlak bir hayatın onu beklediğini söylemişti (SHA Sev. 2.8). Yeniden evlenmeye karar verdiğinde ise, aday kadınların horoskoplarına baktırmış ve Suriye'de bir kadının (bu kadın Iulia Domna'dır) horoskopunda bir kralla evleneceğinin yazıldığını öğrenince kendisiyle evlenmiştir (SHA Sev. 3.9). Astrologlar ayrıca Severus'un iç savaştaki rakibi Pescennius Niger'in sonunun bir nehir yakınında geleceğini söylemişlerdi. Bir başka iddiaya göre ise, astroloji konusunda çok yetenekli olan Severus Niger'in ölümünü kendisi görmüş ve ilan etmiştir (SHA Pesc. Nig. 9.5-6.). Yine Historia Augusta'ya göre Severus yeteneğini Geta'nın horoskopunu okurken sergilemiş ve oğlunun yıldızlarında imparatorlara yakışır hiçbir şey görmemiş olmasına rağmen imparator olacağı gerçeği kendisine tuhaf gelmişti (SHA Geta 2.6-7).

<sup>3</sup> "Özneli mentaliteler, rasyonaliteler ve teknikler gibi organize olmuş pratiklerle yönetmeye" yönelik modern bir "disiplin" olan yönetimsellik (*gouvernementalité*) 16-17. yüzyıldan itibaren astrolojinin yerini almıştır. Foucault'da yönetimselliğin birden fazla tanımı vardır: 1) Toplumu temel hedef olarak, siyasal ekonomiyi en önemli ilgi formu olarak, güvenlik aygıtlarını temel teknik donanım olarak alan, karmaşık olmakla birlikte bu çok özel iktidar formunu işletmek olanağını veren kurumlar, süreçler, analizler, düşüncüler, hesaplar ve taktikler yoluyla kurulmuş olan bilgi; 2) Batı'da insanlar üzerindeki yönetim (egemenlik, disiplin) adı verilebilecek iktidar tipinin üstünlüğüne doğru ilerlemeyi elden bırakmamış eğilim, iktidar çizgisi. Bunlar kısaca Ortaçağ pastoral iktidar (aşağıya bakınız) modellerinden gelişmiş, hükümdarların kontrol ettikleri nüfusa gösterdikleri özen, dikkat ve himayeyi tanımlar (Gutting 2005, 96). Yönetimsellik Hıristiyanlığın pastoral iktidarından (aşağıya bakınız) gelişmiştir; belirli bir toprak parçasını ya da bir topluluğu değil, insanların "ruhlarını", özgürlüklerini yönetmeyi hedef alır. Antikçağda astroloji bu türden bir amaca hizmet etmez, fakat doğrudan hükümdarın hakikatini ifşa ederek iktidarının işlenmesini sağlar.

<sup>4</sup> Hakikat oyunları: hakikati üretmek üzere geliştirilmiş çeşitli söylem sistemleri; doğruluğun ya da hakikatin işlevsel hâldeki kuralları; iddiaların kabulü için gerekli kurallar ve metodolojik normlar (Gutting 2015, 108).

Tevrat'a kadar götürecekti<sup>5</sup>. Ancak bu ifşa mekanizması Roma ile Hıristiyanlık tarzı yönetim biçimleri arasında tersine çevrilmişti. Septimius Severus tebasını yönetme meşruiyetini kanıtlamak üzere kendisine dışsal bir tür hakikat bulmuştu. Buna karşılık Hıristiyan papaz yönettiği her varlığın içinde mevcut eşsiz hakikati çağırıp çıkarıyordu<sup>6</sup>.

İmparator horoskopundaki ölümünü gösteren kısmı özel bir odada saklamaktaydı. Bunu horoskopundan çıkarmış ve sadece kendisinin ya da çok az kişinin bildiği bir yere gizlemişti. Resimin amacı, dünyanın düzenine ve Severus'un doğumuna hâkim *logos*la imparatorun kendi yargılarını düzenleyen, ona temel olan ve onu doğrulayan *logosun* aynı olduğunu göstermekti. İmparatorun dünyada belirli şartlarda yaptıkları ve söyledikleri, (Stoacıların *kairosu*) kati şekilde, ilk ve son kez olmak üzere göklere yazılmıştı. Severus'un saltanatı yıldızlar tarafından teşkil edilmişti. Tahta çıkması herhangi bir komplonun sonucu değildi; şimdi bulunduğu konum, dünyanın gereği idi. Bu iktidar kaçınılmazdı; sadece ona özeldi ve ulaşılmazdı. Bu iktidar herhangi bir komployla, suikastla ortadan kaldırılamazdı, çünkü silinmeyecek şekilde yıldızlara yazılıydı. Septimius'un hak edilmiş mutlak iktidarı sadece geçmişteki olaylar ya da kararların mantıklı ve kaçınılmaz sonuçlarından dolayı mümkün olmamıştır. Onun horoskopu, yıldızların Severus daha doğduğu andaki konumları, her şeyin ötesinde geleceğe de hükmetmektedir. Geçmişin tesadüfi kararları, olayları veya kimsenin tahmin edemediği geleceğin belirsizliği horoskopun anlattıklarıyla kesin bir biçimde mühürlenmiştir<sup>7</sup>. Böylece şimdiki zaman ve gelecek gerek hâline gelerek Severus'un odasında hakikat olarak sunulur. Foucault'nun amacı, insanların yönetimiyle bu ve buna benzer sözde hakikatlerin, özellikle de özneliliğin oluşumuyla birlikte gelen hakikatlerin teşhiri ve tezahürü arasındaki bağlantıları sorgulamaktır<sup>8</sup>. Foucault'ya göre Batı tarihi boyunca hükümdarlar yönetsel iktidarlarını "söylem"lere<sup>9</sup> (*discours*) başvurarak temellendirmiştir. Bunlar hükümdarların tek başlarına kullandıkları ve hakikat iddiası barındıran söylemlerdir, fakat siyasetle ilgileri yoktur. Hükümdarların ya da bizim örneğimizde Severus'un iktidarını ve etkinliğini kesinlikle geliştirmeyen astroloji buna çok iyi bir örnek teşkil eder. Astroloji hükümdarların yönetmeye uygunluğunun teşhirine yönelik tamamıyla asılsız bir hakikatin sunulmasını sağlar. İmparatorun tebasına yansıttığı hakikat kendisi dışında bir yerde -yıldızlarda- bulunsa da gayrişahsi bir nitelik taşımaz; aksine, bu hakikat imparatorun kendi varlığını çarpıcı bir ifadesidir, öz hakikatidir. İmparator kendiliğinin sunumunu öylesine ciddiye almaktadır ki, yıldızlı gökyüzünün belli bir bölümünü -ölüm zamanını gösteren kısmını- sildirmiş ve sadece kendisinin erişebildiği bir odaya gizlemiştir. Severus'un horoskopundan yola çıkan Foucault derslerinde işleyeceği konunun ana hatlarını çizmiş olur: Avrupa toplumlarında iktidarın kullanımıyla bireylerin hakikatin tezahürü süreçlerinde bizzat ana aktörler olmaları zorunluluğu arasında neden derin bir bağ vardır? Bir iktidar ilişkisinde özne olmak ve özne için onunla ilgili hakikatin açığa çıkması arasında nasıl bir ilişki vardır?<sup>10</sup> Foucault Severus'un horoskopuyla ilgili kısa bir giriş ve Hellen dünyası için de sadece *Kral Oidipous*'a

<sup>5</sup> Foucault 2014, 86-89.

<sup>6</sup> Paras 2016, 151.

<sup>7</sup> Foucault 2014a, 1-2.

<sup>8</sup> Paras 2016, 150.

<sup>9</sup> Foucault'nun terminolojisinde "söylem" sosyal bilginin nispeten iyi sınırlanmış alanlarını tanımlamak için kullanılır. Buna göre, herhangi bir tarihi dönemde, belirli bir sosyal nesne ya da pratik hakkında yazmamız, konuşmamız ya da düşünmemiz sadece belirli yollarla olur. Söylem konuşulacak, yazılacak ve düşünülecekleri spesifik tarihi sınırlar içinde sınırlayan her şeydir (McHoul – Grace 1992, 26 vd.).

<sup>10</sup> Foucault 2014a, 80-81.

dair bir değerlendirmeden sonra dikkatini büyük ölçüde erken Hıristiyanlık yazınına, özellikle de Tertullianus'a çevirir. Bu yüzden pagan antikçağ için açıklamaya muhtaç bazı boşluklar mevcuttur.

Foucault'a göre astrolojinin açığa çıkardığı hakikat aslında "gereksiz, fazladan" bir hakikat olmakla birlikte, hemen her imparatorun meşruiyetinin bir parçası olarak karşımıza çıkar ve ister astroloji ister başka bir şekilde olsun, hakikatin ritüel şeklinde tezahürü, yani "aleturji" (*alèthurgie*) - yönetenlere faydalı bilgi değil de, iktidarın uygulanmasıyla bağlantılı hakikatin tezahürü- olmadan bir hegemonya mümkün değildir<sup>11</sup>. Foucault terimi Herakleitos'un kullandığı *alèthourgēs*, yani "doğru söyleyen kimse" kelimesinden türetmiştir. Aleturji hakikatin muhtemel sözel ve sözel olmayan süreçlerine karşılık gelir. Bu süreçler çeşitli formlar alabilir: kayıtlı veriler, bilgi, tablolar, notlarda mevcut bilgiler yanında farklı türde büyü, kehanet vb. ritüeller ya da faaliyetler. Bunlar aracılığıyla aldatıcı olanın, saklı olanın, görünmeyenin, kestirilemeyenin, söylenemeyenin, unutulmuşun karşısına gerçek olarak farz edilenin -bu aleturji süreci hükümdarın kendi bilinci, danışmanlarının bilgisi (*savoir*<sup>12</sup>) ya da kamusal tezahürü olabilir- aydınlığa kavuşturulması söz konusudur. Hakikatin bize görünmesini sağlamak için dâhil olduğumuz süreçleri ifade eden aleturji aracılığıyla tezahür eden ve iktidarın kullanımına eşlik eden hakikat, siyaset bilimi ya da siyasi yönetime yararlı bilginin ötesine geçmektedir. Foucault'ya göre her idari sistemde bir hakikat "*aşırılığı*" veya "*fazlalığı*" söz konusudur. Bu "*fazladan*" hakikat, hükümdarlara olan "*yararını aşan*" bir niteliğe sahiptir. İktidarın kendisine doğal ve aslında dini bir temel ya da bizim bağlamımızda imparatorların yıldızlarda meşruiyet araması elbette şaşırtıcı değildir. Ancak bunda "*aşırı*" olan bir şey vardır ve o da iktidarın meşruiyetiyle ilgili hakikatin tezahürünü sergileme yöntemidir: gösterişli, müsrif, hatta kullanışsız. Severus'un horoskopunu sergileyişi de böyledir ve bir şeyi kanıtlamaz; sadece "hakikatin katıksız, saf tezahürüdür." Tek işlevi hakikati saklayan perdeyi kaldırmaktır.

Foucault aleturji terimini, bu hakikati yönetmeyle ilgili teknik hünlerden ayırmak için kullanır. Foucault'nun ısrarla üzerinde durduğu soru şudur: "*Gösterişli bir kostümü olmaksızın iktidar var olabilir mi? Bir başka deyişle, gölge-ışık, doğru-yanlış, gizli-açık, görünür-görünmez oyunları içermeyen bir iktidar ilişkisi var mıdır? Severus'un ve tebaasının, yönetenle yönetilenin üzerinde asılı yıldızlı gökyüzü siyasi hukuku imparatorun eline vermektedir*"<sup>13</sup>. Bununla birlikte, Foucault'nun belirttiği gibi aleturji çeşitli dönemlerde farklı ritüellerle gerçekleşmiştir. Hellen dünyasında, hatta Foucault'nun hiç değinmediği Cumhuriyet dönemi Roma'sında bunu görmek mümkündür. Mesela Cumhuriyet ve İmparatorluk dönemleri arasındaki dikkat çekici nokta, astroloji, öznellik ve hakikat aracılığıyla yönetim arasındaki ilişkilerin kuruluşudur. Augustus'tan itibaren horoskoplar imparatorların iktidarını pekiştiren, meşruiyetlerini sağlayan astroloji ritüelinin bir parçasıydı, çünkü bireyler ancak bu türden hakikat tezahürü ritüelleri aracılığıyla kendilerini insanlar üzerinde siyasi iktidarı kullanabilen asli eyleyen özneler hâline getirebilmekteydiler.

### Hakikatin Astroloji Dışı Tezahürü: Hellas

Foucault Asur, hatta Hititlerden gelen önemli bilgi türlerinden günlere ve gök cisimlerine dair gözlem

<sup>11</sup> Foucault 2014a, 2-17.

<sup>12</sup> Bilinebilir yargı nesnesi sınıfları üzerine söylem oluşturmaya, yani kendilerini bilen öznenin bağımsız olarak nesnelere rasyonelleştirilmesine, ayırt edilmesine ve sınıflandırılmasına ilişkin karmaşık süreç; bir şeyin nasıl yapıldığını bilmek (Revel 2012, 27).

<sup>13</sup> Foucault 2014a, 17.

ve büyü bilgisinin (diğerleri: kökenin oluşumun ve verasetin bilgisi, kozmoloji, felsefe, tarih; miktarların, hesapların ve ölçülerin bilgisi, matematik ve fizik; olayın, vesilenin, anın bilgisi, tarım ve tıbbaya yönelik teknik bilgi, büyü) Hellas arkaik döneminde kullanıldığını, ancak hemen sonrasında yeni bir biçim aldığını söyler. Bilginin toplumsal konumu artık siyasi iktidarı elinde bulunduranlar, onu vekalet yoluyla uygulayanlar ya da ona aracı olan kesimler değildir. Bu bilgi Hellas'ta memurların ya da astrologların bilgisi olarak var olmaz. Artık bilgi iktidarın uygulanmasından adaletin uygulanması ve kontrolüne doğru yer değiştirmekte, bu nedenle bilgi sır olmaktan çıkarak tıpkı adalet gibi kamusal alanda yer alma eğilimi göstermektedir. Bilme devlet aygıtından ve iktidarın, siyasi egemenliğin doğrudan icrasından koparılarak, doğal, tanrısal ve insani düzen anlamındaki *dikaionla* ilişkilendirilir. Foucault'nun özetlediği MÖ VII-VI. yüzyıllarda Hellen dünyasındaki siyasi gelişmeler sonucunda “*etkin iktidarın sırrı konumundaki bilme, artık açıkça görülen, ölçülen, gündelik hayat içerisinde tüm insanları için bütün hakikatiyle ortaya konulan dünyanın düzeni hâline gelecektir*”<sup>14</sup>.

Hellas'ın Yakındoğu'dan aldığı astroloji ve kehanet bilgisi gücü benzerliklerden gelir. Her ne kadar Foucault astrolojik aleturjiyi *Bilginin Arkeolojisi*'nde öne sürdüğü fikirlerle bir araya getirmemişse de, kanımca iki mesele birbirini tamamlamaktadır. Düşünürü göre Avrupa'da bilim 16. yüzyılın sonunda yaşanan bilimsel devrime kadar benzerlikler üzerinden gidiyor, bunlara dayanarak hakikati ortaya koyuyordu. Söz konusu tarihe dört tür benzerlik Batı bilimine ve entelektüel hayatına egemen olmuştur: yerlerin yakınlığı, benzeme, kıyas, etkileşim (*sympatheia*)<sup>15</sup>. Astroloji ve kehanet sanatına gücünü veren de bu dört özelliştir, ancak Foucault'un söylediğinin aksine sadece Avrupa değil, Babil uygulamalarında da bunları iş başında görmek mümkündür: Doğulu kâhin iç organlardaki benzerliklerde hakikatin anahtarını görür. Foucault'nun dört benzerlik türünü de Babil kehanet metinlerinde izleyebiliriz. Dahası, bu durum yazıda da kendisini gösterir: Karaciğerdeki yarığa verilen isim (Akadça *piṭru*), şehir surunda açılan gediği (Akadça *piṣu*) hatırlatmaktaydı. Dizime ve örneklerle mantık sağlayan tüm ilkeler aynı anda aktiflerdi: eşadlılık, görsel benzerlik, anlamsal (semantik) ilişkilendirme; zaman, yer görünüş vb. ne dayalı sınıflandırma şablonu<sup>16</sup>. Bütün bunlar Hellen iç organ kehanet uygulamalarında da görülebilir<sup>17</sup>, ama Hellenler diğer Akdeniz kültürleri gibi hakikati gökyüzünde aramakla pek ilgilenmemişlerdir. Örneğin hem Pindaros'un şiirlerinde hem de Babil kayıtlarında güneş tutulmalarının bir anlamı olduğu bellidir, ancak sadece ikincisinde sistematik bir

<sup>14</sup> Foucault 2012, 112-114, 118, 120-130.

<sup>15</sup> 1) Yerlerin yakınlığı: Birbirine yaklaşan, bitişen, birbirine karışan şeyler. Örneğin kehanetle ilgili iç organın kapladığı uzam içinde sağ ve sol parçaları; 2) Benzeme: yer yarasından kurtulmuş, mesafe içinde hareketsiz şekilde oynayarak. Yakınlık, bitişiklik değil, ama belli bir mesafeden öğelerin birbirine benzemesidir. Örneğin sahra kesesi üzerindeki delikler; 3) Kıyas: ilişkilerin kıyaslanmasıdır, ama bunlar şeylerin görünen ve kitlesel benzerlikleri olmayıp daha ince benzerlikler üzerinden işler. Mesela bitkinin başının aşağıda tutan ağzı ya da kökleri toprağa gömülü bir hayvan olması veya aslanın gücüyle kralın arasındaki benzerlik; 4) Etkileşim (*sympatheia*): Hiçbir bağlantının hükme bağlanmadığı, serbest, en geniş uzamları bile aşan, tüm bu sistemin çalışmasını sağlayan, sadece ilişkilendirilen şeylerde görülebilen bir benzerlik. Örneğin 1600'lerden çeşitli doğa tarihi kitaplarında “*onu koklayan herkesi 'hüzünlü ve ölümcül' kılan, cenaze törenlerinde kullanılan matem gülleri*” ya da “*bitkilerin birbirinden nefret etmesi*” gibi tespitler (Foucault 2015<sup>5</sup>, 45-56).

<sup>16</sup> van de Mieroop 2016, 126-127.

<sup>17</sup> Johnston 2008, 12-14, 126 vd. Stoacıların terminolojisinde *sympatheia*, Foucault'nun dördüncü benzerlik türü olan etkileşimdir: Üst düzlemdeki (tanrısal gökyüzü) her şeyin aşağıda, yani dünyadakilerle bir bağlantısı vardır. Bu durumda yapılması gereken sadece işaretleri aramaktır. Evrendeki büyük çaplı hareketlerin küçük ölçekteki eşleri burada da gerçekleşmektedir (White 2003, 141-142; Jones 2003, 338-340).

açıklama yapısı görürüz. Bu farkın, dolayısıyla Hellenlerin astrolojiyi geç benimsemelerinin iki sebebi vardır: Birincisi, Mezopotamya “alamet listeleri” tek bir gözlemcinin hayatı boyunca pek değişmeyen gök olaylarıyla ilgili kısmı yüzyıllar boyunca derlenmişti. Bu hakikate ulaşabilenler ise kâtiplerdi. İkinci olarak, Mezopotamya’nın kadim yazı ve arşiv geleneğine karşın Hellas bu konuda çok yeniydi. Mezopotamya’nın alamet listeleri Hellas’a ulaştığında hemen kullanılmadı, çünkü orada olduğu gibi zengin kişilerin hamilik yaptığı böyle bir kâtip sınıfı Hellenlerde bulunmadığı gibi, Hellen alfabesi uygun ezoterik yapıya sahip değildi. Hellen kâhinler de Mezopotamya’nın muazzam arşivleri ve kütüphanelerinde pek zaman geçirmeyen gezici karaktere sahip kişilerdi<sup>18</sup>. Dolayısıyla hakikatin tezahürü sözel bir sürecin sonucunda gerçekleşmekteydi. Hakikat Zeus’un kararının ardından Apollon’un kâhinin ağzını ve ruhunu tanrısal kelamla doldurmasıyla ya da iç organlarda tezahür etmesiyle geliyordu<sup>19</sup>.

Bu süreci başka bir yönden, Platon’da sözün yazıya üstün olduğuna dair inanışla bir arada düşünmek mümkün görünmektedir. Platonculuk ses odaklıdır (fonosentrik), yani sözü yazının üzerinde tutar. Platon’un Phaidros diyalogunda pharmakon kelimesiyle vurguladığı yazının ikircikli ve aldatıcı yapısı, onun hakikatin yuvası olmasını engeller. Yazı unutkanlığa çare değildir ve sadece sözün bir görüntüsüdür. Dahası, diyalogdaki öyküde yazıyı icat eden Mısır tanrısı Thoth (diyalogda Theuth) aynı zamanda mitolojide komplolara, taht gasplarına, entrikalara karışan bir tanrıdır. Yaşamın (konuşma, söz) ölümle (yazı) değiştirilmesi söz konusudur. Konuşmak varlığa, yazmak yokluğa denk gelir, zira konuşmak için var olmak, bulunmak gerekir. Platon’a göre yazının sabit bir özü yoktur; ne metafizik, ne fiziksel, ne kimyasal anlamda bir maddedir. Thoth’un icadı yazıyı küçümseyen babası Amon-Ra (diyalogda Thamus) ise sözle yaratan, varlığın konuşmayla açığa çıktığı her şeyin babasıdır. Ama Thoth’un icadı alfabe, sadece önceden düşünülmüş şeyleri temsil eden bir imgedir<sup>20</sup>. O hâlde, gezici kâhinlerin (*mantis*) veya Delphoi kâhininin içine dolan tanrı kelamı hakikatin gizlendiği yerdir ve bunun tezahürü önemlidir<sup>21</sup>. Aşağıda göreceğimiz gibi, bunlara ilaveten siyaset, mimari, geometri, evren gibi farklı disiplin ve düzlemlerin bir bütünlük meydana getirmesi de bu farkın belirginleşmesinde önemli rol oynamıştır.

Foucault için *Kral Oidipous* tragedyası Hellen düşününde hakikatin tezahüründe yaşanan dönüşümü temsil eder. Oyunun aktardığı Hellen aleturji pratiğinde hakikatin tezahürü astrolojiden farklı yollar ve ritüellerle meydana gelir. Roma imparatorlarıyla ilgili hakikat doğumdaki anlık yıldız dizilişleriyle tezahür ederken, Oidipous’un hakikati bir soruşturmanın, “sözel” bir sürecin sonucunda

<sup>18</sup> Johnston 2008, 133-134; van de Mieroop 2016, 211.

<sup>19</sup> Johnston 2008, 46-50.

<sup>20</sup> *Phaidros*’un birden fazla yorumu vardır. Derrida metnin yazıyı sofistlerle, yokluk ve hakikat dışılıkla, sözü ise felsefe, kendini bilme, varlık ve hakikatle ilişkilendirdiği görüşündedir. Düşünürün amacı Platon’un burada sözde ses odaklı bir tavır takındığını ve yazıya dair eleştirilerin aslında diyalog tarafından altının oyulduğunu göstermektir (Derrida 2014, 59 vd., 69, 81 vd., 90; Tsantsoulas 2014, 40-41). Standart yorum metni yazı aleyhine hakiki bir eleştiri olarak alırken, kinayeli yorum Sokrates’in aslında söylediğinin tersini ima ettiğini düşünür (Tsantsoulas 2014, 61 vd.).

<sup>21</sup> Ancak mesela en önemli Mezopotamya kehanet kayıtları olan *Enuma Anu Enlil*’de göksel olayların yorumu tanrılarla kâhinin doğrudan iletişiminin bir sonucu olmayıp metnin hermeneutik açıklamasıyla, yani yazılı metnin yorumuyla ilgilidir. Dolayısıyla *tuṣṣar Enūma Anu Enlil* gökbilim konusunda uzman kâtipler için kullanılır (Rochberg 2004, 71).

kendini gösterir. İlginç olan şey, hakikati bilmek isteyen, hakikatin açığa çıkması için çabalayan kişinin bu araştırmanın aynı zamanda nesnesi olmasıdır. Tragedyanın karakterleri hakikatin tamamına sahip değildir ve hakikat ancak tüm karakterlerin kendi bildiklerini/gördüklerini ortaya koymalarından sonra bir bütüne ulaşır. Roma imparatorları astrologların söylediklerine sorgusuz sualsiz inanırken, tragedyada Teiresias'ın kral hakkındaki kehaneti koro tarafından şüpheyle karşılanır, zira Teiresias nihayetinde bir insandır ve hata yapabilir; Apollon'un kehanetini bildiriyor olsa bile diğer insanlarla aynı dezavantajlara ve kusurlara sahiptir; elinde sözlerden başka kanıt yoktur. Oidipous kâhin karşısında üstün durumdadır, ama önce Iokaste, aslen Oidipous'u yetiştirmiş Korinthos'tan gelen haberci ve bebek Oidipous'un haberciye verildiğine şahit olan köle hikâyeyi tamamlarlar. Böylece kehanetler ilgili tanrısal aleturji ile hatırlama/araştırma ya da tahkikatla ortaya çıkan aleturji bir araya gelir; hakikatin iki yarısı birleşerek tam olur<sup>22</sup>. Teiresias "*hakikatle birlikte doğmuştur; hakikat onun içinde ayrı bir varlık, bir bitki gibi büyümüş, gelişmiştir.*" Bu yüzden hakikat onda doğal şekilde vuku bulur. Ancak Oidipous hakikat için bir ipucu bulmalı, onu araştırmalıdır. Keşfi kendisi yapar, hakikati bizzat elde eder. Ne var ki Oidipous için mesele hakikati açığa çıkarma değil, iktidarı elde tutma meselesidir. Hakikatle ilgilenmesinin sebebi kendi iktidarıyla doğrudan ilgili olmasıdır, zira oyunun adının da belirttiği üzere Oidipous bir tirandır. Şehrin kurtuluşu saklanan kölelerin, habercinin ortaya çıkarak gerçeğe şahitlik etmesi sayesinde gerçekleşir. Hakikatin tezahürü sürecinde Oidipous bizzat hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan "*hakikat fazlalığı*" ya da "*aşırılığı*"dır<sup>23</sup>. Kâhinler ve falcılar birçok şey söyler. Hepsisi de hakikati söyleme kapasitesine sahiptir, ancak bu hakikat bir dereceye kadar yetersiz kalmaktadır. Tanrılar ve onlar için konuşanlar insanlara kaderlerini bağlayabilmektedirler, fakat buna rağmen şehirlerde düzenin hâkim olması ve iktidarı doğru şekilde işletilebilmesi için gerekli aleturjiyi eksiksiz olarak yerine getirmekten uzaktırlar. Söylediklerine inanılmaz ve etkileri ancak bir noktaya kadar geçerlidir. Aleturjinin tam anlamıyla gerçekleşmesi ancak gerçeğin şahitlerin, yani "*ben/bizzat gördüm, işittim, yaptım*" diyebilenlerin aracılığıyla; gözlerden, ellerden, hafızadan, tanıklıktan ve onaydan geçerek mümkün olmaktadır<sup>24</sup>.

*Kral Oidipous* tragedyası görünüşe göre Roma imparatorununkinden farklı bir siyasi bilme problemini ortaya koymaktadır. Foucault'a göre:

*"Oidipous'un düşüşiyle kaybolan şey, doğuya ait o eski âlim kral biçimidir; bilmesi yoluyla siteyi elinde tutan, yöneten, yönlendiren, doğrultan ve sitedeki felaketleri ve vebaları bertaraf eden eski kral biçimidir; daha doğrudan bir ifadeyle kaybolan şey, tanrıların kehanetlerini kullanarak, onların yönlerini değiştirerek ve çevrelerinden dolaşarak kentleri doğrultmak isteyen Hellen tiranlığının bu biçime vermek istediği yenilenmiş hâldir... V. yüzyılın ikinci yarısında büyük önem taşımış olan siyasi bilme problemi -yani siteyi yönetmek ve doğrultmak için neyin bilinmesi gerektiği problemi- hiç şüphesiz bu eski figürünü nihai silinişiyle ortaya çıkar. Kral Oidipous bu figürün tragedyaya sahnesinde bir kez daha belirişi ve silinişidir"*<sup>25</sup>.

Oysa Roma imparatorunun böyle bir bilgiye ihtiyacı yoktur. İmparator olacağı zaten yıldızlarda yazılı değil midir? Her hâlükârda sahip olduğu yöneticilik bilgisinden bağımsız şekilde, ona ihtiyacı olmadan tahta oturmayacak mıdır? Oturacaktır, çünkü aşağıda göreceğimiz gibi, Hellen demokratik

<sup>22</sup> Foucault 2014a, 22-40.

<sup>23</sup> Foucault 2014a, 59-63; 2012, 264.

<sup>24</sup> Foucault 2014a, 73-75.

<sup>25</sup> Foucault 2012, 263-264.

rejiminin aksine monarşik düzen buna uygun bir hiyerarşi yaratır.

Foucault'nun Oidipous üzerine keskin gözlemleri ilginç olmakla birlikte, bazı noktalar açıklamaya muhtaç görünmektedir. Düşünür tragedyadaki soruşturma/şahitlik kaynaklı aleturjiyi MÖ V-IV. yüzyıldaki siyasi gelişmelere ve çağdaş hukuki süreçlere bağlar. İlginç olan nokta, Hellenlerin Mısır ve Mezopotamya astrolojisine dair bilgilerine rağmen, horoskopların iktidar kullanımında bir rolü yokmuş gibi görünmesidir. Elbette aleturji ritüellerinin astrolojiyle gerçekleşmesi gerekmez; her toplum ya da çağda farklı türde ritüeller mevcuttur. Ancak Roma'da Augustus'tan Severus'a kadar hemen her imparatorun meşruiyetinde astroloji başroldeyken Themistokles'in, Perikles'in ya da Alkibiades'in hayatında benzer bir hakikat tezahürüne rastlanmaması dikkat çekicidir. Buna cevap vermek için MÖ VI. yüzyıl Hellas'ında siyaset, felsefe, hatta mimaride yaşanan gelişmelere kısaca göz atmamız gerekiyor.

En erken Mezopotamya astroloji metinleri siyasi karakter taşımakla birlikte, Roma'daki gibi örneklerle rastlanmaz. Mesela MÖ 1646'ya tarihlenen *Emnuma Anu Enlil* kehanet metinlerinde yıldızların belirli konumlara gelmesi durumunda prensin sarayına ve ülke topraklarına gelecek felaketlerden, çıkacak isyanlardan bahsedilmektedir. Ancak doğum anında yıldızların konumuna göre yorumlar özellikle Seleukos'lar kontrolündeki Babil'den gelmektedir.<sup>26</sup> Klasik Hellas'tan benzer kanıtlara sahip değiliz; demokratik Atina liderlerinden herhangi biri için bir horoskoptan (Perikles'in annesinin gördüğü rüya için aşağıya bakınız) hiçbir kaynak bahsetmemektedir. Klasik Hellenlerin Yakınoğu ve Mısır astrolojik metinlerinden haberdar oldukları şüphesizdir, ancak bu neden bir aleturjiye dönüşmemiştir? Aritmetik temelli Babil astronomisinin aksine, Hellen astronomisi Dünya ve yıldızlar arasındaki ilişkileri geometrik ve kinematik modele oturtur.<sup>27</sup> Bu model MÖ VI. yüzyılda Miletos'lu Anaksimandros'la birlikte ortaya çıkmıştır. Anaksimandros'un kozmosu tamamen geometrik temsile uygundur ve kendisi doğal olayların açıklanmasında ilk kez "*bilimsel model*"i kullanan filozoftur.<sup>28</sup> Horatius insanın talih elinde oyuncakken, yıldızların olağanüstü bir değişmezlik kanununa uyduklarını söylediği zaman<sup>29</sup> en erken dönemlerden beri insanların göksel olaylar ve gök cisimlerine karşı olan hayranlığını tekrarlıyordu. Bu köklü bakış açısını bozan Anaksimandros, astronomik olayların düzenliliklerini açıklamak için geometrik yöntemleri kullanmıştır. Değişmez matematik ilkelerin üzerinde yükselen geometri alanında Anaksimandros'un çalışmaları Hellenlere şunu göstermişti: İnsanlar zamanın dışında var olan geometrik düşünceyi görebilirlerse Homeros ve Hesiodos'tan gelen mitolojik kısıtlamalardan kurtulabilirlerdi.<sup>30</sup> Geometri sayesinde dünya gizemli, anlaşılmaz bir yer olmaktan çıkıyor, evrenin ölümlü insanlarca kavranabilir bir düzen dâhilinde işlediği görülebiliyordu. Anaksimandros'un sayılar ve geometriye dayalı kozmolojik modelinin kaynakları hakkında belli başlı dört görüş -mitolojik, astronomik, mimari ve siyasi olmak üzere- vardır.<sup>31</sup> Bunların hepsinde rasyonel düşünce ve açıklama öne çıkar.

Her bir görüşün güçlü yanları olmakla birlikte, siyasi temel alan Vernant, monarşilerin kozmolojik modeliyle Hellenlerinki arasında önemli bir ayrım olduğu belirtir. Buna göre Hellenlerin ya da

<sup>26</sup> Barton 1994, 11-17.

<sup>27</sup> Rochberg 2004, 35.

<sup>28</sup> Hahn 2001, 64.

<sup>29</sup> Hor. *Carm.* IV.7.

<sup>30</sup> Hahn 2001, 164-166.

<sup>31</sup> Naddaf 2005, 79 vd. Anaksimandros'un kozmos modeli ve mimarlık arasındaki ilişki için ayrıca bk. Hahn 2001, 4 ve 5. bölümler.



Miletos'luların uzamı geometrik açıdan tanımlaması onların geometri uzmanı olmalarıyla ilgili değildir. Bu “*arkaik zihin*” yapısıyla bağlantılıdır<sup>32</sup>: Hellenler nitelikleri uzamsal şekillerle tanımlamaya meylediyorlardı, çünkü bunların objektif gerçeği temsil ettiğine inanmaktaydılar. Özellikle daire mimari, siyaset felsefe ve edebiyatta sıkça atıf yapılan bir geometrik şekildir. Anaksimandros'un evren tasavvuru mimaride, sütun kasnağının kesitinde kendisini bulur<sup>33</sup>. Edebiyatta, Aiskhylos'un *Thebai'a Karşı Yediler* tragedyasındaki kahramanların kalkanları iyi bir örnektir: Üzerinde ay ve “yıldızların” betimlendiği Tydeus'a ait yuvarlak kalkanın üzerindeki semboller (*sēma*) o kadar güçlü ve merkezidir ki, kalkanın âdetâ kendisi olmuşlardır<sup>34</sup>. Üzerinde kozmosun betimlendiği Akhilleus'un kalkanının da Klasik Hellen yazarları değil, fakat monarşiler döneminde yazan Mallos'lu Krates gibi Hellenistik ve Ovidius ya da Silius Italicus gibi Romalı yazarlar tarafından kraliyet ve siyasi iktidar sembolü olarak açıklanması şaşırtıcı değildir<sup>35</sup>. Siyasi açıdan ise evrenin bu tasavvuru aslen siyasi bir olayla, *polis*in doğuşuyla mümkün olabilmıştır. Vernant eski doğu monarşileri ve Hellenlerde insan evreniyle fiziksel evrenin arasındaki ilişkiyi inceleyerek şu sonuca varır: Her iki siyasi sistemde de siyasi ve fiziksel uzamlar arasında birlik vardır. Eski doğu monarşilerini (yani dünyanın mitolojik olarak algılanışını) karakterize eden şey, dünyevi devlet yapısının göksel devleti (düzeni) yansıtmasıdır. Bu tasavvurda evren bir egemen bir aracının hükümdarlığı altındadır. Bu varlık şeylerin doğal düzenini, yani bildiğimiz anlamda fiziksel evreni yarattığında diğer tanrısal varlıklara (tanrılar ve tanrıçalar) belirli güçler vererek farklı düzeylere sahip bir hiyerarşi yaratır. Aynı hiyerarşi tanrısal kralın hüküm sürdüğü dünyevi devlette de vardır. Burada ögeler homojen bir uzamda değil, piramit biçimli geçişsiz bir hiyerarşi içinde yerlerini alır. Kısacası evrenin düzeniyle ve monarşik devletinki birbirine geçmiştir. Öte yandan Hellen düşüncesinde Anaksimandros'un daire ve merkezi vurgulayan uzam yorumunu Foucault'nun *agora* tarifıyla birlikte düşünebiliriz: Hellen şehir planında tüm binalar *agora* etrafında toplanır. Bu alan aslen Homeros'ta görülen savaşıların toplantı yeridir; söz alan herkes orta boş alana gelir, konuşur, eline asayı alıp hakikati söyler<sup>36</sup>. Tüm kahramanlar alana eşit uzaklıktadır. Buradan evrilen *agora* eşit vatandaşların konuşup tartışabildikleri, tek bir kişinin ya da grubun daimî olarak işgal etmediği bir alandır; simetri ve mütakabiliyet esasî işler.<sup>37</sup> Hem evren hem de şehir devletinde sağ, sol, yukarı ya da aşağı gibi konumlar yoktur; her şey merkeze olan

<sup>32</sup> Burada Aristoteles öncesi düşünceye gönderme yapan “*arkaik*” terimi “*az gelişmiş*”, “*eski*”, hatta “*kuruluş safhasına ait*” gibi bir anlam taşımaz. Arkaik düşünce kendine yeten; kendi yapısına, sembollerine sahip ve Descartes'ın ya da Aristoteles'ten günümüze çeşitli rasyonel örüntülerden bağımsız bir bakış açısına karşılık gelir. Bir ya da daha fazla önsel (*a priori*) yapıya dayalı olarak kapsamlıdır ve her şeyi içine alır. Bunlar sadece düşüncenin “*başlangıcı*” değil, fakat aynı zamanda bizzat onun hâkim örüntüleri olarak kurulmuşlardır. Arkaik zihin yapısı “*geometrik*” bir doğaya sahiptir (Prier 1976, 1-2).

<sup>33</sup> Hahn 2001, 190 vd.

<sup>34</sup> Prier 1976, 7-8.

<sup>35</sup> Hardie 1985, 22 vd.

<sup>36</sup> Foucault 2014a, 48-49.

<sup>37</sup> Naddaf 2005, 83-84; Vernant 2006, 213 vd., 244 vd.; Vernant 2013<sup>2</sup>, 111-120. Homeros'un kahramanları gibi, Samos tiranı Polykrates öldüğünde Maiandros bir sunak yaptırır ve tüm vatandaşları toplantıya çağırarak şunları söyler: “*Hepiniz biliyorsunuz Polykrates'in tacı ve hükümdarlık esasî bana verilmiştir... Polykrates'in kendine dek insanlar üzerinde hâkimiyet kurarken benim onayımı almadı... O yüzden şimdi iktidarı ortaya bırakıyor ve eşitlik ilan ediyorum*” (Hdt. III. 142).

konumuna göre kendi yerini bulur. Buna bağlı olarak “merkezilik” ve “benzerlik” ilkelerine “egemenliğin yokluğu” eşlik eder. Kleisthenes’in reformları bu düzenin siyasetteki karşılığıdır<sup>38</sup>: Şehir uzamsal bir şemadır. Atina’nın boyları ve demeleri bir harita üzerinde gösterilebilecek somut ayrımlar hâline gelmiştir. Merkezde şehir -onun çekirdeğinde de agora ve Hestia’nın ocağı- yer alır. Bu kozmos modelinde kaderci astrolojiye yer yoktur, çünkü aynı hem gök cisimleri hem de siyasal uzamın kendisi tek bir tanrı ya da kişinin hâkimiyeti değil, denge ve kimsenin daimi olarak işgal etmediği merkeze eşit mesafede olma üzerine kuruludur. Dolayısıyla böyle bir düzende insanların astroloji üzerinden tezahür eden hakikat aracılığıyla yönetimi düşünülemez. MÖ VI. yüzyılda Roma imparatorlarının-kine benzer horoskoplar olmasını bekleyemezdik, zira Hellen filozoflar dünyanın düzeni hakkında düşünürken akıllarında şehrin kendisi vardı. Anaksimandros’un kozmos modeli, Kleisthenes’in Attika’da gerçekleştirdiği siyasi modellerle kesişmekteydi. Entelektüel ortamdaki uyum, fiziksel ve kamusal uzamdaki örtüşme, felsefeyle ve kamu hayatı arasındaki devamlılık bunu sağlıyordu.

Hakikatin tezahürü astrolojik ritüelle gerçekleşmemişse, hangi ritüel onun yerini tutuyordu? Foucault *Kral Oidipous*’la birlikte aslında tüm Hellen tragedyelerinin şu veya bu şekilde aleturji olduğunu söyler. Tragedya mitoloji ve kahramanlar aracılığıyla hakikati duyulur ve görünür kılar. Tiyatro sahnesi hakikatin tezahür ettiği yerdir<sup>39</sup>. Düşünür *parrhesia*<sup>40</sup> kavramı bağlamında tragedya-ları tartıştığı başka bir eserinde, hakikatin açığa çıkarıldığı yerin kehanet merkezi Delphoi’dan Atina’ya kaydığını vurgular. *Kral Oidipous* dışında, özellikle üzerinde durduğu Euripides’in *Ion*’unda bu olgu belirgindir. Hakikatin baştan ifade edildiği *Kral Oidipous*’un aksine, *Ion*’da Apollon hakikati gizler ve bundan dolayı da suçluluk duyar. Durum tersine çevrilmiş olmakla beraber, her iki oyunda da hakikat “*insanlar için tanrılar tarafından değil, insanlar tarafından insanlar için açığa çıkarılır*”<sup>41</sup>. *Kral Oidipous*’ta hakikat Teiresias’ın ağzından dökülmüş olsa bile bu böyledir. Bir anlamda astroloğun yerini Apollon tutmaktadır, ancak ilginç şekilde Roma imparatorları astrologların söylediklerini sorgulamazken, Atina tragedyelerinde bizzat Apollon’a inanılmaz, hatta tanrı suçlanır. Demek ki tragedyalardaki aleturji rasyonel süreçlerin, diyalektiğin, soruşturma ve araştırmanın sonucunda ve insanlar tarafından ortaya çıkartılır. Foucault için bu süreçler dönemin hukuki ve doğal olarak siyasi gelişmelerinin bir yansımasıdır. Tragedyalardaki kehanetlerin benzerleri Roma imparatorlarıyla ilgili anlatımların ayrılmaz bir parçasıyken Klasik Hellen demokrasisinden görünüşe göre sadece Perikles’e dair bir tanesi korunmuştur. Kendisinin kaderi yıldızlara yazılmamış olsa da, söylenenlere göre annesi Agariste doğumdan hemen önce bir aslan doğurduğunu görmüştü<sup>42</sup>. Bu türden rüyalar kanunsuz bir güce ya da iktidara gönderme yapar ve belki de bu yüzden Perikles örneği dışında Herodo-

<sup>38</sup> Vernant 2006, 238 vd.

<sup>39</sup> Foucault 2014a, 23-24.

<sup>40</sup> Aklındaki her şeyi söyleme, hiçbir şeyi saklamadan, kalbini ve zihnini başkalarına açma. Sözlerini gizleyecek retorığe başvurmadan sadece kendi fikrini söyleme. Hayatını riske atarak, gerekirse canı pahasına karşısındakine -özellikle bir hükümdara- hakikati bildirme (Foucault 2014b<sup>4</sup>, 9-23).

<sup>41</sup> Foucault 2014b<sup>4</sup>, 32.

<sup>42</sup> Hdt. VI. 131. Ancak bu rüyanın birden fazla anlamı vardı. Her ne kadar çocuğun ilerde başarılı ya da en azından sözü edilecek bir kişi olacağına işaret etse de, Homeros’tan beri aslan krali iktidarla bir tutulduğundan, demokratik ideallerle uyuşmayan bir simgeydi. Üstelik Korinthos tiranı Kypselos’un doğumunu akla getiriyordu (Azoulay 2014, 18-19). Platon’da aslan ruhu temsil eder ve adaletsiz insanlar “*aslanı besleyip*” logosu aç bırakan insanlardır; içlerinde bir vahşinin büyümesine izin verirler (Plat. *Rep.* 588c-d).

tos'taki tüm bu türden rüyaların dikkat çekici şekilde "barbarların" hükümdarları tarafından görülmesi<sup>43</sup> Roma imparatorlarıyla ilgili kehanetlerle -Pers İmparatorluğu da bu anlamda piramit biçimli bir hiyerarşiye sahiptir- karşılaştırılabilir.

Hakikat, gözlemci özne tarafından üzerinde düşünüp taşınacak ve hüküm verilecek bir olay değildir. Bu düzen sadece hüküm ve algı değil, fakat aynı zamanda dürtü, aksiyonu kontrol etme, liderliği ele alma açısından da kesin surette değişmiştir. Tragedya açısından ele aldığımızda, kısaca mesele hakikati söyleme şartları ve süreçlerinin kehanete özgü ve kuralcı niteliklerinden kurtulması, bunun yerine retrospektif ve kanıta dayalı bir hâl alması, aynı zamanda hakikatin kehanete bağlı ve "tanrısal ışık" altında değil, ama daha ampirik ve beşeri bir bağlamda tezahür etmesidir. Bu noktada iktidarla bilgi birbirinden ayrılır; hakikatin sözcülemesi ya da ifadesi hiyerarşiden (tanrılar, kâhinler), yani dışsal bir iktidar ilişkisinden kurtularak bağımsız bir tarihe kavuşur. Bu bağlamda Oidipous için hakikati öğrenmekle iktidar sahibi olmanın ayrı meseleler olduğunu hatırlamalıyız. Kahramanın önceliği iktidarını yitirmemektir; hakikati öğrenme ve ilahlaştırma arzusu doğal bir itki değildir. Hakikat öngörülemeyen ve engellenemeyen süreçlerin sonucunda meydana gelen bir gidişatla ona empoze edilir. Hakikatin şahitlikle söylenmesine doğru geçiş, hakikat ve iktidar birlikteliğinin sona ermesi demektir ve Foucault için Sophokles'in tragedyası bu yönde atılmış bir adımdır. Düşünüre göre "Klasik Hellas ortaya çıktığında -Sophokles onun başlangıç tarihini, şafağını temsil eder- Hellen toplumdaki bilgi-iktidar beraberliğinin sona ermesi gerekmiştir."<sup>44</sup> Bu bilgi-iktidar birliğinden neyi anlamalıyız? Öncelikle hakikatle tanrılar dünyasının birliği kastedilmektedir ki, buradaki çözümü zaten *Kral Oidipous*'ta net şekilde görüyoruz. Fakat çözülme sadece orada gerçekleşmemiştir. Yukarıda gördüğümüz gibi MÖ VI. yüzyıldaki felsefe, kurumsal hayat, geometri ve planlamacılık/mimari birlikteliği de MÖ V. yüzyıldan itibaren bozulmaya başlayınca, kültürel uyum çözülmüş ve sosyal uygulamalarla bunların teorik yansımaları karşılıklı uyumlarını yitirmeye başlamıştır. Bu noktadan sonra matematikçiler ve geometricilerle siyasi teorinin -yani bilgi ve iktidarın- yolları ayrılmıştır. Şehrin planlaması ve siyasi yapılanması arasında da bir ayrışma ortaya çıkar. Kleisthenes'in reformu herkesi *polise* dâhil etmeyi amaçlarken, aynı zamanda bir siyasi teorisyen olan Hippodamos için şehir yüksek ayrılaşmanın olduğu bir uzamı<sup>45</sup>.

Bu ayrışmanın önemli figürlerinden biri, yıldızlarla insan ruhunu özdeşleştiren Platon'dur<sup>46</sup>. *Ti-maios*'ta ruhların sayıları yıldızlara eşit olacak şekilde yaratıldığı söylenir. Her ruha kendi yıldızı içinde tutkularına esir olduğu, fakat eğer bunlara hâkim olabilirse doğduğu yıldızla dönebileceği öğretilir.

<sup>43</sup> Harris 2009, 147. Genelde Herodotos'taki rüyalar da Hellen tragedyalardaki kehanetler gibi muğlaklıklarından dolayı onları görenler tarafından çoğu kez yanlış yorumlanırlar. Buna ilaveten belki de yazarların böyle rüyaların kadınların duygusal aşırılıklarına uyduğunu düşünmelerinden dolayı Atina tragedyalarında hakikatin tezahür ettiği rüyalar nerdeyse her zaman kadınlar tarafından görülür (Harris 2009, 150).

<sup>44</sup> Raffnsøe – Gudmand – Høyer-Thaning 2016, 31-33.

<sup>45</sup> Vernant 2006, 246-248.

<sup>46</sup> Hellenlerin Hesiodos'a Augustus'un zamanında hâlen bilinen bir astronomi eseri attettiklerini biliyoruz (Ath. XI. 491; Plin. *HN* VII. 48. 153), ancak onun sadece yıldızların doğuş ve batışını içeren gözlemleri gerçek astronomi olarak görülüyordu. Disipline daha derinlikli bir anlamın yüklenmesi MÖ V. yüzyılda Sokrates sayesinde gerçekleşmiştir. Platon'a göre filozof astronomiyi sabit yıldızların, güneşin ve ayın hareketlerinin ve nazari hızlarının araştırılması olarak tanımlamıştı (Plat. *Gorg.* 451c.).

Demiurgos (zanaatkâr yaratıcı) insan ruhunun rasyonel kısmını yaratmışken, yıldızlar insan vücudunu ve ruhun ölümlü kısmını, istek ve arzuyu oluştururlar<sup>47</sup>. Burada Foucault'nun benzerlik türlerinin ötesine geçen bir fikir vardır: Söz konusu olan bir makrokosmos-mikrokozmos benzerliği değildir; insan bizzat makrokozmostur. Analogiden kimliğe geçiş topyekûn gerçekleşir. Bu, *Devlet*'le birlikte okunduğunda, Severus'un horoskopuna giden yolun açıldığını görmek mümkündür. Matematik ve siyasetin rollerinin yer değiştirdiği bir ütopya olarak *Devlet*'te amaç, insanların idaresine aracılık edecek kurumlar bulmak değil, tamamen tanrıların eline bırakılacak bir şehir yaratmaktır. Artık siyaset model değildir, onun yerini tanrısal kaynağı olduğu düşünülen matematik ve astronomi alır.<sup>48</sup> Platon'un bu düşünceleri, Karl Popper'in "*tarihsicilik*" olarak nitelediği bir tarih anlayışının parçasıdır:

*"Toplum bilimcisi ya da filozof [...] tarihin sahnesinde gerçekten önemli aktörlerin ve büyük milletler ve onların büyük önderlerinin ya da belki büyük sınıfların yahut büyük düşüncelerin olduğunu keşfedecektir. O, her nasıl oluyorsa, tarihin sahnesinde oynanan temsilin anlamını kavramaya, tarihsel gelişimin yasalarını anlamaya çalışacaktır. Eğer bunda başarıya ulaşırsa, şüphesiz, gelecekteki gelişmeleri de önceden kestirebilecektir. Ondan sonra siyaseti sağlam bir temele oturtacak ve hangi siyasal etkenliğin başarılı, hangilerinin başarısız olacaklarının olasılığını söyleyerek bize pratikte öğüt verecektir"*<sup>49</sup>.

Popper bu anlayışın köklerini Herakleitos'a ve ondan etkilenen Platon'a kadar götürür; onları Aristoteles izleyecektir. Herakleitos'tan önce tarihsiciliğin Hellen dünyasında görülmediğini öne süren Popper, Homeros'ta bile tanrıların tarihi gelişimin genel yasalarını koymadıklarını belirtir. Olayların gidişatı tek değil, birçok tanrının müdahalesine açıktır; tarihin birliği değil, birliksizliği söz konusudur. Ancak Hesiodos'un tasavvurunda tarih ruhsal ve bedensel bir bozulmaya karşılık gelir.<sup>50</sup> Bu kaçınılmazlığı değişim düşüncesiyle Hellen felsefesine sokan Herakleitos'a göre, evren kendinden öncekilerin kabul ettiği gibi "*şeylerin toplamı*" değil, fakat olayların, değişikliklerin veya olguların hepsidir<sup>51</sup>. Herakleitos'un evreninde her şey hareket eder, devinir ve sonunda soysuzlaşır. Herakleitos'un mevcut toplumsal düzenin sonsuza kadar süreceğine dair hayal kırıklığı<sup>52</sup>, Popper'a göre tarihsiciliğin temel niteliklerinden biridir. Tüm fiziksel fenomenleri, tüm beşeri yasaları ve değişimi herhangi bir insan ya da kültürü dikkate almaksızın kontrol eden gayrişahsi üstün bir kozmik ilke (*logos*) ya da yasa (*nomos*) vardır<sup>53</sup>. Değişimin kendisi bir "*kader yarası*"na bağlıdır. Bu yasa mistisizmle birlikte işler: Herakleitos'a göre "*doğa saklanmayı sever*". Delphoi'un kehanetleri hakikati ne gizler ne de açıkça belirtir; sadece ipuçlarını verir<sup>54</sup>.

Herakleitos gibi Platon da siyasi istikrasızlığın hâkim olduğu bir zaman diliminde yaşamıştı. Pers

<sup>47</sup> Plat. *Ti.* 41a-42b.

<sup>48</sup> Vernant 2006, 248-249.

<sup>49</sup> Popper 2014<sup>4</sup>, 37.

<sup>50</sup> Popper 2014<sup>4</sup>, 41.

<sup>51</sup> Popper 2014<sup>4</sup>, 42.

<sup>52</sup> Soysuzlaşmaya giden hareket fikri Herakleitos'un siyasi tecrübelerinden kaynaklanmış olabilir. Söylenenlere göre Ephesos rahip krallar hanedanının üyesi olan Herakleitos, şehirdeki halk hareketine karşı aristokratları desteklemişti ve demokrasi hakkında da kimsenin diğerinden iyi olmasını istemeyen, olanların da bunu demokrasi dışında başka yerde yapmasını öngören bir rejim değerlendirmesi yaptığı aktarılır (Guthrie 1985<sup>7</sup>, 409-410).

<sup>53</sup> Naddaf 2005, 132-133.

<sup>54</sup> Popper 2014<sup>4</sup>, 44.

işgali ve Ionia Ayaklanması Herakletios'un düşüncesini nasıl şekillendirmişse, Platon da Peloponnesos Savaşları'nın getirdiği kaygı ve güvensizlik ortamı, ardından Syrakusai tiranı Dionysios'un sarayında karıştığı entrikalarla karamsarlığa sürüklenmişti. Platon da Herakletios gibi değişimin maddi ve manevi çürüme getireceğine inanıyordu, ancak bu sorunun üstesinden gelmenin bir yolunu ortaya koymuştur ve bunu da *Devlet*'te belirtir: siyasal değişimin durdurabileceği, devlet *ideasına* en yakın bir yapının (zira en baştaki en değişmez, bozulmamış olandır ve Sparta kadim yasaları, toplum düzeyiyle bu ideal forma en yakın örnektir) kurulması; durdurulmuş, durdurulduğu için de soysuzlaşmadan ve diğer devletlerde görülen kötülüklerden arınmış bir devlet. Herakleitos bu sürece bir çare aramamış, değişimi kontrol eden bir yasanın varlığına sarılmıştır. Ancak Platon'un bir çözümü vardır<sup>55</sup>: Bu soysuzlaşma tehlikesine karşı devletin başındaki idarecinin ya da filozof-kralın harmoni, diyalektik, ama ayrıca geometri dâhil matematik ve astronomi bilmesi gerekir. Sadece matematiğin sırlarını bilen kimse insanlığa yozlaşmadan önceki mutluluğu getirebilir ve bunu koruyabilir. Demek ki astronomi ve geometri disiplinleri değişmezlik ve eylemsizlikle gelen istikrar için gereklidir. Demokrasi bunu getirmez, zira Platon içinde yaşadığı çağı soysuzlaşmanın en son noktası olarak görüyordu. Hem matematik hem de geometriyle ilişkili bir disiplin olarak astroloji, Platon'un bakış açısından monarşiye daha uygun bir aleturji ritüel gibi görünür. Augustus'tan itibaren devletin bekası doğrudan tek bir kişiye bağlandığından, astrolojik aleturji doğal olarak imparatorun siyasi iktidarına, ebediyetine, kalıcılığına, bir anlamda durağanlığına eklemelendi. MS I. yüzyılda eserler vermiş şair ve astrolog Manilius imparatorluğun sınıfsal hiyerarşisini evreninkiyle karşılaştırıp senato, atlı sınıfı, vatandaşlar ve onların altında da isimsiz kalabalıkların yer aldığı bir düzenden bahsettiğinde bu, kaçınılmaz şekilde doğu monarşilerinin piramit biçimli hiyerarşisini hatırlatmaktadır<sup>56</sup>. Oysa MÖ V-IV. yüzyılların Atina demokrasisi sürekli bir değişim, adaptasyon sürecidir ve Platon'un *Devlet*'te engellemek istediği de budur.

Bu farklılaşma Hellenistik Dönem'de iyice belirginleşmiş ve farklı öncelikler ortaya çıkmıştır. Aristoteles "*astroloji*" terimini özellikle tercih ederek yıldızların hareketlerini açıklamaya çalışan geometrik varsayımlar için kullandı. Hellenistik Dönem'e gelindiğinde ise astronomi bugünkü anlamını almış, astroloji ise kehanetin "*bilimsel*" ve "*rasyonel*" yöntemi olarak kabul edilmeye başlanmıştı. Kaderci ya da determinist astroloji ancak İskender'den itibaren ortaya çıkacaktır<sup>57</sup>. Vernant'ın eski doğu monarşilerine atfettiği hiyerarşik kozmos ve siyasi yapı kaçınılmaz olarak Hellen dünyasına sırayet etmeye başladı; onlarla birlikte Mezopotamya'nın kaderci astrolojisi de. Kaynaklar bizzat İskender'den başlayarak Seleukos Nikanor, III. Ptolemaios, I. Attalos gibi Hellenistik kralların astrolojiyle yakın ilişkisini aktarmaktadır<sup>58</sup>. Buna uygun olarak Hellenistik krallık tarafından demokrasinin tam zıddı olarak gösterilir: Demokraside eylemler kanunlarla tanımlanırken, Hellenistik monarşilerde rasyonel söyleme (*logos*, yani muhakeme ve buna dayalı kararname, fermanlar vb.) atıfta bulunur<sup>59</sup>. İskender tebaası için kendisinin kanun ve adaletin tanımı olduğunu söylerken<sup>60</sup>, ideal hükümdarı yasanın üzerine koyan Platon ve Aristoteles'i takip etmekteydi.

<sup>55</sup> Popper 2014<sup>4</sup>, 49-50.

<sup>56</sup> Man. *Astr.* V.734-739.

<sup>57</sup> Cramer 1954, 3 vd.

<sup>58</sup> Cramer 1954, 10-13.

<sup>59</sup> Arist. *Rh. Al.* 1420a, 19-27.

<sup>60</sup> Arr. *Anab.* IV. 9. 7-8; Plut. *Alex.* 52. 3-7.

Etkileşim sadece krallarla sınırlı kalmadı; Hellen dünyasının genelinde de hissedildi. Öncüler arasında en önemlisi Stoacılığın kurucusu Zenon'du. Stoacılık yukarıda bahsettiğimiz gibi sadece insanlar değil, tüm evren ve içindeki her şey Kader'in önceden belirlenmiş sabit yasalarını temel almaktaydı. Böylece astroloji kendisine sadık bir müttefik buldu. Bu gelişmelere paralel olarak, tanrılar dünyasında da antik geleneğin genellikle astrolojinin babası olarak kabul ettiği Hermes<sup>61</sup> ile Mısır Tanrısı Thoth'un ilişkilendirildiğine -Hermes Trismegistos- şahit oluyoruz<sup>62</sup>. Thoth Ay tanrısı olarak yıldızların hâkimiydi ve böylece insanların kaderini düzenleyen bir güç hâline geldi. Mısır hayatını ritimlerini belirlemede Ay'ın rolü o kadar önemliydi ki, Thoth hem kozmik düzenin hem de dini ve kamu kurumlarının kaynağı olarak görülmüştür<sup>63</sup>.

### Cumhuriyet Roma'sında Aleturji: Yerlilik ve Hakikat

Kaderci astrolojinin Roma'ya girişi doğal olarak Cumhuriyet'in son iki yüzyılında genişleyen topraklarına bağlı olarak Mezopotamya, Mısır ve Hellenistik Dönem astrolojisine, bununla paralel olarak yeni Hellen felsefe akımlarına açılmasıyla ilgilidir. Romalıların astrolojiye bakışları aslında, Hellen dünyasından Roma'ya MÖ 170-140 arasında elçi heyeti olarak ya da özel amaçlarla gelen filozofların güncel felsefi tartışmalarıydı: İnsan kendi kaderini yönlendirebilir mi? Özgür irade var mıdır ya da Hellenistik astrologların öne sürdüğü gibi insanlar sadece Kader'in kuklaları mıdır? Stoacılık savunduğu fikirlere uygun olarak kaderci astrolojiye yakındı ve kozmik bir Kader'in her insanın eylemlerine hükmettiğine inanıyordu. Liderliğini şimdi Yeni Akademia'nın yaptığı Şüphencilik ise bunun karşısında yer alıyordu. Roma aristokrasinin genel tutumu ise Cicero'nun da takipçisi olduğu Yeni Akademia'nın kaderci astroloji ve genel olarak kehanet karşıtı mensubu Karneades'in fikirlerinde bulunabilir. MÖ 155'te Roma'da dersler verdiğini bildiğimiz filozofa göre doğum anında yıldızların kesin gözlemine yapmak imkânsızdı; aynı anda ve aynı takımyıldızlar altında doğmuş insanların çok farklı kaderleri oluyordu; ne aynı anda ne de aynı takımyıldızlar altında doğmuş insanlar aynı zamanda ölebiliyorlardı; hayvanların da insanlar gibi yıldızların gösterdiği kadere boyun eğmeleri gerektiği; halkların, geleneklerin ve inançların çeşitliliği astrolojik ilkelerle çelişki içindeydi<sup>64</sup>.

Astrolojinin Roma'da ve özellikle Romalı aristokratlar arasındaki yaygınlaşması Gracchus'larla

<sup>61</sup> Strab. XVII. 13; Cramer 1954, 14, 17, 45.

<sup>62</sup> Barton 1994, 25-26. Mısır mitolojisinde Thoth'un birden fazla rolü vardır: Her şeyden önce yazıyı icat etmiş, insanlara güzel sanatları öğretmiştir; Hermes gibi haberci tanrıdır, gerektiğinde onların yerine vekillik yapar. Buna ilaveten ölümleri düzenler: Ölü ruhların ağırlığını kaydetmekle kalmaz, aynı zamanda insanların günlerini sayar, hesaplar. Thoth'un otoritesi büyük ölçüde güneş tanrısı Ra'nın kâtibi, habercisi ve danışmanı olmasından ileri gelmekteydi. Yukarıdaki özelliklerine ilaveten Hermes ile Thoth'un bileşimi Hermes Trismegistos'un geçtiği Hellen büyü papirüslerinde tanrı kader ve adaletin hâkimi kozmik tanrıdır, fakat aynı zamanda insanın kalbinde de bulunan bir tanrısal varlık olarak kabul edilir. Yıldızlar ve öznelliği bağlayan şey tanrının bu özellikleridir, ancak yıldız hareketleriyle insanların eylemleri arasında hesaplanabilir bir ilişkinin varlığı Hellen, Mısır ve Babil fikirlerinin kaynaşmasıyla Hellenistik Dönem'de somutlaşmıştır. Thoth'un gökyüzü ve Ay'la ilişkisine karşın, tanrının siyasi yönü daha dünyevi bir olguya işaret ediyor olabilir: Thoth Mısır sanatında ibis dışında, başında Ay'ı taşıyan çömelmiş bir babun olarak da betimlenir. Mısırlıların babun topluluklarını gözlemlemiş ve bunlarda bir dereceye kadar kendi toplumlarının bir yansımasını (mesafeli baskın erkek=firavun/ seçme dişi babunlar=harem) bulmuş olmaları da -kanıtlanamamakla birlikte- mümkündür (Hart 2005<sup>2</sup>, 157, "Thoth" maddesi)

<sup>63</sup> Fowden 1984, 22.

<sup>64</sup> Astrolojinin Roma'ya gelişi ve Cumhuriyet'in sonuna kadarki gelişimini aktaran Cramer 1954, 44-90'dan özetlenmiştir.

başlayıp Antionius ile Kleopatra'nın ölümüne kadar süren iç savaşlarda eski sosyal düzenin parçalanmasına bağlanmaktadır<sup>65</sup>. Stoacılığın bu dönemde Roma yönetici sınıfına nüfuz etmesi Stoacı filozof Panaitios'un etkisi sayesinde olmuştu, ama astroloji Roma'da asıl zaferini Pompeius'un dostu Poseidonios'un etkisiyle kazandı. Bu dönemde Sulla, Octavius, Caesar, Crassus ve Pompeius gibi liderlerin astrologlardan pek kesin olmasa da hayli övgü dolu horoskoplar aldıkları bilinmektedir. Her ne kadar yeni takvim düzenlemesi astrolojiye olan ilgisini gösterse de, Caesar aslında huzurlu bir ölümün kendisini beklediğini söyleyen astrologlara önem vermemiştir. Bunun en önemli kanıtı da şüphesiz Spurrinna'nın uyarılarına rağmen suikast günü senatoya gitmesiydi. Yüzyıllar sonra Dio, Caesar'ın tavrını kendi zamanına uygun şekilde yorumlayıp o saatte öleceği kaderinde yazılı olduğundan uyarılara aldırmadığını yazacaktır<sup>66</sup>. Romalı aristokratların astrolojiye mesafeli yaklaşımları, daha doğrusu şüpheleri göz önünde bulundurulsa, Foucault'un hiç yer vermediği Cumhuriyet'te aleturji süreci üzerinde biraz daha durmamız gerekiyor.

Öncelikle hakikatin tezahürü için temel unsur Romalılıktır. Kuş uçuşlarının ve yıldırımların gözlemlenmesi, karaciğer kehaneti vb. siyasette etkin uygulamalar Roma dinine dâhilken, bunlar gibi insanların geleceğini bilmeye yönelik astrolojik gözlem ise yabancı bir ritüeldir<sup>67</sup>. Roma dinine yabancı olduğu sürece de astrolojinin hakikati açığa çıkarıp çıkarmadığının bir önemi yoktur. Dini aleturjinin Romalılık ya da Roma siyasetiyle belirlenen sınırlarını aşan, Roma için kontrol etmesi en zor yaklaşım şüphesiz felsefeydi. Yazınsal gücü şiir ya da siyasetten daha fazlaydı; bu da ona daha "yüce" bir hakikate erişme imkânını taniyordu<sup>68</sup>. Bu noktada Varro, Romalılık kavramının bir zayıf bir yönünü fark etmişti, zira çok kadim bir geçmişe sahip, üstelik kurulduğu topraklarda doğmuş yerli kralların yönettiği Atina'nın aksine, Roma çok daha sonra, geleneğe göre tam olarak MÖ 21 Nisan 753'te kurulmuştu. Van Nuffelen'e göre Varro bu engeli aşmak için tıpkı Hellen dininde olduğu gibi Roma dinin de bilgeliğin, hakikatin varlığını kanıtlamak ister, çünkü gerçek hakikatin barındığı yer din, özellikle de gizem dinleridir<sup>69</sup>. Ancak dindeki hakikat saf hâliyle bulunmaz. Felsefeyle aynı hakikate sahip olsa bile bunun billurlaşması için yine felsefeye ihtiyaç vardır<sup>70</sup>. Bu durum her din için geçerli olmakla birlikte, Varro'ya göre bir kült diğerlerinden çok daha saygın bir yere sahiptir: Samothrake'nin gizem dini. Samothrake kültü hem en yüksek felsefi ilkelerin temsilidir hem de en önemli Roma tanrılarının doğduğu yerdir<sup>71</sup>. Üstelik Samothrake'yi diğer tüm antik gizem kültürlerinin kaynağı olarak gören bir gelenek vardı ve adaya ilk kez topraktan çıkmış insanlar yerleşmişlerdi<sup>72</sup>. Dolayısıyla Atina ve Samothrake örneğinde olduğu gibi hakikatle yerlilik arasında bir ilişkinin varlığından söz edilebilir, çünkü bu eski krallar felsefi hakikatten yola çıkarak imgeleri, ritüelleri ve tanrılarının isimlerini yaratmışlardır. Varro tarihin belirli bir noktasında kurulmuş olan Roma'nın Atina gibi kadimliğinden bahsedemeyeceği için Roma dinini kadim halklara bağlar. Roma tanrıları ve kültürleri sadece evrenin gerçek düzenini sembolize etmekle kalmıyor, fakat aynı zamanda en kadim Roma tanrıları (Iuppiter, Mars ve Quirinus'un oluşturduğu Capitolium Üçlüsü) da felsefenin en yüksek ilkelerini

<sup>65</sup> Cramer 1954, 80.

<sup>66</sup> Cass. Dio XLV. 18. 3.

<sup>67</sup> Lipka 2009, 113-114.

<sup>68</sup> Várhelyi 2010, 163.

<sup>69</sup> van Nuffelen 2010, 181 vd.

<sup>70</sup> van Nuffelen 2010, 175.

<sup>71</sup> van Nuffelen 2010, 176 vd.

<sup>72</sup> Diod. Sic. V. 47-49.

yansıtıyordu<sup>73</sup>.

Felsefenin hakikat iddiası en erken Hellen felsefi akımlarına kadar gidiyordu, ancak Romalı seçkinler arasında yeniden canlanmıştı. Maternus'a göre Hellenistik şair Aratos ile onun iki çevirmeni Cicero ve Germanicus'un ortak özellikleri astronomi bilgileri değil, şiir konusunda yetkinliklerdir<sup>74</sup>. Romalılar için yıldızlar ve şairler birlikte anılmalıdır. Quintilianus da öğrencilerin astronomi bilmeden şairleri anlayamayacaklarını söyler<sup>75</sup>. Kelimelerin, dünyanın *ordo* ve *ratiosunun* sureti olarak işlev görme kapasitesine dair ipuçları Cicero'nun *Aratea*'sında belirgindir. Evrenin *ordo* ve *ratiosunu* açıklamayı hedefleyen bu şiirden sonra düşünür bir adım daha ileri giderek *De Natura Deorum*'da kelimeleri bir sanat formu olarak dünyanın tanrısal düzeniyle ilişkilendirmede Aratos'un değerini anlamıştır. Yıldızların düzeni, dünyanın düzeni üzerinde uygulanan tanrısal *ratiounun* bir kanıtıdır ve beşeri sanatlar da tanrısal taşıyan insan *ratiosunun* bir ürünü olduğuna göre, hitabetin dilsel yapısı, dünya ve evrenin yapısıyla ilişkilendirilir<sup>76</sup>. Cicero Hellen kozmolojisiyle Roma siyasetinin birlikte yaşayabileceği bir bağlam yaratmıştır<sup>77</sup>. Evrenin sergilediği sistem iyi yapılandırılmış bir söylevin metaforudur. Dolayısıyla Cicero evrenin *logosuyla* hatibin ya da şairin *logosu* arasında bir uyumun temellerini atmış gibi görünmektedir. Bu fikrin Severus'un horoskopuna kadar varlığını koruduğunu söyleyebiliriz. Ancak Thukydides ve Tacitus için siyasetteki kaos ve gerilemenin nedeni müşterek resmi dilin çöküşüydü. Thukydides'in gözünde şehir devletinin çözülmesi dilin istikrarsızlığıyla ilgiliydi. Aynı şekilde Tacitus devletteki yozlaşmanın resmi konuşmanın yarattığı güvensizlikten, özellikle anlama ifade arasındaki boşluktan ve giderek artan bir şekilde bunun ifadesinde yaşanan kısıtlamalardan ileri geldiğini iddia ediyordu<sup>78</sup>. Bu iki tarihçinin itirazları aslen *parrhesia* eyleminin engellenmesidir. Bu anlamda retorik *parrhesianın* karşıtıdır, çünkü retorikte hatiple söyledikleri arasında bir ilişki olması gerekmez. Hatip düşündüklerini söylemez; iknaya ve yönlendirmeye başvurur. İyi hatip bildiklerinden tamamen farklı bir şey söyleyebilen ve bunları insanlara kabul ettirebilen kişidir. Dolayısıyla retorikğin amacı söylenenle hitap edilen kişi/kişiler arasında zorlama bir bağ yaratmaktır<sup>79</sup>. İşte bu zorlama bağın belirli bir gerçeklik kazanması Cicero'nun yapmaya çalıştığı sentezden destek almış gibi görünmektedir. Çok daha sonra Plutarkhos şiirle bir karşılaştırma yaparak, yüksek hakikati elde edebilmek için düz yazının şiirin yerine geçtiği, mitolojinin, atasözlerinin, kehanetlerin ve ilahilerin geride bırakıldığı yeni bir çağın başladığını yazacaktır<sup>80</sup>. Artık hayatını riske atıp hakikati dile giren *parrhesiastesin* karşısında, retorikğin evrenin düzeninde ve yıldızlarda tezahür eden hakikati, *logosu* vardır; bir imparatorun yıldızlara yazılı hakikati, doğal olarak *parrhēsiastēs*inkinden üstündür. Antik Hellen'de olduğu gibi, bir tiranın ya da bir kralın karşısına gerçeği söylemek üzere çıkmaya cesaret etmenin bir anlamı yoktur; imparatorun hakikati hepsinin üzerindedir.

## Roma İmparatorları ve Astrolojik Aleturji

Çok geçmeden, Augustus'un saltanatından itibaren imparatorların meşruiyeti astrolojiye sıkı sıkıya

<sup>73</sup> van Nuffelen 2010, 177.

<sup>74</sup> Firm. Mat. VIII. 5. 2-3.

<sup>75</sup> Quint. Inst. I. 10. 1.

<sup>76</sup> Gee 2001, 530-533.

<sup>77</sup> Gee 2001, 536.

<sup>78</sup> Habinek 2005, 5.

<sup>79</sup> Foucault 2011, 13-14.

<sup>80</sup> Plut. De Pyth. Or. 406d.



bağlandı. Cumhuriyet'ten monarşiye geçişin belirgin bir sonucu olarak görülebilecek bu değişim, öncelikle *res publican*ın nasıl algılanmaya başlandığına bakarak anlaşılabilir. Monarşi öncesi zamana ve siyasi bağlama göre çok farklı anlamlar taşıyabilen kelime, şimdi doğrudan imparatorun varlığına bağlı bir kavramdır. Cumhuriyet'te belirli bir "*devletin kamusal işleri*" ya da onun siyasi alanı anlamına gelen terim, anlamındaki esneklik sayesinde cumhuriyet politikacılarının bakış açılarını ve eylemlerini meşrulaştırmasına imkân tanıyordu. MÖ 40'lardaki iç savaş sırasında tarafların terimi algılayışları farklıydı: Pompeius ve "*Cumhuriyetçiler*" *res publicayı* kurumlaşmış siyasi alan olarak görürken, Caesar ise ağırlıklı olarak *res populi* ile bir tutmaktaydı. Her iki tarafa da mesafeli olanlar içinse *res publica* Caesar'ın diktatörlüğü sırasında yitirilmişti<sup>81</sup>. Bu anlamda, örneğin Pompeius'un liderliğini müjdeleyen bir horoskop muğlak bir *res publica* tanımı içinde sadece sınırlı bir etkiye sahip olacaktır. Bu muğlaklık Augustus'un iktidarıyla ortadan kalkmıştır, çünkü tüm önde gelen figürlerle hizipler bertaraf edildiğinde kelimenin farklı imalarını benimseyecek lider kalmamış ve dolayısıyla anlamında bir daralma yaşanmıştır. Bundan sonra, "*princepsin* yürüttüğü kamu işleri"nden daha fazlası değildir<sup>82</sup>. Dolayısıyla artık hükümdarın kaderini doğrudan bağlayabileceği net bir devlet tanımından söz edebiliriz. Bunu kanımca horoskoplara verilen önemin temel nedenlerinden biri olarak görülebilir. Caesar'ın ifadesiyle "*vücut ya da şekilden yoksun hiçbir şey ifade etmeyen basit bir kelime*" olan *res publica*<sup>83</sup>, artık Augustus'un horoskopunda ve bedeninde (aşağıya bakınız) bunlara sahipti.

Augustus tıpkı Severus gibi kendi horoskopunu gizlemek istemişti: Suetonius Augustus'un şekil, düzen ve sayı itibarıyla Büyük Ayı'nın yıldızlarına benzer göğüs ve göbeğine yayılmış bir doğum lekesinin bulunduğu bahseder<sup>84</sup>. Daha sonraki bir pasajda ise annesi Atia'nın rüyasında oğlu Octavianus'un hayati organlarını gökteki yıldızlarda gördüğünü aktarır. Bunlar kara ve denizin üzerini örtmektedirler ve aynı şekilde baba Octavius da Güneş'in Atia'nın rahminden doğduğunu rüyasında görmüştür<sup>85</sup>. Severus'la ilgili hikâyeye benzeyen daha ilginç bir anekdot ise yine Suetonius'tan gelir. Buna göre:

*Augustus Apollonia'da inzivadayken Agrippa'yla birlikte astrolog Theogenes'in mekânına gitti. Şansını deneyen ilk Agrippa oldu ve onun için büyük ve nerdeyse inanılması zor bir kariyer müjdesi verilince Augustus, kendine güvensizliğinden ve daha az saygın olacağı korkusundan dolayı doğum zamanını saklama ve açığa vurmama konusunda diretti. Sonunda sayısız ricanın ardından gönülsüzce ve tereddüt içinde kabul ettiğinde, Theogenes yerinden hızla kalkıp Augustus'un ayaklarına kapandı. O zamandan itibaren Augustus kendi kaderine öylesine inandı ki horoskopunu halka açtı ve altında doğduğu Oğlak Burcu'nun<sup>86</sup> tasvirini taşıyan bir gümüş sikke bastırıldı<sup>87</sup>.*

Burada Severus'un öyküsüyle benzerlikler açıktır. Onun gibi Augustus da kısa bir tereddüt yaşasa da horoskopunu herkesin görebilmesi için açıklamayı tercih etmiştir. Diğer yandan Agrippa'nın somut, üzerine makul çıkarımlar yapılabilecek ya da ilerideki başarıları hakkında fikir verecek eylemleri

<sup>81</sup> Hodgson 2017, 261-262.

<sup>82</sup> Hodgson 2017, 263-264.

<sup>83</sup> Suet. *Jul.* 77.

<sup>84</sup> Suet. *Aug.* 80. 1.

<sup>85</sup> Suet. *Aug.* 94. 4. Suetonius bunu Mendes'li Asklepias'ın *Theoleogumena* adlı eserinde okumuştur.

<sup>86</sup> Oğlak Burcu'nun Augustus'la ilişkisi ve anlamı için bk. Barton 1995.

<sup>87</sup> Suet. *Aug.* 94. 12.

herhangi bir şekilde geleceğine ışık tutmamaktadır. Onun yerine gözler yıldızlara çevrilir, zira Agrippa'yla ilgili hakikatlerin anlam kazanması için horoskopun söylediklerine ihtiyaç duyulmaktadır. Tıpkı Agrippa gibi Augustus'un da başarısını tanımlayan, hakikatini ortaya koyan eylemleri veya düşünceleri değildir. Augustus'un benzeri olmayan *auctoritas* onu kaçınılmaz şekilde bir örnek hâline getirmişti. İmparatorun sözleri ve eylemleri -saltanatının gayriresmi ve eğitici söylemleri- Roma toplumunun siyasi ve hukuki mekanizmalarıyla kurumsallaştırılmıştır. Cumhuriyet'te *mos maiorum* üstünlüğü söz konusuysen, Augustus'tan sonra bir kayma gözlenir: Tiberius'un saltanatında Augustus'a yapılan atıflar yeni hüküm ya da geçerlilik kaynağı olarak kabul edilir. Augustus'un MÖ 28-27'de Principatus'u kurmasıyla ortaya çıkan rejim değişikliğini cumhuriyet oligarşisinin yerini monarşik otokrasiye bırakması gibi görmek yerine, Principatus'un yasal yapısının paradoksal olduğunu kabul edebilir ve rejimdeki dalgalanmaların izini sürebiliriz. Diğer bir deyişle hakikatle iktidarı üreten ve geçerli kılan teknikler, mekanizmalar ve süreçleri inceleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında mesele neyin ya da kimin meşru olduğu değil, ama hukukun (ya da imparatorun) otoritesini meşru kılan şartlardaki dönüşümlerdir: Ataların uygulamalarına dayanan gelenekler ya da *mos maiorum*, sadece ahlaki bir ağırlık taşımayıp aynı zamanda kurumsal uygulamalar (seçim süreçleri, senatonun hakları ve yükümlülükleri, eyalet idaresi vb.) için yazılmamış kurallar olarak işliyordu<sup>88</sup>. Öte yandan *Res Gestae*'de açık bir çelişki vardır: Augustus bir yandan ataların kanunlarına yeniden işlerlik kazandırdığını; mahkemelere otoritelerini, senatoya saygınlığını geri verdiğini; *magistratus*ların gücünün eskisi gibi onlara teslim edildiğini söylerken<sup>89</sup>, aslında yeni sistem Augustus'un merkezinde olduğu bariz bir monarşidir. Madem Roma'ya eski güç ve huzurunu getirmek için ataların yasa ve geleneklerine dönmüştür, o hâlde neden Augustus'un tek adamlığı bir ihtiyaçtır? Dahası Augustus *Res Gestae*'i Roma'daki yasal ve diğer önemli resmi metinler gibi tunç levhaya geçirterek eylem ve sözlerini kurumsallaştırmayı amaçlamıştır. Nitekim daha sonra Tiberius Augustus'un hayatıyla kanunun yaptırım gücünü özdeşleştirerek "*onun her sözü ve eylemine kanunmuş gibi uyduğunu*" söyleyecektir<sup>90</sup>. Augustus'un toplumsal konumunda beliren düzenleyici ve biçimlendirici yapı, Tacitus'ta açıktır. Tarihçi herkesin Augustus'un emirlerine baktığını ve o gücüyle sağlığını koruduğu sürece kimsenin kaygılanmasına gerek kalmadığını söyler<sup>91</sup>.

Augustus'un görsel sanatlardaki ikonografisi sanki bu gerçeği yansıtmaktadır. İmparator Aphrodisias'ta, Claudius dönemine ait Sebasteion'daki tasvirinde Prima Porta zırhındaki gökyüzü tanrısı Caelus'un<sup>92</sup> ikonografisine öykünmekte, kara yanında göğün de hâkimi olarak gösterilmektedir<sup>93</sup>. Augustus hakikati yıldızlardan indirememiştir, ama kendisi tanrılaştırıldıktan sonra hakikatin bulunduğu yere, göğe yükselmiş, yıldızların da evi olan Caelus'la özdeşleştirilmiştir. İmparatorun hakikati böylece Foucault'nun ifade ettiği şekilde bir "*ritüel*"le (tanrılaştırma) iktidarının gereği olarak taş geçmiştir. Caelus olarak Augustus artık kendinden sonraki tüm imparatorların, hatta Roma'nın yıldızlarda mühürlü hakikatini barındıran bir figürdür. Bu ilişkilendirmeyi edebiyatta da izleyebiliriz:

<sup>88</sup> Bhatt 2017, 76-80.

<sup>89</sup> *Mon. Anc.* VIII. 5. 34. 1-3. Ayrıca Vellius Paterculus da MÖ 28-27'deki yeni yapılanmayla Augustus'un "*devletin eski ve geleneksel yapısını geri getirdiğini*" söyler (Vell. Pat. II. 89. 3).

<sup>90</sup> *Tact. Ann.* I. 77.

<sup>91</sup> *Tact. Ann.* I. 4.

<sup>92</sup> Sicilyalı Diodoros'un naklettiği geleneğe göre aslen Ouranos'la bir olan Caelus, ilk astronom ve olayları önceden görüp söyleyen ilk varlıktır (Diod. Sic. III. 56 vd.).

<sup>93</sup> Smith 1987, 104-106.

Suetonius'un, Augustus'un fiziksel özelliklerini tasvir ederken kullandığı benzetmelerle imparatorun bedeni bizzat kozmos olarak belirir: Gözleri yıldızlar gibi parlaktır (özellikle gök cisimleri için kullanılan *clarus* ve *nitidus* sıfatları); gözlerine bakanlar sanki doğrudan Güneş'e bakıyormuş gibi başlarını eğler; bedenindeki leke Büyük Ayı'ya benzer. İmparatorun bedeni evrenin aynadaki aksidir ve Augustus'un *imperiumunun* her yerdeki varlığı ve zamana hükmedişinin temsili olarak Campus Martius'ta Ara Pacis, Mauseoleum, Ustrinum ve Horologium Solatium'dan müteşekkil inşaat programı da işte bu birlikteliğin bir göstergesidir<sup>94</sup>. Suetonius, Augustus'tan sonra hiçbir imparator için bu türden tanımlamalara başvuramaz ve özellikle Caligula ile Nero'nun fiziksel özelliklerini hayvanlar için kullanılan çeşitli sıfatlarla tanımlar<sup>95</sup>. Öte yandan, Augustus'un manevi babası Caesar'ın fiziksel özellikleri az çok "normal"dir; yani bedeninde Augustus'unkiyle karşılaştırılabilecek derecede dikkat çekici bir nitelik bulunmaz. Endamı, ten rengi, uzuvları vb. ideal olmakla birlikte, bu idealizm gerçekçiliğe yol verir<sup>96</sup>. Bu anlamda, edebi tasviri daha ziyade Geç Cumhuriyet Dönemi aristokrat portrelerinde görülen gerçekçiliği akla getirmektedir. İlginç şekilde, Tetrarşi'ye geldiğimizde, Augustus ikonografisi ve edebi tasviriyle evrenin tasavvuru arasında görülen bu uyuşumun değiştiği görülebilmektedir: Thessalonike'deki Galerius Takı güney ayağının kuzey cephesinde Caelus, imparatorlar ve Roma halkını örten bir figür değildir artık; Tetrarşi ortaklarının ayakları altında, iktidarlarının ebediyete kadar sürecek varlığını sergilemek üzere yerini alır<sup>97</sup>.

Peki bu benzetmeler nereden kaynaklanır? Gözlerle yıldızların parlaklığı ya da beden üzerindeki işaretlerle Büyük Ayı'nın benzerliğini gösteren işaretler nedir, nasıl algılanır? Foucault'nun benzerlik türlerine dönelim: Bunlar benzerlik yollarını ve nerelerden geçtiklerini söylerler, ama benzerliğin nerede olduğunu, nasıl gömüldüğünü, hangi işaretle tanındığını belirtmezler. Bunu bilebilmek için gömülü benzerliklerin şeylerin yüzeyinde işaret edilmeleri gerekir; görülmez benzerliklerin görülür bir işaretine, bir imzaya ihtiyaç vardır. Şeylerin doğasını öğrenmek için doğrudan uzuvlarına, kabuklarına, derilerine, dokularına bakmak yarırsızdır; onun yerine doğrudan işaretlere yönelmek gerekir: Augustus'un kendisine değil, ama onu yıldızlarla ilişkilendiren işaretlere ya da hatta Hadrianus'un huzurunda herkesin eğilme jestine (*proskynesis*) değil, Jüpiter'in diğer gezegenler ve gökcisimleri arasındaki tıpkı Hadrianus'a benzer konumuna<sup>98</sup>. Ceviz beyin kıvrımlarına benzediği için kafatası yaralarına iyi gelmektedir, fakat yıldızlarla kişilerin kaderinin benzerliği nasıl tanımlanacaktır? Foucault'nun dört benzerlik türünden biri olan etkileşimin bedenle gök arasında iletişim kurduğu için gezegen hareketlerinin insan çevresine aktarılmasıyla sağlanacaktır. Gözler yıldızlara benzer, çünkü karanlığın içindeki yıldızlar gibi ışığı çehrenin üzerine yayarlar. Gözün algılayabileceği benzerlikler şeylerin arasındaki yakınlığın keşfedilmesiyle mümkün olmaktadır. Şeylerin kendiliği, özü bu imza sistemi, bu benzerlik olmadan ayırt edilemez. Yıldızlar görünen, ama hakikatleri keşfedilmesi gereken nesnelere olarak en gizli bilgi nesnesidir<sup>99</sup>. Dolayısıyla antikçağ bilgisi dünyada görünen şeyleri birbirlerini yansıtan varlıklar olarak kavramsallaştırmıştır: Dünya gökyüzünü, insan zihni

<sup>94</sup> Gladhill 2012, 335-336.

<sup>95</sup> Gladhill 2012, 337 vd.

<sup>96</sup> Gladhill 2012, 330 vd.

<sup>97</sup> Rothman, 1977, 444.

<sup>98</sup> Cramer 1954, 169.

<sup>99</sup> Foucault 2015<sup>5</sup>, 57-63.

tanrının bilgeliğini, resim uzamı yansıtır<sup>100</sup>.

O hâlde Klasik Hellen ve Roma İmparatorluk düşüncesi ya da Oidipous ile Augustus arasında hakikatin tezahürü arasındaki temel farkı şöyle tanımlayabiliriz: *Kral Oidipous*'ta görme eylemiyle ve görülen arasındaki ayrım gibi konuşma eylemiyle söylenen arasında da bir kopuş yaşanır, zira konuşmak nakletmektir ve nakletmek de zaten olmuş şeyin yeniden üretimidir. Kâhin Teiresias'ın sözcelemesi aynı anda hem söyleme hem de yapmayı kapsarken, çobanın nakletmesi sadece yapılmış olanın katıksız şekilde söylenmesidir. Çobanın eylemine karşın kâhinin ifadeleri aynı anda söyleyen, yapan ve hakikatin gerçekleşmesini sağlayan, bunları bağlayıcı bir eylemdir. Bunu ortaya çıkaran her bir bağımsız eylem (yani söyleme, yapma ve hakikati gerçekleştirme) asıl olayı yeniden kurma ve nakletme konusunda mümkün merteye kesin olmalıdır. Diğer bir deyişle kâhin söz konusu olduğunda, hakikati ifade etmek aynı anda gerçekliğin yaratılmasını da içerir. Ancak kölenin yaptığı gerçekliği olduğu hâliyle yeniden kurmak, nakletmekle meydana gelen bir hakikati dile getirmedir (*veridiction*). Dolayısıyla *Kral Oidipous*, yukarıda belirttiğimiz üzere tanrısal, kâhince ve buyuran bir hakikat sözcelemesinden kanıtlara dayalı bir söyleme geçişi temsil eder<sup>101</sup>. Bunun aksine Augustus'un hakikati tanrısal ve kâhinedir, zira aynı anda yaratılır (horoskopu ve evrenle uyumlu fiziksel özellikleri) ve yapılır (siyasi, ekonomik, askeri vb. düzenlemeler).

Augustus ve Severus'un horoskopları dışında Roma tarihinde buraya sığdıramayacağımız kadar çok benzer örnek mevcuttur<sup>102</sup>: konsül Furius Scribonianus'un MS 52'de Claudius'un sonunu öğrenmek için astrologlara danışması<sup>103</sup>; Nero'ya komplo düzenlemek amacıyla Anteius ve Ostorius adlı iki kişinin hem kendilerinin hem de imparatorun horoskopunu incelemeleri<sup>104</sup>; oğlu Vitellius'un olumsuz horoskopunu bilen babasının, onun vali olarak atanmasını engellemek için elinden geleni yapması<sup>105</sup>; astrolojide uzman Hadrianus'un ne zaman öleceğini, hatta başına gelebilecek her şeyi yazması, bununla da yetinmeyip Lucius Verus'un horoskopunu okuyarak siyasetini ona göre belirlemesi<sup>106</sup> vb. Augustus ve Severus gibi, bunlarda da imparatorlar veya siyasi figürlerin yıldızlarda tezahür eden hakikatlerinin imparatorluk idaresine faydalı veya düzenlenmiş bilgilerle, verilerle, tablolarla, istatistiklerle vb. ilgisi olmadığı gibi, "çılgin", "yoz" ya da "zalim" imparatorların karakterlerinin de üzerindedir<sup>107</sup>.

<sup>100</sup> Foucault'un Rönesans'ta gözlemediği, ancak zaman zaman antikçağdaki uygulamalarla kıyasladığı bu dönem, Klasik Çağ (1550-1800) olarak adlandırdığı zaman diliminde yorumdan sınıflandırmaya, Modern Çağ'da ise canlıların içsel hiyerarşik organizasyonları ve münferit canlılarda tek tek parçaların işlevlerinin tespitine doğru evrilir (Raffnsøe – Gudmand-Høyer – Thaning 2016, 159 vd.).

<sup>101</sup> Raffnsøe – Gudmand-Høyer – Thaning 2016, 31-32.

<sup>102</sup> Kaynakların detaylı incelemesi için bk. Cramer 1954, 81-224.

<sup>103</sup> Tact. Ann. 12. 52. 1.

<sup>104</sup> Tact. Ann. 16. 14. 1 vd.

<sup>105</sup> Tact. Hist. 1. 22. 1.

<sup>106</sup> SHA Hadr. 3-4.

<sup>107</sup> Nero, Domitianus ya da Elagabalus gibi imparatorların olumsuz özelliklerine karşın, bunlar da tıpkı diğerleri gibi siyasi iktidarlarını sorgulanmayan bir tezahürle pekiştirmişlerdir. Foucault'nun deyimiyle bu ve benzeri kişilerde, özgün niteliklerinin onları menetmesi gereken, mevkilerinden dolayı sahip oldukları iktidar etkileri mevcuttur. Düşünürce göre bu türden bir iktidar "grotesk iktidar"dır: Görünüşe aldırmayan, bir etki bırakmaya artık ihtiyaç duymayan, onu kullanan kişinin niteliklerinde temellenmemiş bir iktidar. Nero'ya hükümdarlık verilmiştir, ama aynı zamanda kendisi küçük düşürülmekte, kendisiyle alay edilmektedir ve bu şekilde iktidarın etkileri, onu

Astrolojik bilgi hiçbir şekilde pratik ve kuramsal devlet yönetimiyle ilgili olmayan bir hakikati içerir; sadece ve sadece kişilerin öz hakikatleriyle ilgilidir; rasyonel bir bilgi faaliyetinden kaynaklanmayan bir hakikattir. Hiçbir şekilde ölçülemez, tartılamaz, doğru ya da yanlış ilan edilemez. Buna uygun olarak Foucault iktidar kullanımının, yönetenlerin içinde faydalı ve kullanılabilir bilgi gibi bir olgunun varlığını ön şart olarak aradığını söylemez. Bunun yerine, hakikat her ne ise, iktidarın kullanımına her zaman onun tezahürünün eşlik ettiğini söyler.<sup>108</sup> Hakikatin tezahürü için bireyler belirli eylemlerde bulunurlar, ancak Foucault bunlar arasında özellikle “*dönüşlü hakikat eylemi*”yle ilgilidir. Burada birey sadece hakikatin uygulayıcısı (Severus yıldızlardaki imparator olacağına dair hakikatin yeryüzünde bizzat uygulayıcısıdır) ve o hakikatin şahidi (Severus kendi hakikatini tavandaki horoskopta görmektedir) olmakla kalmayıp aynı hakikatin nesnesidir (yıldızlardaki hakikatin üzerinde işlediği nesnedir ve astrologların yıldızlarda incelediği Severus’un hayatıdır). Foucault, Severus ya da burada bahsettiğimiz diğer örneklerde görülen dönüşlü hakikat eylemlerini, daha sonra bunları büyük ölçüde değiştirip geliştirerek bir yönetsellik uygulamasına çevirecek Hıristiyan pratikleriyle birlikte Batı öznelliğinin merkezine yerleştirmektedir.

### Antik İktidar Anlayışından Modern Yönetselliğe Geçişte Astrolojik Aleturji

Elbette bütün bunların bir anlamda kültürel ve suni oyunlar olduğu ve kendisini imparatorluğun tahtında bulmuş Afrika doğumlu soyu muğlak bir asker olan Severus’un siyasi başarılarını ya da kendi hakikatini bu şekilde, elindeki en elverişli araçlarla sergilemek istemesi doğal gelebilir. Dahası doğu kültürüne yakın biri olarak<sup>109</sup> doğu kozmolojisini kendisine örnek alması ve evreni bu şekilde tahayyül etmesi de anlaşılabilir. Ancak mesele antikçağın ne paganizmi ne de bilimsel yetersizliğidir, zira “Hıristiyan” Batı’da durum ancak 15-16. yüzyılda astrologların saray çevrelerinden dışlanması neticesinde başlayan prenslerin iktidarını Severus’ununki gibi iktidarlardan arındırma girişimiyle ortadan kalkacaktır (aşağıya bakınız)<sup>110</sup>. Aynı şekilde, bugün Türkiye’de “*En Hakiki Mürşit İlimdir*” sözünün sahibi Atatürk’ün izinde olduğu iddiasındaki “*seküler*” bir gazetenin Atatürk’ün horoskopunu yayınlaması, akla Severus örneğini getirir<sup>111</sup>. Nitekim yukarıda belirttiğimiz üzere Foucault sadece Roma değil, başka toplumlarda da hakikatin tezahürü tarafından eşlik edilmeyen bir iktidar ifasına zor rastlandığını söylemiştir. Astroloji bu tezahürün gerçekleşmesini sağlayan disiplinlerden sadece biridir. Buna karşılık zaten kişinin insanları bilgi, teknik uzmanlık, bilgilendirilme olmaksızın ya da şeylerin düzeni ve başkalarının yönetimi hakkında bilgi sahibi olmadan nasıl yönetebileceği sorulabilir. Fakat aşağıda değinileceği üzere, Foucault’ya göre mesele bilginin bu şekilde faydacı ya da ekonomik kullanımıyla açıklanamaz; hakikat tezahürüyle iktidarın kullanımı arasındaki ilişki

---

üretenlerin yetersizlikleri üzerinden büyümektedir. Grotesk, iktidar mekanizmalarına içsel bir çarktır. Grotesk figür tüm kudretine rağmen sonuçta sistemin kuklasından başka bir şey değildir. Komik ve absürdü acımazlıkla birlikte barındıran Nero, aslında idari sistemin toplumdaki yansımadır. Roma’nın egemenliği öyle kaçınılmaz bir iktidar etkisi yaratmıştır ki artık vasat, anlamsız, işlevsiz, komik bürokratlar ya da hükümdarların içinden geçer, çünkü etkili olması için kendisini inandırıcı şekilde kişileştirmek zorunda değildir. Bizi güldüren şey, aynı zamanda kaderimizi belirlemektedir. Foucault bu düzensizliğin, bu aykırılığın karşısında normun nasıl durduğu, bu düzensizliği içine alacak şekilde kendisini yeniden şekillendirdiği üzerinde durur; iktidarın ilişkisel yolla nasıl çalıştığını anlamaya çalışır. (Foucault 2014a, 11-13; Jordan 2015; Edwards – Graulund 2013, 39-42).

<sup>108</sup> Foucault 2014a, 5.

<sup>109</sup> Birley 1999: 71 vd., 138 vd.

<sup>110</sup> Foucault 2014a, 9.

<sup>111</sup> <http://www.sozcu.com.tr/astroloji/turkiye-gundemi/ataturkun-dogum-haritasi/>, 22 Mayıs 2017.

analiz edilmesi gereken özel bir ilişkidir.

Astrolojinin Roma İmparatorluğu'ndaki ayrıcalıklı konumunun yegâne sebebi, antikçağda dünyanın düzeni ve toplumun olması gerektiği gibi olduğunun düşünülmesi, yani bunların ontolojik meseleler olmasıdır. Platon'dan itibaren antikçağda görülen hâkimiyet tasavvurunda bir ülke üzerindeki egemenlik dümenle idare edilen bir gemiye benzetilmekteydi. Egemenlik teleolojik bir anlamda, çıkarılan yolculuğun doğru hedefe varması için bir rehberlik gibi algılanıyordu ve dolayısıyla nihai hedefe dair belirli bir ayrıcalıklı bilgiye sahip olmayı gerektiriyordu. Lider aslında gemideki insanları değil, ama geminin kendisini idare etmekteydi. Öte yandan modern devlet aklı nüfusu daha temel bir düzeyde idare etmek zorundadır. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, geleneksel antik devlet kendisini daha yüksek, tanrısal bir gerçekliğin temsili gibi görür ve bu gerçekliğin varlığını sürdürerek onu kutsar. Ancak modern devlet aklı faaliyet ve etki üzerine kuruludur. Yönetmek istediği sosyal realitenin aynı zamanda ortak kurucusu olması gerekir. Bu türden bir devlet aklı kelimenin gerçek anlamıyla yaratıcıdır<sup>112</sup>.

Dümenle olmakla yönetsel rasyonalite arasında başka bir fark daha bulunmaktadır: Antikçağda dümeni tutmak, devlet idaresi farklı bir statüye ya da tebaasından daha üstün bir düzeye ihtiyaç duyduğu sürece toplumun dışında tasavvur edilen bir faaliyetti. Egemenlik belirli kişiler için mümkün ve bir zorunluluk oluyordu, çünkü hükümdar üstündü ve kendisini toplumun diğer siyasi unsurlarından üstün tutan bir bilgiye sahipti. Dolayısıyla dümenle idare “*yukarıdan aşağıya*” doğru gerçekleşmekteydi. Yönetsel rasyonalite ise toplum içinde değiştirmek istediği belirli tutumlara odaklanır. Dolayısıyla statü anlamında yönetilenlerle aynı düzeyde işler. Yönetmeye muktedir olması yönetilenlerden, onların mantığından ve kendilerinde var olan imkânlar hakkındaki bilgisinden ötürüdür. Antikçağda hükümdarlık buyurgandır, zira temsil ettiği tebaasının ötesinde bir amaç için yola çıkmıştır. Modern yönetsel rasyonalitenin, bedeninin “*içinden*” kaynaklanan bir gündemi olduğundan, yönetilenleri bu rehberliğin bir uzantısı ya da ondan bir sapma olarak görünmesine izin vererek yönlendirir<sup>113</sup>.

Yukarıda bahsedildiği üzere, Arkaik ve Klasik Atina'da evren devlet idari yapısından yola çıkılarak açıklanırken, Roma Dönemi'ne gelindiğinde bu ilişki tersine çevrilmiştir. Modern toplumda ise yöneticinin konumu Roma imparatorlarının horoskoplarında olduğu gibi aşkın olana gönderme yaparak korunamaz. Bunun yerine, hakkında kararlar verdiği şeye, yani insanlara doğrudan referans vermek gerekir. Hükümdar kendisini, yaratabileceği toplumun vasıtasıyla meşrulaştırır<sup>114</sup>. Bu da aslında erken Hıristiyanlığın Hellen ve Roma dünyasından farklı, alışılmamış ve hayli çelişkili yeni bir hakikat rejimi<sup>115</sup> (*régimes de vérité*) ortaya koymasıyla bağlantılıdır.

Hellenlerde ve Roma'da insanların yönetimi olarak iktidar, itaat ve bağlılık beyanından öte, iktidar ilişkileri içindeki özne olan bireylerin aynı zamanda eyleyen, izleyici ve şahit özneler veya nesne

<sup>112</sup> Raffnsøe – Gudmand-Høyer – Thaning 2016, 258.

<sup>113</sup> Raffnsøe – Gudmand-Høyer – Thaning 2016, 259.

<sup>114</sup> Raffnsøe – Gudmand-Høyer – Thaning 2016, 259.

<sup>115</sup> Her toplumun bir hakikat rejimi, bir “*genel hakikat siyaseti*”, yani kabul ettiği ve doğru olarak işlev görmesini sağlayan söylem tipleri; kişinin doğru ve yanlış önermeleri ayırt etmesine imkân veren mekanizmalar ve süreçler; bu doğru ve yanlış önermelerin teyidini sağlayan araçlar; hakikatin edinimine ve hakikati söylemekle yükümlü kişilerin statülerine değer yükleyen teknikler ve prosedürler vardır (Foucault 2002, 131). “*Belirli şartlar altında belirli sonuçlarla bireylerin iyi tanımlanmış hakikat eylemleri yerine getirmelerini zorunlu ve yükümlü kılmayı sağlayan süreçler ve kurumlar seti*” dir (Foucault 2014a, 94).

olarak, bir özneleşmeden (*subjectivation*) geçerek hakikat eylemlerinde ya da tezahür süreçlerinde rol almalarına bağlıdır. Öte yandan erken Hıristiyanlık bu süreci alıp yeni bir şeye dönüştürmüştür: Hellen-Roma toplumunda hakikat kişiye dışsal bir konuma sahipken, Hıristiyanlık bunu insanların içinde arayıp buluyor ve vaftiz, itiraf vb. mekanizmalarla aydınlığa kavuşturuyordu. Pagan kültüründe ise hakikat kurban hayvanlarının iç organlarında ya da yıldızlarda olabiliyordu. Bu durumda kişi - kâhin ya da astrolog- sadece hakikat tezahürünün işlemlerini sağlayan bir aracı gibi görünür, ancak Hıristiyanlıktaki aleturji ise özdüşünümsel (*self-reflective*) bir süreçtir. Kişi “*ben bunu yaptım, bilincimin derinliklerinde bunlar gerçekleşti*” şeklinde itiraflarda bulunduğu anda, bakışını kendisine -içindeki hakikate- çevirmiş olur<sup>116</sup>. Hıristiyanlığın hakikat rejimi kişilerin kendi içlerindeki gizli, bireysel hakikatle sürekli bir ilişki içinde olmasını gerektirir.

İster pagan kültürleri isterse Hıristiyanlık olsun, iktidarın meşruiyeti bireylerin kendileri hakkındaki hakikati açıklamadıkları sürece mümkün değildir. Bir hakikat zorunluluğunun var olabilmesi için veya hakikat tezahürünün içsel kurallarına bir zorunluluk eklenecekse, bu kesinlikle kendi başına gerçekliği kanıtlanamayacak ve bu yaptırımı, kısıtlamayı gerektirecek – kişi söz konusu hakikatin yanlış olabileceğini düşünse bile- bir şey olmalıdır. Ölümünden sonra yeniden doğum ya da teslisin varlığı, doğru ya da yanlışlığı kanıtlanamayan, ama inanmak için bir mecburiyetin gerektiği şeylerdir. Bunlar kendi başlarına varlıklarıyla doğruluğunu gösteremeyecek veya kanıtlayamayacak “*gerçeklerdir.*” Dolayısıyla burada söz konusu olan doğru olmayanın, hakikat olmayanın bir zorlaması ve baskısıdır. Gerçek hakikatin bir rejimi olmaz; hakikati işleyecek birisine ihtiyaç duymaz. Hakikatin kendisini kendi başına zorlar; kendi yasalarını kendisi koyacak veya kabul ettirebilecek güçtedir; doğrudur ve biz onu kabul ederiz. Dolayısıyla tanrısal ya da semavi hakikat rejiminin sürekliliğini sağlamak için işin içine hakikatten başka bir şey dâhil edilmelidir.<sup>117</sup> Astrolojik bilginin dikte ettirdiği “*o hâlde*” ifadesini (yıldızlarda yazıyor o hâlde doğrudur) böyle okuduğumuzda, neden hakikat tezahürünün bir gösteriye (yıldız haritalı tavan, Augustus’un Campus Martius projesi ve burcunu ifşa edişi, Domus Aurea ya da Pantheon<sup>118</sup>) döndüğünü anlayabiliriz. Astrolojinin çağlar boyunca ısrarla var olmuş bir hakikati gösterdiğine dair inanç ve buna bağlı olarak iktidar kullanımındaki rolü, bilimsel olup olmamasından ziyade, özneyle kendi hakikat rejimi arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Ancak hakikat rejimleri dâhilinde iki farklı tarafın, yani “gerçek hakikat”ın savunucusu bilimlerle (müspet bilimler) buna karşılık hakikatin gücünü, etkisini elde etmek üzere kendisini dışardan ya da ilave bir hakikatle donatmak zorunda olan ister yanlış isterse gerçek olmayan tüm ideolojilerin bulunduğu yanlışlığa kapılmamalıyız. Bunun yerine Foucault’nun vurgulamak istediği şey, bizi hakikatle -bizim örneğimizde astrolojinin, ayrıca rüyalar ve kehanetlerin hakikatiyle- uzlaştıran güçtür<sup>119</sup>.

Pagan bireyin kendi dışında aradığı ya da sergilediği hakikatin nasıl olup da Hıristiyanlıkta bireyin kendi içinde bulunduğu sorusu, modern iktidar ve yönetimsellik meselesiyle ilgili olduğundan Foucault’yu hayli meşgul etmiştir. Bu durum temelde iki farklı iktidar anlayışının niteliğinden kaynaklanır. Düşünüme göre Roma İmparatorluğu gibi monarşiler halklar, topluluklar ya da toprak üzerinde hâkimiyet iddiasındayken, Hıristiyanlığın hâkimiyeti tek tek bireyle ya da ruhlar üzerindedir.

<sup>116</sup> Foucault 2014a, 82.

<sup>117</sup> Foucault 2014a, 94-97.

<sup>118</sup> Hannah – Magli 2011, 498 vd.

<sup>119</sup> Foucault 2014a, 99-102.

Düşünür “*pastoral iktidar*”<sup>120</sup> olarak adlandırdığı Hıristiyanlık iktidarının izlerini, eski Mısır, Mezopotamya ve İbrani geleneğinde sürer: Mısır tanrısı Ra ve doğal olarak firavun sürünün, yani insanların çobanıdır. Tanrı, kral ya da firavuna kendi sürüsünü emanet etmiştir. Ancak bu fikir aslen İbraniler tarafından geliştirilmiştir. Buna karşılık tanrının ya da kralların tebaalarını bir çoban gibi güttükleri fikri pagan dünyaya yabancıdır. Hellen tanrısı bir şehrin kuruluşuna yardım eder, yerini gösterir ya da surlarının inşasına katkıda bulunur, ancak hiçbir zaman çoban-sürü benzetmesiyle tanımlanmaz. Hellen tanrısı bir toprak tanrısıyken, Doğu'nun çoban-tanrısının iktidarı hareket hâlindeki bir sürünün ya da topluluğun üzerinde işler. Pastoral iktidar aynı zamanda hayırsever bir iktidardır. Bu, Hellen-Roma düşüncesinde de var olmakla birlikte, pagan iktidar anlayışının sadece bir yönüdür, ama pastoral iktidar baştan sonra bu kavramla tanımlanır. Güç gösterisi, ihtişam, ölüm, işkenceyi barındıran, insanları imparatorun karşısında titreten Roma iktidarına karşılık çobanın iktidarı tek tek sürünün koyunlarına gösterdiği sonsuz iyilik, hayırseverlik, özen üzerine kuruludur. Bu açıdan pastoral iktidar “*bireyselleştirici*” bir iktidardır; topraktan ziyade çokluk üzerinde işler, bir amaca doğru ilerleyen, hem herkesi, hem de tek tek bireyleri hedefleyen bir iktidardır. Hıristiyan pastoralliğinden herkesin herkese tabi olması gerekirken bireyin egosunu dışlaması gerekir. Dışsal bir hakikatten hareket etmeyip tersine içsel, gizli bir hakikatin üretiminden yola çıkarak yapılan bir bireyselleştirme, analiz yoluyla kimlik saptama ve özneleştirme söz konusudur<sup>121</sup>.

Antik dünyanın bireye dışsal hakikati yerine papazın cemaatindeki her bireyin içindeki hakikati ortaya çıkarma görevi, yani Hıristiyan cemaatinde itiraf<sup>122</sup> ya da günah çıkarma mekanizmalarıyla ortaya çıkan ve bu bireyselleştirici pastoral iktidarla doğrudan ilişkili her bireyin içindeki hakikat almıştır. Foucault Hıristiyanlıktaki bu kırılma anını Tertullianus'a kadar götürür<sup>123</sup>: Bazı Hıristiyan mezhepleri vaftizin yararını ve gerekliliğini sorgulamaya başlamıştı, zira su gibi saf olmayan bir maddi bir tözün nasıl olup da maddi olmayan saf ruhu temizleyebildiğini soruyorlardı. Bu saldırılara karşı kaleme sarılan Tertullianus vaftizden hareketle Hıristiyanlığa yeni bir yorum getirdi. Ona göre Şeytan Cennet'ten düştükten sonra her bir insanın kalbine yerleşmiş, bireyin içinde her zaman onu tuzağa düşürmek için tetikte bekleyen bir tehdit olarak beklemekteydi. Vaftizin aslen sadece bir icraat olduğu kabul etmekle birlikte, Şeytan bu karşı gelmeye dayanamadığından vaftiz günü yaklaştıkça iyice öfkeleniyordu. Bu yüzden vaftize giden süreç bir Hıristiyan için olağanüstü bir çaba ve savaş zamanıydı, ancak en büyük tehlike vaftizden sonra özgürleştiği ve hakikatle dolaysız temasa geçtiğinde ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla Hıristiyan içinde daima korku beslemeli, kendini asla güvende hissetmemeliydi. İş vaftizle bitmiyordu, kişi bundan sonra kendi üzerinde çalışmaya devam etmeli ve muhtemel engel ve baştan çıkarmalara karşı her zaman hazırlıklı olmalıydı. Böylece Foucault'ya göre Tertullianus bireyin hakikate ulaşma yollarını değiştirmiş oluyordu. Kişi itiraf ve günah çıkarmayla içindeki tehdidi her zaman uyanık olacak, kendisini kontrol edecekti.<sup>124</sup> Tertullianus'un bu yeni yorumu, pastoral iktidarın bireyselleştirici gücüne gayet uygundu.

<sup>120</sup> Türkçe eserlerde geçen bu terim kırsal anlamında “pastoral” ile karıştırılmamalıdır. Kökeni aslen “çoban”ın Latince karşılığı olan *pastor*dur.

<sup>121</sup> Burada kısaca özetlediğimiz konuya düşünür üç dersini ayırmıştır (Foucault 2013, 101-167).

<sup>122</sup> Foucault Hıristiyanlıkta “*itiraf*”ın farklı iki anlamını ayırt eder: inancın itirafı ve kişinin kendisinin kim olduğuna ve durumuna dair itiraf. Foucault özellikle halka açık kefarete, pişmanlık, ruhani ceza anlamına gelen ikincisiyle ilgilidir (Jordan 2015, 135 vd.).

<sup>123</sup> Özellikle Tert. *de Bapt.* 11. 19.

<sup>124</sup> Foucault 2014a, 114-161; Paras 2016, 157-160.



Diğer yandan, Hıristiyanlıkta antikçağın insan-evren ilişkisinin tersine çevrilmesiyle, astrolojik kaderciliğin yerini tanrının iradesi almış, Stoacı kozmolojinin tüm dünyaya hayat ve yaratıcılık bahşeden akılcı mantığı yerine de istediği zaman kozmik sürece müdahale edebilen bir tanrı fikri gelmiştir. Yukarıda gördüğümüz gibi Hellen felsefesi evrensel düzenin tanrısal karakterine dair kanıtı gök cisimlerinin düzenli, matematiksel olarak açıklanabilen hareketlerinden sağlarken, Prudentius bu savı tersine çevirmiştir: Yıldızların sabit hareketleri onlara yasalarını veren çok güçlü bir iradeye tabidir ve astrolojiyle onun kehanetleri bu tanrı için geçerli değildir. Hıristiyan birey evrenin düzenini mantıklı olduğu için değil, Hıristiyan tanrısının iradesi böyle olduğu için anlar. Oysa Hellen düşüncesinde evren ve insana hükmeden tanrısal varlık kendi koyduğu ve insan akılının makul, iyi, yararlı olarak anlayabileceği kanunlarla kendini sınırlamaktadır. Üstelik bu tanrı yoktan var etmez; mevcut şekilsiz olanı bir şekle sokar. Kendisini ve yaratılarını kapsayan düzenin ötesine geçemez<sup>125</sup>. O hâlde artık hakikatin göklerde aranmasına gerek kalmamıştır.

Bütün bu gelişmeler nihayetinde, antikçağın mirasını alıp dönüştüren Hıristiyanlık üzerinde modern yönetimselliğe rehberlik etmiştir. Foucault'nun 15-16. yüzyılda yönetsel rasyonaliteye geçişle astroloji, kehanet vb. faaliyetlerin devlet kademelerinden temizlenmesi sürecine kısaca değinelim: Başta belirttiğimiz gibi, astroloji astronomi gibi müspet bir bilimin yöntemlerini kullanıyor olabilir, ancak nihayetinde yaptığı şey sadece bir hakikati -devlet idaresiyle ilgili belirli bir spesifik ve bilimsel bir bilgi değil- ortaya koymaktır; devletin nasıl yönetileceğine dair somut verilerle ilgisi yoktur<sup>126</sup>. Bütün bu gelişmeler nihayetinde, antikçağın mirasını alıp dönüştüren Hıristiyanlık üzerinde modern yönetimselliğe rehberlik etmiştir. Foucault'nun 15-16. yüzyılda yönetsel rasyonaliteye geçişle astroloji, kehanet vb. faaliyetlerin devlet kademelerinden temizlenmesi sürecine kısaca değinelim. Başta belirttiğimiz gibi, astroloji astronomi gibi müspet bir bilimin yöntemlerini kullanıyor olabilir, ancak nihayetinde yaptığı şey sadece bir hakikati -devlet idaresiyle ilgili belirli bir spesifik ve bilimsel bir bilgi değil- ortaya koymaktır; devletin nasıl yönetileceğine dair somut verilerle bir bağı bulunmamaktadır<sup>127</sup>. Öte yandan astrolojik aletürjide Severus'un iktidar kullanımı bir gösterge, bir yansıma değil, bizzat evrensel *logos*tur. İşte bu süreçte nüfusun bir bilgi nesnesi olarak ortaya çıkışı, antikçağ düşüncesine yabancı tek tek koyunlar, ama aynı zamanda genel olarak sürüyle ilgilenmek zorunluluğu getiren Hıristiyan pastoral iktidarla ilişkili görünmektedir.

<sup>125</sup> Dihle 1982, 3-4, 166.

<sup>126</sup> Foucault 2014a, 13-14. Foucault astrolojiyle ya da başka bir tür aletürji ile tezahür eden hakikati, onun "*foyasını ortaya çıkarmak*" için irdelemez. Düşünür sahte ya da hakiki bilginin peşine düşmez, zira hakikat iktidar olmaksızın faaliyet gösteremez; o yüzden de toplumsal ilişkilerle karşı karşıya gelmesi mümkün değildir. Mesele hakiki bilginin içeriğine iktidar ilişkileri bulaşmış sahte bilgidir nasıl ayrılacağı değildir. Foucault için daha temel bir soru, hakikatin gücünün söylemlerin içinde nasıl ortaya çıktığıdır. Hakikatin hangi sınırları oluşturduğu, bize hangi baskıları uyguladığı, hangi dışlama etkilerini ve yoksunlaştırmaları içerdiği gibi konular çok daha önemlidir. Foucault hangi bedel karşılığında öznenin kendi hakikatinden bahsettiğini sorar. Bu bağlamda astroloji yoluyla tezahür eden hakikatin nasıl üretildiği ve dolaşıma sokulduğunu araştırmak gerekir (Lemke 2016, 459-466).

<sup>127</sup> Foucault 2014a, 13-14.

## BİBLİYOGRAFYA

## Antik Kaynaklar

- Arist. *Rh. Al.* (= Aristoteles, *Rhetorica ad Alexandrum*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *The Works of Aristotle Volume XI. Rhetorica. De Rhetorica ad Alexandrum. De Poetica*. Trans. E. S. Forster. Oxford 1959.
- Arr. *Anab.* (= Arrianos, *Aleksandrou Anabasis*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Anabasis of Alexander*, vols. I-II. Trans. P. A. Brunt. Cambridge, Mass. London 1976-1983 (The Loeb Classical Library).
- Ath. *Deip.* (= Athenaeus, *Deipnosophistae*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *The Learned Banqueters* vols. I-VIII. Trans. S. D. Olson. Cambridge, Mass. London 2007-2012 (The Loeb Classical Library).
- Cass. Dio. (= Cassius Dio, *Romaiké Historia*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Roman History* vols. I-XI. Trans. E. Cary – H. B. Foster. Cambridge, Mass. London 1922 (The Loeb Classical Library).
- Diod. Sic. (= Diodoros Sikeliotes, *Bibliothēke Historike*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Library of History* vols. I-XII. Trans. C. H. Oldfather – R. M. Geer – C. L. Sherman. Cambridge, Mass. London 1933-1967 (The Loeb Classical Library).
- Firm. Mat. (= Firmicus Maternus, *Matheseos Libri*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Ancient Astrology Theory and Practice: Matheseos Libri VIII*. Trans. J. R. Bram. Maryland, 2005.
- Hdt. (= Herodotos, *Historiai*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *The Persian Wars* vols. I-IV. Trans. A. D. Godley. Cambridge, Mass. London 1917-1925 (The Loeb Classical Library).
- Hor. *Carm.* (= Quintus Horatius Flaccus, *Carmina/Odes*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Odes and Epodes*. Trans. N. Rudd. Cambridge, Mass. London 2004 (The Loeb Classical Library).
- Man. *Astr.* (= Manilius, *Astronomica*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Astronomica*. Trans. G. P. Goold, Cambridge, Mass. London 1977 (The Loeb Classical Library).
- Mon. *Anc.* (= *Monumentum Ancyranum*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Ankara Anıtı*. Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul 2009.
- Plat. *Gorg.* (= Platon, *Gorgias*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Lysis. Symposium. Gorgias*. Trans. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass. London, 1925 (The Loeb Classical Library).
- Plat. *Rep.* (= Platon, *Politeia*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Republic* vols. I-II. Trans. C. Emlyn - Jones - W. Peddy. Cambridge, Mass. London 2013 (The Loeb Classical Library).
- Plat. *Ti.* (= Platon, *Timaios*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Trans. R. G. Bury. Cambridge, Mass. London 1929 (The Loeb Classical Library).
- Plin. *Nat.* (= Plinius, *Naturalis Historia*)  
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Natural History*. Trans. H. Rackham – W. H.

- S. Jones. Cambridge, Mass. London 1962 (The Loeb Classical Library).  
 (= Plutarkhos, *De Pythiae Oraculis*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles*. Trans. F. C. Babbitt. Cambridge, Mass. London 1936 (The Loeb Classical Library).
- Plut. (= Plutarkhos, *Bioi Paralleloi*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Lives*, vols. I-XI. Trans. B. Perrin. Cambridge, Mass. London 1904-1926 (The Loeb Classical Library).
- Quint. *Inst.* (= Quintilianus, *Institutio Oratoria*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *The Orator's Education* vols. I-V. Trans. D. A. Russell. Cambridge, Mass. London 2002 (The Loeb Classical Library).
- SHA (= *Historia Augusta*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Historia Augustana* vols. I-III. Trans. D. Magie. Cambridge, Mass. London 1932 (The Loeb Classical Library).
- Strab. (= Strabon, *Geographika*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *The Geography of Strabo*, vols. I-VIII. Trans. H. L. Jones. Cambridge, Mass. London 1917-1932 (The Loeb Classical Library).
- Suet. (= Suetonius, *De Vita Caesarum*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Lives of the Caesars, Volume I: Julius, Augustus, Gaius, Caligula*. Trans. J. C. Rolfe. Cambridge, Mass. London 1914 (The Loeb Classical Library).
- Tact. *Ann.* (= Tacitus, *Annales*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Annals*. Trans. J. C. Rolfe. Cambridge, Mass. London 1914 (The Loeb Classical Library).
- Tert. *de Bapt.* (= Teritullianus, *de Baptismo*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Tertullian's Homily on Baptism*. The text edited with an introduction by translation & commentary by E. Evans. London [No Date].
- Vell. Pat. (= Velleius Paterculus, *Historia Romana*)  
 Kullanılan Metin ve Çeviri: *Compendium of Roman History. Res Gestae Divi Augusti*. Trans. F. W. Shipley. Cambridge, Mass. London 1924 (The Loeb Classical Library).

### Modern Litetarür

- Azoulay 2014 V. Azoulay, *Pericles of Athens*. Princeton 2014.
- Barton 1994 T. Barton, *Ancient Astrology*. London 1994.
- Barton 1995 T. Barton, "Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric". *JRS* 85 (1995) 33-51.
- Bhatt 2017 S. Bhatt, "The Augustan Principate and the Emergence of Biopolitics: A Comparative Historical Perspective". *Foucault Studies* 22 (2017) 72-93.
- Birley 1999<sup>3</sup> A. R. Birley, *Septimius Severus The African Emperor*. London 1999<sup>3</sup>.
- Cramer 1954 F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*. Philadelphia 1954.
- Derrida 2014<sup>2</sup> J. Derrida, *Platon'un Eczanesi*. Çev. Z. Direk. İstanbul 2014<sup>2</sup>.
- Dihle 1982 A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. London 1982.

- Edwards – Graulund 2013 J. D. Edwards – R. Graulund, *Grotesque*. London 2013.
- Foucault 2002 M. Foucault, *Power The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. Çev. R. Hurley et al., London 2002.
- Foucault 2011 M. Foucault, *The Courage of Truth (The Government of the Self and Others II) Lectures at the Collège de France, 1983-1984*. Çev. G. Burchell. Hampshire 2011.
- Foucault 2012 M. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler Collège de France Dersleri 1970-1971*. Çev. K. Eksen. İstanbul 2012.
- Foucault 2013 M. Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri (1977-1978)*. Çev. F. Taylan. İstanbul 2013.
- Foucault 2014a M. Foucault, *On the Government of the Living Lectures at the Collège de France 1979-1980*. Çev. G. Burchell. Hampshire 2014.
- Foucault 2014b<sup>4</sup> M. Foucault, *Doğruyu Söylemek*. Çev. K. Eksen. İstanbul 2014.
- Foucault 2015<sup>5</sup> M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara 2015.
- Fowden 1986 G. Fowden, *The Egyptian Hermes A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton 1986.
- Gee 2001 E. Gee, "Cicero's Astronomy". *The Classical Quarterly* 51/2 (2001) 520-536.
- Gladhill 2012 B. Gladhill, "The Emperor's No Clothes: Suetonius and the Dynamics of Corporeal Ecphrasis". *Classical Antiquity* 31/2 (2012) 315-348.
- Guthrie 1985<sup>7</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I. Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge 1985<sup>7</sup>.
- Gutting 2005 G. Gutting, *Foucault A Very Short Introduction*. Oxford 2005.
- Habinek 2005 T. Habinek, *Ancient Rhetoric and Oratory*. London 2005.
- Hahn 2001 R. Hahn, *Anaximander and the Architects. The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. New York 2001.
- Hannah – Magli 2011 R. Hannah – G. Magli, "The Role of the Sun in the Pantheon's Design and Meaning". *Numen* 58/4 (2011) 486-513.
- Hardie 1985 P. R. Hardie, "Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles". *JHS* 105 (1985) 11-31.
- Harris 2009 W. V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. London 2009.
- Hart 2005<sup>2</sup> G. Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London 2005<sup>2</sup>.
- Hodgson 2017 L. Hodgson, *Res Publica and the Roman Republic*. Oxford 2017.
- Johnston 2008 S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination*. London 2008.
- Jones 2003 A. Jones, "The Stoics and the Astronomical Sciences". Ed. B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge (2003) 328-345.
- Jordan 2015 M. D. Jordan, *Convulsing Bodies Religion and Resistance in Foucault*. California 2015.
- Kendall-Wickham G. Kendall – G. Wickham, *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak*. Çev. U. Y. Kaya – T. Sivrikaya. İstanbul 2016.
- Lemke 2016 T. Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. Çev. Ö. Karlık. Ankara 2016.

- Lipka 2009 M. Lipka, *Roman Gods. A Conceptual Approach*. Leiden 2009.
- Lusnia 2004 S. S. Lusnia, "Urban Planning and Sculptural Display in Severan Rome: Reconstructing the Septizodium and Its Role in Dynastic Politics". *Numen* 108/4 (2004) 517-544.
- Naddaf 2005 G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*. New York 1992.
- McHoul –Grace 1992 A. McHoul – W. Grace, *A Foucault Primer. Discourse, Power and the Subject*. London 1992.
- Paras 2016 E. Paras, *Foucault. Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. Çev. Y. Çetin. İstanbul 2016.
- Popper 2014<sup>4</sup> K. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*. Çev. M. Tunçay – H. Rızatepe. Ankara 2014<sup>4</sup>.
- Prier 1976 R. A. Prier, *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*. Paris 1976.
- Raffnsøe – Gudmand-Høyer – Thaning 2016 S. Raffnsøe – M. Gudmand-Høyer – M. S. Thaning, *Michel Foucault: A Research Companion*. Hampshire 2016.
- Revel 2012 J. Revel, *Foucault Sözlüğü*. Çev. V. Urhan. İstanbul 2012.
- Rochberg 2004 F. Rochberg, *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge 2004.
- Rothman 1977 M. S. P. Rothman, "The Thematic Organization of the Panel Reliefs on the Arch of Galerius". *AJA* 81/4 (1977) 427-454.
- Smith 1987 R. R. R. Smith, "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias". *JRS* 77 (1987) 88-138.
- Tsanstoulas 2014 T. Tsanstoulas, *Plato Exists the Pharmacy: An Answer to the Derridean Critique of the Phaedrus and Timaeus*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ottawa Üniversitesi. Kanada 2014.
- Van De Mieroop M. van De Mieroop, *Philosophy Before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton 2016.
- Van Nuffelen 2010 P. van Nuffelen, "Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth". *Classical Philology* 105 (2010) 162-188.
- Vernant 2006 J-P. Vernant, *Myth and Thought Among the Ancient Greeks*. New York 2006.
- Vernant 2013<sup>2</sup> J-P. Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. Çev. H. Portakal. İstanbul 2013<sup>3</sup>.
- Várhelyi 2010 Z. Várhelyi, *The Religion of Senators in the Roman Empire Power and Beyond*. Cambridge 2010.
- Veyne 2014 P. Veyne, *Foucault. Düşüncesi, Kişiliği*. Çev. I. Ergünden. İstanbul 2014.
- White 2003 M. J. White, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". Ed. B. Inwood, *The Cambridge Companion to Stoics*. Cambridge (2003) 124-153.