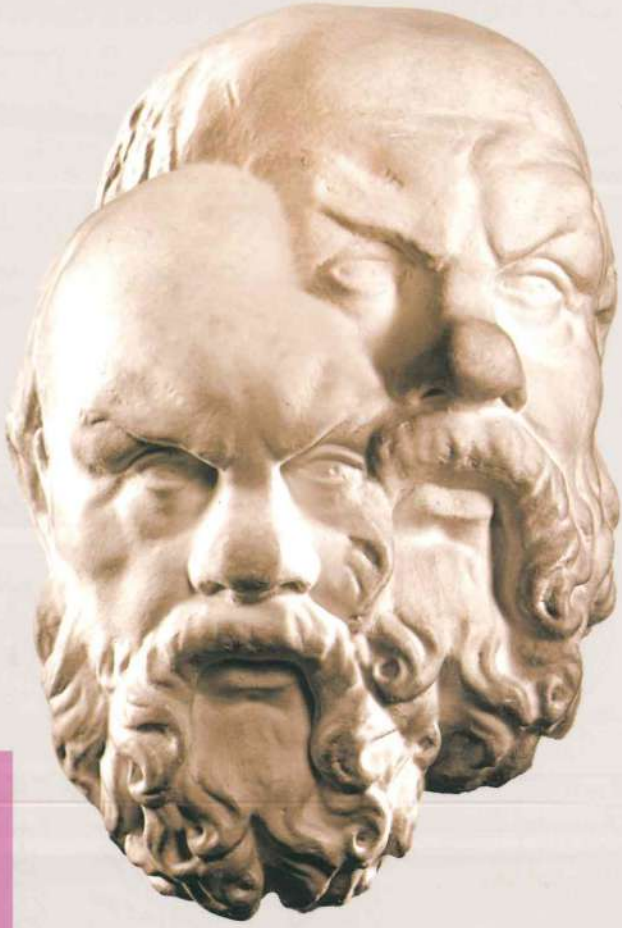
ANDRÉ LAKS

Presokratik Felsefeye Giriş

TÜRKÇESİ: İLHAN BURAK TÜZÜN



FELSEFE

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

PRESOKRATİK FELSEFEYE GİRİŞ

ANDRÉ LAKS

VakıfBank Kültür Yayınları: 0131
Felsefe: 016

PRESOKRATİK FELSEFEYE GİRİŞ
ANDRÉ LAKS

Özgün adı
Introduction à la "philosophie présocratique"

Türkçesi
İlhan Burak Tüzün

Kapak ve Sayfa Uygulama
Faruk Özcan

Kitap Editörü
Halid Metin Yolcu

Son Okuma
M. Halit Çelikyön

VakıfBank Kültür Yayınları
Büyükdere Caddesi
No: 97 – Kat 4
Şişli 34394 İstanbul
Telefon: 0 212 354 5730
www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2022
© Presses Universitaries de France/ Humensis, 2006

ISBN 978-625-7447-39-3

Kitabın Türkçe yayın hakları VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Baskı
Turkuvaz Haberleşme ve Yay. A. Ş.
Güzeltepe Mahallesi Mareşal Fevzi
Çakmak Caddesi B Blok No: 29/1/1
Eyüpsultan İstanbul
Telefon: 0212 354 3000
Sertifika No: 46403

1. Baskı: Ocak 2022

PRESOKRATİK FELSEFEYE GİRİŞ

ANDRÉ LAKS

TÜRKÇESİ
İLHAN BURAK TÜZÜN

vb.

ANDRÉ LAKS

1950'de doğan Andre Laks, Paris Ecole Normale Supérieure ile Sorbonne ve Lille Üniversitelerinde eğitim almış, Lille, Princeton ve Paris-Sorbonne Üniversitelerinde Yunanca ve Antik Felsefe Profesörü olarak dersler vermiştir. Birçok makale ve kitabı bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: Platon'un *Yasalar*'ı ile ilgili *Médiation et coercition: Pour une lecture des 'Lois de Platon* (2005); Apollonlu Diogenes'in fragmanları ile ilgili derlemesi *Diogène d'Apollonie: Edition des fragments et des témoignages* (2008); Aristoteles, Platon ve Presokratik felsefe ile ilgili çalışmalarının toplandığı *Histoire, Doxographie, Vérité* (2007); Glenn W. Most ile hazırladıkları, Loeb Serisi'nden çıkan Erken Yunan Felsefesi'ne dair 9 ciltlik edisyon (2017).

İLHAN BURAK TÜZÜN

1996 yılında Ankara'da doğdu. 2020 yılı Şubat ayında Hacettepe Üniversitesi Fransızca Mütercim Tercümanlık lisans eğitimini tamamladı. Ankara Üniversitesi Arkeoloji (İngilizce) Bölümünde ikinci lisans eğitimini almaktadır. Özellikle felsefe ve psikanaliz konularında çalışmalar yürütmekte, çeviriler yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Presokratikler: Antik Öncüler	11
Presokratikler: Modern Takımyıldız	35
Felsefe	57
Rasyonalite	81
Kökenler	103
Bahisler	117
Dizin	141

ÖNSÖZ

"Presokratik felsefe"ye dair bu giriş, hâlihazırda Presokratik filozoflar adı altında bir araya getirilen düşünürleri –sadece en ünlüleri sayacak olursak: Anaksimandros, Parmenides, Herakleitos, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ya da Protagoras– sunmayı amaçlamıyor. Bu, kitap boyunca hiç anılmayacakları anlamına da gelmiyor. Presokratiklerden bahsetmeden, Presokratikler hatta "Presokratikler" hakkında nasıl konuşulabilir? Fakat, onlar burada toplu olarak ele alınacak. Bunu, yorumlamaya bir hazırlık olarak görüyorum. Belli yazarlar üzerine yaptığım şerh çalışmaları sırasında dönüp dolaşıp Presokratik düşüncenin birliği ve söz konusu düşünürlerin sınıflandırılması problemlerine geldim. Bizim Presokratik adını verdiklerimiz kendilerini böyle görmüyorlardı ve kendilerini Yeni Platoncu olarak görmeyen Yeni Platonculardan daha radikal bir gerekçeye sahiptiler. Sokrates onlar için bir referans değildi. Hatta çağdaşları bile sayılmazdı, olsa olsa onlardan yaşça küçük biriydi. Ve hatta "filozof" olarak kurgulanmaya başlamaları ancak çok geç dönemlerde, en iyi ihtimalle "Presokratik felsefe" diye adlandırdığımız dönemin sonunda olacaktı. Eğer Presokratik filozoflar geriye dönük biçimde baktığımızda ne filozof ne de Presokratik idiyseler, nasıl bu hale geldiklerini sorgulamak yerinde olacaktır. Bu da elbette yapıyı ortaya çıkarmak ve yapının meşruiyet imkânını sorgulamaktır. (Bugün iyice anlamını yitirmiş olan "icat" [invention] terimini reddetmemin sebebi de budur.) Bu sorunun önemi şun-

dan kaynaklanıyor: Presokratik filozoflardan bahsettiğimizde aslında sözünü ettiğimiz şey Yunan felsefesinin ve dolayısıyla batı felsefesinin kökenleridir. Kitap, "kökenler" ve "rasyonalite"ye dair soruyu sorunsallaştırmak için, "Presokratik felsefe" ifadesinin kullanımıyla bağlantılı tipolojik sorunlar ve onların altında yatan zorluklarla başlıyor. Biri fenomenolojik geleneğe (Gadamer) diğeriyse rasyonalist geleneğe (Cassirer) ait iki felsefi tarihyazımı modelinin yüzleştirilmesiyle de sonlanıyor. Benim tercihim açıkça ikincisinden yana olsa da kendilerine yöneltilebilecek eleştirilere alışkın olan bu iki yaklaşımı da burada önermedim. Programatik bir alan temizliğini amaçlayan bu kısa ve öz giriş, filolojinin bu konudaki sınır ve kaynaklarını ele alacak ve tek tek isimlerin konumlarının incelenmesinin önünü açacak bir başka kitabı beklemektedir.[1]

Presokratik yazarların fragmanlarına yapılan göndermeler, numaralandırmaları her çevirisinde yeniden oluşturulan referans baskıdan (H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6e éd., Berlin, 1951) alınmıştır. Yazıyı hafifletmek adına, Diels tarafından belirlenen numarayı ve alışılagelmiş DK kısaltmasını gerekli olmadıkça belirtmedim. Eğer belirtseydim

1. Bu denemenin farklı bölümleri büyük ölçüde, daha önce yayımlanmış ve farklı derecelerde yeniden gözden geçirilmiş metinlere dayanmaktadır: "Les origines de Jean-Pierre Vernant. À propos des *Origines de la pensée grecque*", *Critique*, 612, Mayıs 1998, s. 268-282; "Comment s'écrit l'histoire des débuts? À propos des Présocratiques", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2001, s. 153-172; ""Philosophes présocratiques". Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique", G. W. Most (ed.), *Historizierung/Historicization* (=*Aporemata* 5), Göttingen, Van der Hoeck und Ruprecht, 2001, s. 293-311, aynı zamanda A. Laks ve C. Louguet (ed.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2002; "Gadamer et les Présocratiques", J. C. Gens, P. Konto ve P. Rodrigo (ed.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, s. 13-29; "Remarks on the differenciation of early Greek philosophy", R. Sharples (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2005, s. 8-22.

Demokritos konusunda A 25 tanıklığı veya B 11 fragmanı söz konusu olduğunda koymam gereken göstergeler 68 A 25 DK veya 68 B 11 DK olacaktı. Alıntı yapılan eser ve çalışmaların tümü, söz konusu eserin kullanılan baskısı ve yazarıyla birlikte kaynakça kısmında verilmiştir. Bazen de parantez içine konulan ikinci bir tarihle özgün baskının tarihi verilmiştir. Yunanca metinlerin çevirisi, aksi belirtilmediği takdirde bana aittir.

Eserin taslağına çekidüzen vermemde Gérard Journée'nin yardımları oldu. Ve bir kez daha söylemeliyim ki Thierry Marchaisse'in teşvikleri, içten ve titiz yorumları olmasaydı bu eser ortaya çıkamazdı. Bu yüzden ona da engin şükranlarımı sunuyorum.

PRESOKRATİKLER: ANTİK ÖNCÜLER

"presokratik" terimi modern bir yaratıdır. Tespit edilen ilk kullanımı 1788'de, J. A. Eberhard (Kant'ın ünlü bir mektubunun muhatabı) tarafından yayımlanan kapsamlı felsefe tarihi kılavuzunda, "presokratik felsefe" (*vorsokratische Philosophie*)[1] başlıklı bölümde bulunmaktadır. Fakat Sokrates ve ondan öncekiler arasında büyük bir yarık olduğu düşüncesi antik döneme değin uzanmaktadır. Presokratikler etrafında dönen tartışmaları anlamak için, genel kabule uyarak fakat (küçük harfle ve tireyle) "pre-sokratikler" denmesini önerdiğim ve böylece şekillenmesine katkıda bulundukları ama kendilerini bütünüyle kapsamayan tarihyazımı kategorisinden ayırt edilebilen, antik presokratiklere kadar gitmek kaçınılmazdır. Antik "pre-sokratikler"in su götürmez benzerlikleri onları modern Presokratiklerimizin doğal selefleri yapmışsa da özellikle birbiri ardına giriştikleri meselelerin doğası göz önüne alındığında, aralarındaki ayrımlar da bir o kadar önemlidir.

Antik dönemde, Sokrates öncesi ve sonrası arasındaki ayrım çizgisini iki tür alımlama biçimi vardı: Sokrates'in *insan* felsefesi adına *doğa* felsefesini terk ettiği (bunu, Ksenofanes'i de içine alan Sokratesçi-Cicerocu perspektif olarak adlandıracağım) ya da *şeyler* felsefesinden *kavramlar* felsefesine geçtiği (Platon-

1. Eberhard, 1796 (1788), s. 47. Bu referansa Paquet tarafından işaret edilmiştir. Bkz: Paquet/Lafrance, 1995, s. 26.

cu-Aristotelesçi gelenek) biçiminde. Özellikle Platon tarafından *Phaidon*'da (karışık olduğu kadar Presokratiklerden sonraki kuşaklar için belirleyici olan bir metin) bu görüşler arasında bir köprü kurulmuş gibi görünse de bu iki gelenek, içerikleri ve daha çok da etkileri bakımından birbirinden ayrılmaktadır: Birincisi sadece bir kopuşu konu edinirken, ikincisi bu kopuşun ötesinde daha derin bir süreklilik bağının olduğunu iddia eder. Farklı anlatımlara konu olan bu anlaşmazlık, Presokratiklerin modern kaderini anlama yolunda esaslı bir öneme sahiptir. Bu terimleri net bir şekilde açıklamak yerinde olacaktır.

Sokratesçi-Cicerocu gelenek, kökeni itibariyle, Sokrates'in yargılanmasıyla (MÖ 399) yakından ilişkilidir: Sokrates'in, itham edildiği diğer şeylerle birlikte dinsizlik suçlamasına cevap verebilmek için 430 yıldır "doğa üzerine araştırma" (*peri phuseôs historia*) diye anılan malum girişimden kendini ayrıştırması gerekmişti.

Phaidon diyaloğu, kuşkusuz, konuşmanın yapıldığı dramatik günde (Sokrates'in öldüğü günde geçtiği varsayılır) "doğa araştırmaları" formülünün hâlâ teknik bir ifade olarak algılandığını ve diyaloğun kaleme alındığı vakitte, yani yaklaşık on beş küsur sene sonra da bu durumun geçerli olduğunu göstermektedir. *Phaidon*'un Sokrates'i, kendisine "şeylerin nedenlerinin, her bir şeyin niçin doğduğunun, niçin yitip gittiğinin ve niçin var olduğunun..."[2] bilgisini vereceğini umduğu "doğa araştırması *denilen* bilgiye" (vurgu bana ait) gençliğinde duymuş olduğu "sıra dışı arzu"dan bahseder. "Denilen" ifadesi bile bir tür yeniliğin söz konusu olduğuna işaret ediyor gibidir.

Aslında, böylesi bir "doğa üzerine araştırma"ya atıfta bulunan hiçbir metin MÖ 5. yüzyılın son üçte birlik bölümünden

2. *Phaidon*, 96 a.

geriye gitmez. "Doğa üzerine" başlığının yaygınlık kazanması da bu tarihe uzanır ki bu bir rastlantı değildir ve bazen anakronik bir yöntemle, bu konuya eğilmiş (ya da eğildiği varsayılan) antik eserlere de sonradan bu ad verilmiştir.[3]

Antik Tıp adlı Hipokratesçi eserin (bu eser *philosophia* soyut teriminin bilinen ilk kullanımını da içermektedir, bu konuya geri döneceğiz) 20. bölümünde, geleneksel yöntem yanlısı bir hekim, kabul ettikleri önkoşullar (ya da "varsayımlar" [hypothèses]) nedeniyle "doğa üzerine" yazıların aşırı spekülatif olduklarını öne sürerek onlarla arasına mesafe koyar. Buna karşılık insan doğasıyla ilgili bilginin tek meşru kaynağı olarak tıbbi araştırmayı savunur:[4]

> *"Bu insanların söylemleri felsefenin bakış açısıyla aynıdır: Tıpkı Empedokles ya da* doğa üzerine yazan diğerlerinin, kökenine inerek, insanın ne olduğu, ilk olarak nasıl doğduğu ve ne zamandan itibaren kendi halini aldığı hakkında *yazdıkları gibi. Bense, bir bilgin ya da hekim tarafından olsun, doğa üzerine yazılmış şeylerin hekimlik sanatıyla, resim sanatıyla olduğundan daha az ilgisi olduğunu düşünüyorum.*[5] *Ve doğa üzerine kesin bilgiler edinmek için hekimlikten başka kaynak olmadığını düşünüyorum... Bana göre bu çalışma* (tautên tên historiên), *insanın ne olduğunu, biçim kazanışının [formation] nedenlerini ve geri kalanını tam bir kesinlikle bilmektedir..."*

---

3. "Tüm antiklerin; Melissus, Parmenides, Empedokles, Alkmaion, Gorgias, Prodicos ve diğer tümünün yazıları "Doğa Üzerine" başlığını taşır.", Galen, *Sur les éléments selon Hippocrate*, 1, 9 (1, 487, Kühn). Konunun tarihi için bkz. Schmalzriedt, 1970.

4. Tartışma konusu olmuş olan bu metnin tarihlendirilmesi meselesi için Jouanna'nın sonuçlarına bakınız, 1990, s. 85. Empedokles'e yapılan atıf bir *terminus post quem* sunmakla kalmaz, aynı zamanda bir güncellik de taşır.

5. Felsefe ve resim sanatı arasında yapılan ilginç karşılaştırmanın anlamı için bkz. Bölüm 3, s. 71-73.

İkinci pasaj Euripides'in bir fragmanıdır ki kolaylıkla kayıp bir trajediye, *Antiope*'ye, dayandırılır. Bu fragmanın, iki kardeş olan Amphion ve Zethos'un müziğin yararı ve değeri üzerine yaptıkları ve antik dönemde meşhur olan bir tartışmayı konu edindiğini biliyoruz. Aynı zamanda konumuzla ilgili olarak şöyle bir pasaj içermektedir:

> *(Koro konuşur)* "*Ne mutlu onlara ki* çalışmanın sağladığı bilişi edinerek (têş historias... mathêsin) *ne halkın fenalığına ne de adil olmayan eylemlere meyledeler.* Ölümsüz doğanın eskimeyen düzenini, nasıl oluştuğunu, nerede ve ne şekilde olduğunu gözlemlerler. *Böyle insanlar alçak eylemleri akıllarından bile geçirmezler.*"[6]

Üçüncü pasaj *Çifte Argümanlar* olarak bilinen anonim bir diyalektik tartışmadandır:[7]

> "*Bence, az sözcükle tartışabilmek ve şeylerin hakikatini bilmek ve doğru hüküm verebilmek ve toplum önünde konuşabilmek ve söylem sanatlarını bilmek ve* her şeyin doğasını, şu anki durumlarını ve nasıl meydana geldiklerini öğretmek *aynı kişiye ve aynı sanatlara özgü bir şeydir.*"

Phaidon'la ve birbirleriyle örtüşen bu üç metin ışığında "doğa üzerine çalışma" iki temel karakteristik barındırır. Bir yandan bir

---

6. Fr. 910, Snell. Platon, *Gorgias*'ta, Sokrates ve Kalikles'in yüzleşmesi sırasında bu tartışmaya gönderme yapar (484 *e*, 485 *e*, 489 *e*). Fragmanın kaynağı için bkz. Kambitsis, 1972, 130. Parça genelde 410 yıllarına tarihlendirilmektedir (Kambitsis, 1972, XXXI ve devamı). Jouan ve Van Looy, 2002, 220 ve devamında matematiksel incelemelere dayanarak, 437 ve 419 yılları arasında yer alan biraz daha erken bir tarihi savunmaktadır.

7. *Dissoi Logoi*, § 8, 1. Ben bu metnin geleneksel tarihlemesini kabul ediyorum. Burnyeat, 1998 bu metnin Pyrrhoncu bir çalışma olduğunu ve dolayısıyla 4. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmesi gerektiğini söylemektedir.

bütünü [totalité] ("bütün şeyler" ya da "bütün" hakkındadır) hedeflerken, diğer yandan genetik bir bakış açısını ısrarla benimser. (*Kökenlerinden* başlayıp oluşlarının tarihini izleyerek şeylerin var olan durumlarını açıklar.)

Hızlı bir ayrıştırmanın ardından, "tüm şeylerin doğası" üzerine eserlerin yazarlarını "natüralistlere" ya da "doğayla uğraşanlara" (*phusikoi*)[8] dönüştürmüş olabileceği aşamalar tespit edilebilir. Ksenofanes, *Anılar*'da [*Apomnêmoneumata*] yer alan, *Phaidon*'u yinelediği bir pasajında, birazdan yeniden değineceğimiz Sokrates'i savunduğu bir bağlamda, ayrıntılı bir açıklamaya başvurarak şunu savunur: "Sokrates hiçbir zaman, diğerleri gibi, bilginlerin 'dünya' dedikleri şeyin ne olduğunu *(hopôs ho kaloumenos hupo tôn sophistôn kosmos ekhei)* ve göksel olguların hangi zorunluluklarla meydana geldiğini inceleyerek *şeylerin bütününün* doğası (*peri tês tôn pantôn phuseôs*) hakkında tartışmamıştır."[9] "Bütün" ifadesi Platon'un *Lysis*'inde de karşımıza çıkar (başka bir terimle, Yunanların şeylerin bütününe işaret etmek için kullandıkları "*holon*" sözcüğüyle) ama orada "*doğa*"yla ilişkili olarak kullanılmamıştır: Homeros'un da içinde bulunduğu, "benzerin benzerle dost olmasının zorunlu olduğunu" savunan "bilgeler", "doğa üzerine ve bütün üzerine konuşan ve yazan" kimseler olarak sunulmaktadır *(hoi peri phuseôs te kai tou holou dialegomenoi kai graphontes).*[10] Ama *Phaidon*'dan sonra, doğaya yapılan atıf özerkleşmeye başlar. Öyle ki Sokrates *Philebos*'ta şöyle sorar: "Ve

---

8. Yunancasını bozduğu için "fizikçiler" ya da "doğayla uğraşanlar" yerine "natüralistler"i tercih ettim. Ama bu kapalı alanı anlamak için, "fizik"i göz ardı edemeyiz.

9. Anılar, 1, 1, 11. "dünya" (*kozmos*), *ho kaloumenos kosmos* ifadesinin de gösterdiği gibi, teknik bir ifade olarak, onu konu edinen çalışma türü olarak karşımıza çıkmaktadır.

10. 214 *a-b*.

eğer biri doğa üzerine araştırmalar yapmaya kalkarsa *(peri phuseôs... zêtein)* yaşamı boyunca bu dünyayla ilgisi olan şeyleri, nasıl doğduklarını, nasıl etkilendiklerini ve nasıl eylediklerini araştırır, biliyorsun değil mi? *(ta peri ton kosmon tonde, hopêi te gegonen kai hopêi paskhei kai hopêi poiei)*."[11] Bu özerkleşme, Aristoteles'in çok sık ve eşanlamlı olarak kullandığı "doğa üzerine (eserlerin) yazarları *(hoi peri phuseôs)*, "natüralistler" *(hoi phusikoi)* ya da hatta "fizyologlar" *(hoi phusiologoi)* gibi adlandırmalarına önayak olur.[12]

Aslında, presokratik düşünürlerde bu tanıma uygun, temel şeması çok büyük ihtimalle Anaksimandros'a değin uzanan bir dizi eser vardır.[13] Bunlarda, evrenin ve onu oluşturan parçaların genel bir tarihi söz konusudur: Başlangıçlarından itibaren, genelde dünyanın şu anki durumundan farklı bir yıkım anı gibi görülen bir sona kadar (dolayısıyla yalın kozmogonilerden değil "kozmo-gono-ftori"lerden bahsetmek daha doğru olur). Bu anlatılar, kısmen zorunlu kimi ögeler içermekteydi. Anaksimandros'la başlayarak, Anaksimenes, Parmenides (şiirinin ikinci kısmında), Anaksagoras, Apollonialı Diogenes ve daha az önemli diğerlerinden geçerek Filolaos ve Demokritos'a kadar uzanan "doğa üzerine" büyük anlatılar, evrenin, göksel varlıkların ve yeryüzünün nasıl oluştuğunun bir açıklamasını vermenin yanında, daha erken dönemde, göksel ve dünyevi alanların sınırları, kutupların eğimi, göksel varlıkların uzaklığı ve büyüklüğü, ayın parlaklığı, meteorolojik ve karasal olgular, yağmurlar ve dolular, depremler ve seller,

---

11. *Philebos*, 59 *a*. İfadenin özgün hali *Timaios*, 47 *a*'da geçmektedir, (*hê peri tês tou pantos phuseôs zêtêsis*).

12. Bu referanslar Bonitz edisyonunun dizininden bulunabilir (*hoi peri phuseôs*, 838 *b* 26 ve devamı. ; *phusiologoi*, 835 *b* 40 ve devamı. ; *hoi phusikoi*, 835 *b* 3 ve devamı.).

13. Kahn'ın verdiği başlıktan çıkan anlam budur, 1994 (1960): *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Thales'in girişiminin böylesi sistemli bir karaktere sahip olmadığını düşünmek için her türlü sebebe sahibiz.

canlı varlıkların oluşumu ve üremesi, embriyoların cinsel açıdan farklılaşması, fizyolojik yaşamın işleyişi, uyku ve ölüm, duygu ve düşünce, ve gerekirse toplumsal yaşamın gelişmesi gibi daha teknik ya da özelleşmiş problemlerin incelenmesini de içermekteydi. Özetle kozmogoni ve kozmoloji, zoogoni ve zooloji, antropoloji ve fizyoloji (terimin modern anlamıyla), nihayetinde de insan medeniyetinin tarihiyle devam edebilecek bir inceleme.[14]

Bu bütün içerisindeki bazı antik metinler özellikle kozmolojik tarafa odaklanarak "meteoroloji" ve "meteorologlar"dan bahseder: *Meteôra*lar, Aristotelesçi ay üstü ve ay altı alanlar ayrımının onları sadece meteorolojik (ve jeolojik) fenomenler alanıyla sınırlı kılmasından evvel, "yükseklerde" meydana gelen bütün fenomenlere işaret ediyordu ve ad aktarması yoluyla doğa araştırmasının tümünü temsil etmekteydi. Platon'un *Protagoras*'ının açılış sahnesinde seyirciler sofist Hippias'a "doğa ve yüksekler hakkında astronomik bazı sorular" sorar.[15] Ve yine, *Etler* adlı Hipokratesçi incelemenin yazarı, (bu noktada *Antik Tıp* metninin yazarıyla ters düşmektedir) tıp alanını natüralistlerin araştırmalarından yalnızca "yüksekler" konusu aracılığıyla ayırmaktadır.

> *"İnsanla ve diğer canlılarla ilgili olarak, onların nasıl doğduklarını ve nasıl biçim aldıklarını, ruhun ne olduğunu, sağlığın ve hastalığın ne olduğunu, insan için iyi ve kötü olanın ne olduğunu ve hangi nedenlerden dolayı öldüğünü göstermek için, ancak o zaman, yüksekler (peri tôn meteôrôn) hakkında konuşmaya ihtiyaç duyarım."*[16]

---

14. Naddaf, 1992 insan medeniyetinin gelişimine dair anlatının bu türün olmazsa olmazlarından olduğunu savunur (s. 45, Anaximandros hakkında ise bkz. s. 64) Oysa bu tema içinde ve geç tarihlerde, ancak paradigmanın doğal olarak izin verdiği belli gelişimlere yer verilmiştir.

15. *Protagoras*, 315 *c* 5 ve devamı.

16. *Etler*, I, 2 (çev. R. Joly).

Ama şu açık ki, *Phaidon*'da Sokrates'in gençlik yıllarındaki tutkularına kapılarak sıraladığı sorular, natüralistlerin ilgilendiği konuları bütünlüklü bir şekilde gözler önüne serer:

> *"Bazılarının dediği gibi hayvanlar, sıcak ve soğuğun bir çeşit bozulmaya maruz kalmasıyla mı oluşurlar? Kan aracılığıyla mı yoksa hava ve ateş aracılığıyla mı düşünürüz? Yoksa bunlardan hiçbiri değil de işitme, görme ve koku alma duyularını sağlayan şey beyin midir? Bu duyulardan bellek ve düşünce, bellek ve düşünceden de dengeli hale getirildiklerinde bilgi mi doğmaktadır? Öte yandan, bu süreçlerin yok oluşunu ve gökte ve yerde neler olup bittiğini de inceliyordum..."*[17]

Manidar bir şekilde, Sokrates'in sözünü ettiği konular bilhassa bilginin fizyolojisiyle ilgilidir. Sanki Sokrates evrenin yapısından çok, potansiyel olarak da olsa epistemolojik bir kapsama sahip sorularla daha çok ilgileniyormuş gibidir.

MÖ 6. yüzyılda İyonya ve özellikle Milet'te ortaya çıkan natüralizm, MÖ 456-455 yıllarında Perikles'in maiyetine katılması için çağırdığı Anaksagoras tarafından Atina'ya getirilmişti.[18] Natüralizm, hemen bir şüphe konusu olmuştu orada. Euripides, Amphion'un *Antiope*'de övdüğü çalışkan yaşam hakkında tam ters bir görüş sunduğu ve kaynağı belirsiz bir diğer fragmanında bu tutumu gözler önüne serer:

> *"Kim tanrılara bu derece umursamazdır ve kim bu manzara karşısında (göğün manzarası) tanrı inancıyla ruhunu eğitmeyip; yüksekler hakkında konuşanların sahtekârca aldatmalarından ve onların, hiçbir anlayışları olmadan, gizli şeyler üze-*

---

17. 96 *b* 1 – *c* 1.

18. Burada Mansfeld, 1979 ve 1980 tarafından savunulan kronolojiyi benimsiyorum (bkz. sırasıyla s. 55 ve devamı ve s. 87 ve devamı).

rine varsayımda bulunmaktan başka bir işe yaramayan küstah dillerinden sakınmamak yazgısına bu derece boyun eğmiştir?"[19]

Meteorolojinin zararlı ya da zararsız olmasına dair tartışmanın teorik bir yanı yoktu. Diopeithes'in, yükseklerle uğraşanların dinsizlik suçlamasıyla dava edilebilmesini sağlayan kararı, 438-437 yıllarına tarihlenir. Sonraki sene bu kararın ilk kurbanı, gök cisimlerinin ateşli taşlar olduğunu savunması nedeniyle Anaksagoras olur ki burada aslında hedef alınan Perikles'tir. Apolonialı Diogenes de öğretisinin büyük bir üne ulaştığı Atina'da istenmemiş gibidir ve muhtemelen o da Anaksagoras'tan birkaç yıl sonra suçlamalara maruz kalmıştı.[20] Platon'un *Sokrates'in Savunması* ve Ksenofanes'in *Anılar* eseri temelinde çizdiğimiz Sokrates imgesiyle uyuşmadığından kulağa biraz tuhaf gelebilir ama Sokrates'in de natüralistlerin evrenin işleyişine dair meraklarını ve dolayısıyla dinsizliklerini paylaştığından şüphelenilmişti. Bu konuda kilit niteliği taşıyan belge, Aristophanes'in MÖ 423'te sahnelenen *Bulutlar* adlı eserinde bulunmaktadır ve *Sokrates'in Savunması* bu eseri açıkça, MÖ 399'daki davanın yaklaşık 25 yıl öncesinde Sokrates'e yöneltilmiş ilk resmî saldırı olarak nitelemiştir.[21]

Gerçekten de Sokrates'in yanıtlamak durumunda kalacağı iki ana suçlamayı –gençliğin yoldan çıkarılması ve kente yabancı tanrıların sokulması– öngören *Bulutlar*, Sokrates'i, "en zayıf" argümanı "en güçlü" argüman yapabilen bir "sofist" ve asılı duran bir sepetin içinde oturup, daha kuru olduğu için yükseklerdeki havanın daha üstün bir akla sahip olduğunu savunan Apolonialı

19. Fr. 913, Snell.

20. Tek bilgi kaynağımız Diogenes Laertius'tur, IX, 57. Bu olgular tartışmalıdır (bkz. Laks, 1983, s. 76 ve devamı.).

21. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 18 *a-b*, 19 *a-c*.

Diogenes'in öğretisinden alınmış parodi niteliğindeki cümleleri geveleyip duran bir "natüralist"[22] olarak sergilemiştir.[23]

Savunma bu karışıklığın katıksız bir iftiranın sonucu olduğunu söylüyor: Kimse Sokrates'in "yeraltındakiler ya da göktekiler" hakkında konuştuğunu duymamıştı. Ksenofanes'in *Anılar*'ı da bunu yineliyor: "Kimse Sokrates'in dinsiz ve imansız şeyler söylediğini ya da yaptığını görüp duymamıştır. Çünkü o hiçbir zaman, diğer çoğunun yaptığı gibi, bilgelerin "dünyanın düzeni" (*kosmos*) dediği şeyin ne olduğunu araştırarak, bütün şeylerin doğası hakkında ve göksel fenomenlerin her birinin hangi zorunluluklarla meydana geldiği hakkında konuşmaz." Natüralistlerin yaptığı gibi "ilahi şeyleri" kurcalamaktan ziyade, Sokrates'in ilgisi ısrarla insani şeylere (*ta anthrôpina*), insanın iyiliğine ve erdemin uygulanmasına yönelmiştir. Sokrates, Ksenofanes'te olduğu kadar Platon'un *Savunma*'sında da ilk "hümanist" olarak karşımıza çıkar –fiziksel spekülasyonların tümünü mutlak bir şekilde reddetmesiyle kendini ayırt eden bir hümanizm. Sokrates'in fizikle değil, etikle meşgul olduğunu söyleyen kabul görmüş formül de aslında daha geleneksel ve daha kapalı bir şekilde aynı şeyi kast etmektedir.[24]

Sokratesçi "hümanizm" ve pre-sokratik "natüralizm" arasındaki basit ve retorik anlamda verimli karşıtlık, öncelikle iki entelektüel yönelim biçimi arasındaki tipolojik farka işaret etmeyi amaçlıyordu. Aynı zamanda, bir yönelimin diğerini *takip ettiği*

---

22. Platon, *Yasalar*'ın onuncu kitabının ünlü ateizm reddiyesi çerçevesinde, tabii ki Sokrates'ten bağımsız bir şekilde, bu karışıklığa karşı etkileyici bir teorik savunma yapar (889 *b* 1 – 890 *a* 10).

23. *Bulutlar*, 225-236. *Bulutlar*'ın Sokrates'inin Diogenes'in diliyle konuştuğunu ilk kez gösteren kişi Diels, 1969 (1881) olmuştur. Ayrıca bkz. Vander Waerdt, 1994, s. 61 ve devamı.

24. Diogenes Laertius, I, 18; II, 16; II, 20-21. Ayrıca krş. aşğ. s. 34, n. 1.

bir tarih yazımı yorumunun da önünü açmaktaydı. Öte yandan, Sokrates'in antik fizikle olan ilişkisini anlatırken *Savunma* ya da *Anılar*'a kıyasla daha karışık bir resim ortaya koyan *Phaidon*, *Savunma* ve *Anılar*'ın anlaşılabilir nedenlerden ötürü bahsetmekten kaçındığı şeyi hatırlatarak böylesi bir yorumu açıkça tercih etmiştir: Ona göre, Sokrates'in kendisi de ilk zamanlarında böyle natüralist bir aşamadan geçmişti. Bu ifadeyle biraz önce yukarıda karşılaştık: "Gençken, doğa araştırması denilen bu bilgi için olağanüstü bir arzu duyuyordum. Çünkü her bir şeyin nedenini, niye meydana geldiklerini, niye yitip gittiklerini [...] bilmenin muazzam bir şey olduğunu düşünürdüm." Doksografik gelenek, Sokrates'i, bizzat Anaksagoras'ın etkisinde kalmış bir natüralist ama aynı zamanda etikle de ilgilenmiş olan Arkhelaos'un öğrencisi olarak karşımıza çıkarıp bu iddiayı daha da belirgin hatlarla sunuyor (Arkhelaos'un da etikle ilgilendiği bilgisi geçişi kolaylaştırmak amacıyla verilmiş olabilir).[25]

Platon'un, davanın ihtiyaçları nedeniyle biyografik bir kurgu inşa etmiş olması son derece olasıdır.[26] Öte yandan, bir zamanlar fizikçi olan bir Sokrates fikri de sadece içsel bir bakış açısıyla değil (hepimiz bir yerden başlamaz mıyız, sonra oradan ayrılsak da?), aynı zamanda MÖ 423 yılına gelindiğinde, 46 yaşında ve artık olduğu kişi olarak ünlenmiş olan Sokrates'in kesinlikle doğal fenomenlerin nedenleri hakkında düşünmüyor olmasına rağmen, Aristophanes'in, nasıl olup da Sokrates'i Diogenes'in öğretilerini vaaz ederken gösterebildiğini anlamamızı sağladığı için de akla oldukça yatkındır. Pre-sokratiklerin tarihlendirilmesi açısından önemli olan şudur: Eğer *Phaidon*'un Sokrates'i fizik

25. Diogenes Laertius, II, 16. Vander Waerdt, 1994, s. 61 ve devamı, Aristofanes'e dayanarak Sokrates'in "Diogenesçi" olduğunu kabul eder.

26. *Parmenides*'in başlangıcında 126 c'de yaşlı Parmenides ile genç Sokrates'in karşılaşması, bunun ünlü bir örneğidir.

üzerine düşünmüyorsa, yalnızca konuya yabancı olmasından dolayı değil, aynı zamanda ve daha çok da ondan bir zamanlar *ayrılmış* olması dolayısıyladır. Felsefe tarihlerinin ayırt edeceği düşünce tarihinin iki dönemi, Sokrates öncesi ve sonrası, öncelikle tek bir yaşamın, bizzat Sokrates'in yaşamının iki dönemidir: Natüralist olduğu dönem ve kendisi olduğu dönem.

Pre-sokratiklerin, biyografik yaklaşımlardan bağımsız, kısmen tarihyazımıyla bağlantılı olarak kullanımı, tam anlamıyla ilk defa Cicero'nun *Tusculum*'unun 5. kitabının giriş bölümünde tespit edildi. Çok yayılması (ve bariz basitliği) nedeniyle Presokratiklerin modern kavramının inşasında kuşkusuz tarihsel olarak en büyük etkiye sahip metin oldu.

Bu giriş bölümü, pratik felsefe olarak felsefeye coşkulu bir övgüyü içermektedir.[27] Felsefe, erdemin mutluluk için yeterli olduğunu savunmakla kalmaz (Cicero'nun, özellikle eser yazıldığı zaman içinde bulunduğu zor durumda, hakkını vermek için her türlü sebebe sahip olduğu bir sav), aynı zamanda insanlığın sahip olduğu tüm iyi edimlerin kökeninde bulunur. Bu yüzden, politik yaşamın gerektirdiği tüm toplumsal, kültürel, yasal ve ahlaki bağlarla birlikte, kentin oluşumunu felsefeye borçluyuz. Sadece eğitimsizler "insanların yaşamını organize eden ilk kişilerin filozoflar olduğunu" bilmez.[28] Felsefe tarihi, böylesi bir perspektiften, uygarlık tarihiyle eşzamanlıdır.

Cicero üç aşamayı birbirinden ayırır. Toplumların gelişimindeki ilk aşamada filozoflar vardır ama başka bir isimle: "Bilgeler". Bunlar sadece geleneksel listedeki aşağı yukarı belirli[29] "Yedi bilge" değildir; onlardan başka, Ulysses, Nestor, Atlas,

27. Tusculum, V, 5.

28. Tusculum, V, 6.

29. Tespit edilen ilk liste Platon'un *Protagoras*'ındadır, 343 *a*. Bu liste; Miletli Thales'i, Midillili Pittacus'u, Prieneli Bias'ı, Atinalı Solon'u ("bizim Solon"),

Prometheus, Cepheus ya da hatta Likurgos gibi mitsel ya da yarı-mitsel figürler de vardır. "Felsefe" terimini ilk defa Pitagoras kullanmış ve ondan itibaren bilgelik başka bir hal almıştır. Pitagoras'ın bu yeni sözcükle kafası karışmış olan Tiran Leon'a açıkladığı gibi, bilgeler uygarlaştırıcı eylemlerle iştigal ederken, filozoflar "teori"ye, yani gözlemin sağladığı tatminden başka bir kazanımları olmaksızın sadece gözlemlemek için gözlemlemeye kendilerini adarlar. Şu analoji meşhurdur: Bir spor müsabakasını düşündüğümüzde, şan ve şerefleri için mücadele eden atletler, ticaret için orada olan tüccarlar ve müşteriler, rekabetin keyfini çıkarmaya gelmiş olan izleyiciler vardır. Burada, hırslıların ve pazarlıkçıların dışında bir grup daha vardır ki "bütün bunları önemsemeyerek, şeylerin doğasını dikkatlice seyrederler": İşte bunlar, saf "teorisyenler" yani "filozof" denen kimselerdir.[30] Cicero'nun sunuşuna göre Pitagoras hâlâ "filozof" ve "bilge" vasıflarını kendinde birleştiriyordu: Leon'a bu açıklamayı yaptıktan sonra çok geçmeden *Büyük Yunanistan*'ı yönetmek üzere yola çıkmıştı. Teorik faaliyet, doğası gereği ayrıcalıklı olmaya eğilimlidir. Pitagoras'tan sonraki filozoflar artık pratik meselelere yabancı, saf bilginlerden başka bir şey değildi. Bu pratik meseleleri yeniden felsefenin alanına sokacak kişiyse Sokrates olacaktır. İlk zamanlar temel aldığı ve sonraları terk etmiş olduğu yerden, ünlü formülle "gökyüzünden yeryüzüne" dönmüştür.

Cicero, bilgelik sonrası [*post-sapientiaux*] filozofların ve pre-sokratiklerin tamamını meteorolog hatta astronomlarla bir

---

Lindoslu Kleobulos'u, Cheneuslu Mison'u ve Spartalı Chilon'u içermektedir. Listenin tarihi için bkz. Buisine, 2002.

30. Cicero, *Tusculum*, V, 3, krş. Diogenes Laertius I, 12 (=Héraclide du Pont, fr. 87, Wehrli). Burada Cicero, Tanrıların ayrıcalığı olan ve "bilgeliğe (ya da felsefeye) duyulan bir arzu" olan "bilgelik" ile yalnızca insanlara özgü bir edim olan "bilgelik" arasındaki Platoncu ayrıma atıf yapmaz.

tutmakta tereddüt etmemişse de dönemlere ayırma işi, "doğa" kavramının belli ölçüde bir genişlemesini gerektiriyordu. Sokrates'ten önceki düşünürler arasında "doğa araştırması"nın niteliklerine uyan birçokları olsa da bu durum hepsi için söz konusu değildir. Yukarıda açıklandığı anlamda, ne Parmenides ya da onun öğrencileri Melissos ve Zenon, ki onlar daha da az, ne de Herakleitos natüralisttir. Onların amacı, hepsi farklı düzeylerde ve kendi yöntemlerince olmak üzere, daha çok böylesi bir araştırmanın meşruluğunu sorgulamaktır. Ama "doğa" kavramı, "doğa araştırması"yla hiç ya da ana mesele olarak ilgilenmemiş düşünürlerin dahi "natüralist" olarak görülebilmesi için yeterli karmaşıklığa sahiptir. Ksenofanes'in açıkladığına göre, Sokrates'in natüralistlere olan düşmanlığının sebeplerinden biri, sözde bilgilerinin dayandığı ve *varolanların sayısı nedir* sorusu karşısında aldıkları konumların çeşitliliğinin gösterdiği belirsizliklerdir.[31] Oysa ilk bakışta şaşırtıcı bir şekilde, sadece "doğa araştırması"yla uğraşanlar değil, tüm değişimi ve böylece oluş ve bozuluşun *doğal* süreçlerini yadsıyanlar da burada "natüralist" olarak addedilmişlerdir (Parmenides ve onun Elealı takipçileri). "*Bütün şeylerin doğasıyla meşgul olanlardan* kimisi var olanın yalnızca bir olduğunu düşünürken diğerleri onun sayıca sonsuz olduğunu düşünür; kimisi her şeyin her zaman değiştiğini, *diğerleriyse hiçbir şeyin hiçbir zaman değişemeyeceğini*; bazıları her şeyin doğup yok olduğunu, *diğerleriyse hiçbir şeyin hiçbir zaman doğmadığını ve yok olmadığını* düşünürler."[32]

---

31. Ksenofanes, *Anılar*, I, 1, 14: Bu soru daha önce Platon'un *Sofist*'inde de yer almıştır, 242 *c* 5 ("Kaç varolan vardır ve bunların sayısı nedir?"), krş. İsokrates, *Ticaret Üzerine*, s. 268. Mansfeld, 1986, bölüm 4 ve 5, bu Aristotelesçilik öncesi listelerin (krş. *Fizik*, 184 *b* 2) antik doksografinin tarihi konusundaki öneminde ısrarcıdır.

32. I, 1, 14-15; vurgu bana ait.

Elealıların "natüralist" olması için, "doğa" teriminin anlamının, *Phaidon*'dakiyle tam olarak uyuşmaması gerekir. Dar bir anlamdan daha genel bir anlama geçişi sağlayan bu kayma mantığını anlamak kolaydır. "Doğa" *(phusis)* kelimesi Yunanca'da sadece oluş ve bozuluş süreçlerine, yani doğa araştırmasının görünür ve resmî tarafına değil, aynı zamanda bu süreçler aracılığıyla ortaya çıkan ve varlığını sürdüren şeye de atıfta bulunabilir: Aristoteles'in "ilke" *(arkhê)* ya da "dayanak" *(hupokeimenon)* adını verdiği, "her şeyin kendisinden yapıldığı, ilk olarak ondan geldiği ve en son ona döneceği" şey.[33] Doğa çalışması kavramının geniş anlamıyla "doğa"yı kapsayabilmesi, yani "var olan"a daha dar anlamdaki "doğa"nın herhangi bir belirlenimini atfetmeyi reddedenlerin savını da içerebilmesi için, bu kökensel "doğa"yı "gerçekten var olanlar" (şeylere ya da şeylerin oluşturdukları bileşimlere karşıt biçimde) olarak kabul edip ontolojik olarak yorumlamak yeterlidir. Ksenofanes ya da onun kaynağı da natüralistler arasındaki tartışmanın zemininde doğanın bu ontolojik kavranışının olduğunu düşünmektedir. Çünkü gökyüzü veya doğal fenomenlerle değil, *varolanların* sayısı ve niteliğiyle ilgilenmektedirler. Bu bakımdan, pre-sokratikler aynı zamanda ilk ontologlardır.

Antik dönem, burada ana hatlarıyla belirtilen sınıflandırmayı hiçbir zaman resmî olarak benimsememiştir. Antik gelenek bize Parmenides'in ve hatta Melissos'un yazılarının, tıpkı "natüralistler"inki gibi, "Doğa Üzerine" başlığını taşıdığını aktarsa da natüralistler *stricto sensu* [dar anlamıyla] natüralist[34] olarak kaldılar. Aristoteles ise *phusis*'teki bu anlam değişikliğini haklı çıkaracak ölçüde farklılaşmış bir doğa kavramını kullanmış ol-

33. Aristoteles, *Metafizik*, 983 *b* 8-10. Bu "töz" (ousia) *b* 11'de "ilke", *b* 13'te "doğa" olarak adlandırılır. "Dayanak" terimi *b* 16'da kullanılır. Krş. 984 *a* 30-32.
34. Bkz. ykr. s. 13, n. 1.

masına rağmen, "natüralistler" ve doğayı reddedenler (genel olarak Elealılar) ya da onu isteksizce kabul edenlerin (Parmenides) içinde bulunduğu antik filozofların çoğu arasında bulunan ayrıma da saygı gösterir. Fiziği, diyalektik ve matematikten olduğu kadar ilk felsefeden de ayırarak kendi bakış açısına göre ona net sınırlar çizme arzusu onu, her ne kadar ikinci grup için genel bir adlandırma yapmasa da aralarındaki ayrımı gözetmeye itmiştir. Yalnızca kuşkucu Sextus Empiricus, Aristotelesçi ayrıma atıfta bulunduğu bir pasajında Elealılara hareket karşıtları (*stasiôtai*) ve natüralist olmayanlar (*aphusikoi*) adlarını verir.[35]

Sokratesçi-Cicerocu geleneğin ayırt edici özelliği, Sokrates ve ondan öncekiler arasındaki kopuşu, bazı durumlarda belirli bir epistemolojik tavırla bağlantılı olarak, *içerik* düzeyinde konumlandırmalarıdır. Sokrates'ten önce doğa, gök ve daha genel olarak varlık, yalnızca teorik bir perspektiften; Sokrates'le beraber ise insan, insanın eylemleri ve ahlaklılık, temelde pratik bir felsefe perspektifinden ele alınmaktadır. Platoncu-Aristotelesçi gelenek, tam aksine, kopuşu *yöntem*, yani içerikleri düşünmeyi sağlayan aygıtlar düzeyinde konumlandırır. Bu geleneğin, Sokrates'ten öncekilerin karakteristik birinci seviye düşüncelerine karşıt olarak, Sokrates'e ikinci seviye bir düşünce atfettiği söylenebilir.[36] Hem Sokrates'in kendisinin hem de pre-sokratiklerin bir yeniden yorumlanması için bariz bir öneme sahip olan bu epistemolojik sorunlara yönelmekten ilk olarak Platon'un *Phaidon*'unda söz edilmiştir. Platon, karşıtlar kuramı ve formel nedeniyle, *Fizik*'in birinci kitabında geliştirilen Aristotelesçi fiziğin temel kategorilerinin taslağını çizmiş olduğu gibi, *Metafizik*'in birinci

35. Fizikçilere Karşı II (=Adversus mathematicos, X), s. 46.

36. Burada Elkana'dan aldığım terminolojiyi kullanıyorum, 1986, özellikle bkz. s. 364 ve devamı.

kitabında anlatılacak olan, felsefenin ilk dönemlerinin süreklilikçi bir tarihinin de yolunu yapmıştır. Ve bütün bunlar kapanmış bir davanın ertesinde ve Sokrates'in ölümünden hemen önce vuku bulduğundan (yukarıda da hatırlattığım gibi, *Phaidon* diyaloğu Sokrates'in infaz edildiği günde geçmektedir), savunmanın koşullarının imkân verdiğinden daha dengeli bir felsefi görüşün ortaya konması mümkün olmaktaydı.

Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünden yana öne sürdüğü argümanların sonuncusu esnasında konudan uzun süre sapar ve kendi entelektüel gelişimini anlatır, bir zamanlar tutkunu olduğu fiziğin çıkmazlarını ve ereksel nedeni ("ikinci yelken açma" metaforu)[37] kavrama hususundaki acizliğini fark ettiğinde, bunun onu bir formel neden kuramı geliştirmeye nasıl ittiğinden bahseder. Antik fizikten kopuş, ne kadar derin olsa da burada, ortak bir felsefi tasarının temelleri üzerinde gerçekleşmektedir.

Kebes, Sokrates'in son argümanına bir itirazda bulunur: Ruhun doğumumuzdan önce de var olduğunu kabul etmek, der Kebes, onun ölümsüz olduğu sonucuna çıkmamızı hiçbir şekilde sağlamaz. Ruh önceden var olmuş olsa bile, nihayetinde bozulabilir bir nitelikte olabilir ve bir bedenin içine girişi de kaçınılmaz yok oluşuna giden bozulma sürecinin başlangıcı olabilir. Bu bozulma sürecinin zaman alacağını kabul etmek gerekse bile durum böyledir.

Sokrates bu itiraza yanıt vermenin kolay bir iş olmadığını kabul eder. Bu, "genel olarak oluş ve bozuluş meselesi üzerine derinlikli bir araştırmayı" gerektirmektedir. Ama resmen bu konuyla ("doğan ve yiten şeyler"den[38] bahsediyor) ilgilenen "doğa

37. *Phaidon*, 99 *c-d*. Eğer rüzgâr yoksa kürek çekilecek (Menandros'un yorumuna göre, fr. 241, Knock). Amaca ulaşılamazsa, biçimle yetinilecek.
38. *Phaidon*, 96 *a*.

araştırması", bu mesele için yetkin değildir. Doğa araştırması, oluş ve bozuluş süreçlerinin nedenlerini (*aition*) açığa çıkarmaz; en fazla sadece, onların gerçekleşmesi için zorunlu olan maddesel koşullara, Platon'un teknik olarak verdiği terimlerle söylersek, "bağlı nedenler" ya da "ek nedenler" (*sunaitia*)[39] üzerine eğilir. Aslında Sokrates'in burada neden kelimesinden anladığına karşılık gelecek yegâne şey, Aristoteles'in "o şeyin ne için olduğu" (ereksel neden) diye adlandıracağı nedendir. Bu yüzdendir ki Sokrates, *Phaidon* metninde, "dünyayı düzenlemiş olan şey akıldır ve o bütün şeylerin nedenidir"[40] görüşünü savunmasıyla diğer anonim kitleden ayrılan tek natüralist olan Anaksagoras'a bir zamanlar bütün umutlarını yüklemiştir. Ama Sokrates'in okumasına göre Anaksagoras'ın bu ifadesinin problemi, onun, dünyanın biçimlenmesini, Sokrates'in aşağılamak için çoğul kipiyle aktardığı şekliyle "havalar, eterler, sular ve diğer birçok değişik varlık"la açıklamış olsa bile,[41] bunların etkisinden hiç bahsetmemiş olmasıdır.

Ne var ki, "neden araştırmasına"[42] yönelen ikinci yelken açma, doğrudan ereksel nedene götürmez. Bir formel neden kuramına (neden olarak Form'lar) dayanan hipotetik bir prosedürü geçici olarak kullanır. Sokrates'in nihayet Kebes'i yanıtlamak için oluşturduğu ruhun bozulmazlığı argümanı, ne bizzat bir Formun, örneğin soğukluk, ne de böyle bir Form'un bulunuşuna bağımlı herhangi bir varlığın, örneğin kar, zıt bir Form'u (bu durumda sıcaklığı) kendisinde barındırabileceğini söylemektedir. İki şeyden biri olacak, "ya yok olmaları ya da geri çekilmeleri" gerekecektir. Eğer söz konusu varlık, kar gibi, yok olabilir bir var-

39. *Timaios*, 46 *c-d*.
40. *Phaidon*, 97 *c*.
41. *Phaidon*, 98 *c*.
42. *Phaidon*, 99 *d*.

lıksa, yok olacaktır; söz konusu varlık, özü ya da tanımı gereği ölümden muafsa, geri çekilecektir. Bu son varsayım, Sokrates'e göre analitik olarak "ölümsüzlüğü" içermekte olan yaşam kavramına uygulanır. Yaşamın ilkesi olan "ruh" ölümsüz ve sonuç olarak da "bozulmaz" olacaktır.

"Biyolojik" denebilecek (ontolojik argüman hakkında dendiği gibi) bu argüman, aşamalarından birinde, "etik"i ilgilendiren bir davranış pratiğini örnek olarak verir: Eğer Sokrates hapiste kaldıysa, bunun sebebi, yalnızca birtakım zorunlu koşullar olan kemikleri ya da kasları değil, kendisinin bunun iyi olduğunu düşünmesidir.[43] Bariz bir şekilde Platoncu olan bu felsefi düşüncelerin [philosophèmes] kullanılması, pre-sokratiklerden Sokrates'e geçişle, bütünüyle Sokratesçi olan Sokrates'ten bariz bir şekilde Platoncu olan Sokrates'e geçişi örtüştürmektedir.[44] Bu örneğin tabi kılındığı temel argüman, insani meselelerle ilgili değildir. Daha çok, belirleyici vasfı teleolojik bir şekilde yapılanmış olması olan yeni bir fiziğin ana hatlarını çizmektedir.[45] *Phaidon*'un "ikinci yelken açışı"nın ufkunda, "natüralistlerin" kozmolojik tasarılarıyla yeniden bağ kurmasıyla *Savunma*'nın Sokrates'inin "natüralizasyon"unda belirleyici bir anı temsil eden *Timaios* görünecektir. Aristoteles'in de *Gökyüzü Üzerine*'sinde[46] sözünü ettiği bir hidroloji görüşüyle birlikte ruhların ölümden sonra dağıldıkları dünyanın coğrafi-kozmolojik bir tarifini veren

---

43. *Phaidon*, 98 *e*.

44. *Phaidon*'un otobiyografik anlatısındaki Sokrates'in Platonculaştırılması hakkında bkz. Babut, 1978.

45. Formel neden ve ereksel neden arasındaki Anaksagoras eleştirisi sırasında gerekliliği gösterilmiş olan ilişki *Phaidon*'da konu edilmemiştir. Bu durum tesadüf değildir çünkü bu soru Platonculuğun temel meselelerinden biridir. Ama formel ve ereksel olmak üzere bu iki nedensellik türü, çelişki kavramıyla birlikte Aristotelesçi *Fizik*'in merkezinde olacaktır.

46. *Gökyüzü Üzerine*, 355 *b* 33 – 356 *a* 33.

Phaidon'daki son eskatolojik mit, Sokrates'in Platoncu anlamda "natüralizasyon"unun en mükemmel ifadesidir.

Aristoteles, artık Sokrates'e ait olmayan bir sorunsal uğruna Sokrates'in ayırt ediciliğini kesinkes ortadan kaldıran Platon'un gittiği yoldan gitmedi, ama yine de pre-sokratiklerin ve Sokrates'in aynı işe, ama doğan ve yok olanlar konusuna değil, daha genel olarak nedenlerin araştırılmasına giriştikleri fikrini sürdürdü. Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitabında onları "ilk filozoflar" ya da daha doğrusu "ilk felsefe yapanlar" unvanına layık görmesinin sebebi tam olarak budur.[47]

En yüksek bilgi olarak "bilgelik"in tarifiyle başlayan *Metafizik*, 3. bölümünden itibaren, *Fizik*'te sistematik bir tabloyla sunulmuş olan dört nedenin Aristoteles'in seleflerindeki ("ilk filozoflar" ve aynı zamanda Sokrates ve Platon) belirişini tespit etmeye adanmıştır. Önce, şairlere ve "teolog" olarak anılan kimselere (Hesiodos ya da Orfeusçular gibi teogoni yazarlarına) atfedilip atfedilemeyeceğini sorguladığı maddi neden kavramından bahseder, sonra sırasıyla, Parmenides'ten bile önce Hesiodos'un idrak etmiş olabileceği etken neden, Anaksagoras ve Empedokles'teki ereksel neden (3. ve 4. bölüm) ve Pitagorasçılar ve Platon'daki formel nedene değinir (5. ve 6. bölüm). "İlk filozoflar" için, keşiflerden çok sezinlemeler söz konusudur. Ereksel neden Empedokles'te "Dostluk" olarak adlandırılır, Anaksagoras'ta ise aklın yönlendirici işlevinde içerilir. Etken neden de yine Hesiodos ve Parmenides'te "Aşk" olarak adlandırılır. Fizikçilerin ilke olarak aldıkları "cisimler" bile, dayanak ya da potansiyelliğin önceki gö-

47. 983 *b* 6 ve devamındaki ifade, Thales tarafından tanıtılan yeni felsefe yapma biçimi içindir (krş. 983 *b* 20). Bu ifade, Aristoteles'in daha ileride, "bahsettiğimiz filozoflardan sonra" (987 *a* 29) geldiğini söylediği Platon'un öğretisiyle ilişkili düşünüldüğünde anlam kazanır. İfade 982 *b* 11'de ilk defa karşımıza çıktığında, insanlığın ilk şaşkınlığıyla eşzamanlı daha önceki bir felsefe için geçerlidir.

rünüşlerinden başka bir şey değildir. Böylesi bir perspektiften bakınca, Thales'ten Platon'a dek, süreklilik hiçbir zaman kesilmemiştir.[48] Sokrates'in "etik meselelerle ilgilendiğine ve bir bütün olarak doğayı ele almadığına"[49] değinmesine rağmen Aristoteles, felsefe tarihine bu seçenekten yana bir katkı yapmaktan uzaktır; o daha çok bunun tesadüfi bir nitelik taşıdığını iddia eder. Sokrates'in "onlar (etik meseleler) hakkında tümel olanı ararken" ilk defa yapmış olduğu şey tanımlarla ilgilenmesidir.[50] Bu yenilik kendi başına, Platoncu Formlar kuramının öncülü olarak kabul edilir. 7. bölümdeki tekrardan, 8. ve 9. bölümdeki eleştiriden ve 10. bölümdeki sonuç kısmından önce gelen ve Sokrates'e öncüden ziyade bir aracı rolü veren Platoncu Formlar kuramı, Aristoteles tarafından serimlenen ilkelere dair son kuramdır.

Metafizik'in *Mu* kitabındaki paralel pasajda yeniden karşılaştığımız (bu bölümde Aristoteles, Demokritos'un ve daha öncelerinde Pitagorasçıların, tanımsal araştırma konusunda yaptığı katkıları da açıklamaktadır[51]) Sokrates'in bu yorumuna, *Hayvanların Kısımları*'nın[52] birinci kitabında da başvurulmuştur. Sorun, biyolojide yöntem ya da daha özel olarak tanımın rolü sorunudur. Aristoteles ironik bir şekilde, üstü kapalı olarak, "natüralistler"in iddia ettikleriyle yaptıkları arasındaki farklılığa değinerek, "doğa"yı kaçırmamak adına iki neden türünü hesaba katmaları gerektiği düşüncesini savunur: Ereksel

48. "İlk filozofların çoğu"nun, oluş ve bozuluş süreçlerinin ötesinde varlığını sürdüren tek ve aynı bir maddesel ilkeden bahsettiklerinde işaret ettikleri tözsel "doğa" (phusis) kavramının örneklendirilmesi için "Sokrates" isminin kullanılmış olması, burada, bu devamlılığın sembolü olarak okunabilir.

49. 987 *b* 1 ve devamı.

50. 987 *b* 2-4.

51. *Metafizik*, 1078 *b* 17-31. Bu pasajdaki Sokrates'in ilgilendiği şeyler ile Demokritos'un ilgilendiği şeyler arasındaki fark için bkz. Narcy, 1997.

52. 642 *a* 24-31.

neden (bu bağlamda formel nedeni de kapsıyor) ve zorunluluk ("madde" olarak da adlandırılan).[53] Aristoteles, kendinden öncekilerin ereksel nedeni ancak iyi bir rastlantı sonucu hesaba katabilmiş olmalarını (onlar ona ancak "denk gelmişlerdir"), özü tanımlama ediminin onlara hâlâ bütünüyle yabancı olmasıyla açıklıyor. Tanımlama işine girişmiş olan Demokritos bile, bunu "fizik için zorunlu olduğundan" (bilinçli bir şekilde) değil, "şeyin kendisi onu yönlendirdiği" için (düşüncesiz bir şekilde) yapar. Öte yandan Sokrates tanım kuramını epey geliştirmiştir. Ama dönemindeki filozofların "faydalı erdem ve politikaya" olan ortak eğilimini takip ettiği için, fizik, bundan pek bir fayda sağlayamamıştır. Bu açıdan, açık seçik bir tanım ve öz kuramı sayesinde maddi nedenin yanına ereksel (ve formel) nedeni yerleştiren Aristotelesçi fizik, presokratik antik fizik ve –doğası itibarıyla temelde epistemolojik olan– Sokratesçi itkinin bir sentezi olarak ortaya çıkıyor.

Bu durumda, Aristoteles'te karşılaşılan tablo oldukça karışıktır. Bir yandan, evet, fizikten etiğe (ve politikaya) bir geçiş vardır. Öte yandan, pratik olana verilen önem, felsefede yeni bir dönem açmaktan çok, bir neslin ilgisini ve ruhunu göstermektedir (çoğul hâliyle kullanılan "filozoflar" ifadesi, *hoi philosophountes*, Sofistleri bile dışlamıyor olabilir). Sokrates de bu ortak ilgiyi paylaşmış olsa da etiğin, başka düzeyde bir ilginin gösterildiği bir alan ya da konu olduğunu söylemek güçtür. Tanım filozofu Sokrates, bir geleneğe son vermemiş, aksine yeniden canlanmasına katkıda bulunduğu bir geleneğin devamı içinde yer almıştır. Bu perspektiften Sokratik kırılma hem korunmuş hem de göreceli hale gelmiştir.

---

53. 642 *a* 17.

Sokratik kırılmanın göreceli hale getirilmesi, antik felsefe tarihyazımı boyunca kuşkusuz en somut şekilde, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nde Diogenes Laertius'un Sokrates'e verdiği konumda göze çarpmaktadır. Diogenes Laertius'un bütün bir Yunan felsefesini ikiye ayırması –Anaksimandros'tan (ve Thales'ten) başlattığı "İyonya" çizgisi ve öncülüğünü Pitagoras'ın (ve Syros'lu Ferekidis'in) yaptığı "İtalya" çizgisi– felsefe tarihinin tek bir çizgi halinde geliştiğini varsayan Cicerocu türden hiçbir kırılmaya izin vermez.[54] Ama Sokrates, İyonya çizgisinin de içinde, Arkhelaos ile Platon ve diğer Sokratesçiler arasında yine bir aracı halka olarak karşımıza çıkmaktadır.[55]

Bir orta terimin katılmasıyla, felsefe tarihindeki büyük bir süreksizlik sönümlenecek gibiydi. Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi Arkhelaos ile ilgili doksografik delillerin öne sürdüğüne göre Arkhelaos'un Sokrates'in hocası olarak anılmaya layık görülmesinin nedeni, özellikle *Phaidon*'da bahsedilen anonim "natüralistler"in arkasına saklanması değil, "natüralist" olduğu hâlde Sokrates'ten de önce, etik meselelerle ilgilenmiş olmasıdır. Diogenes Laertius, Sokratik kırılma konusunda Platon, Aristoteles ya da Cicero'dan daha az şey biliyor değildir. Felsefenin bölümlerini (fizik, etik, diyalektik) sıraladığı kısımda Arkhelaos ve Sokrates arasındaki ilişkiye değinerek, "Arkhelaos'a kadar fizik

---

54. Diogenes Laertius, I, 13-15. Post-sokratik felsefe tarihinde bu ikiye ayrılmanın geçerliliği tartışmalıdır. Bu arada Diogenes Laertius'a göre bu ayrılmanın ilk dalı, Sokrates ve Platon'la birlikte meydana gelen bir başka dallanmanın ardından, bir Akademisyen (Clitomachus), bir Stoacı (Hrisippos) ve bir Peripatetik (Theophrastus) ile sona erer. Oysa bunlardan ikincisi ta Epiküros'a kadar düz bir çizgi halinde devam etmiştir. Ama eğer Doğu ve Batı arasındaki karşıtlıkta iki farklı entelektüel yönelim ayırt edilirse, bu durum, başlangıçlara dair yapılan bu ayrıma belli bir meşruiyet kazandırır. Tabii Diogenes Laertius bu ayrımı yaparken bütünüyle coğrafi bir dağıtım yapmıştır.

55. Diogenes Laertius, I, 14.

kısmı vardı, Sokrates'ten itibarense söylediğimiz gibi, etik kısmı vardı."[56] der. Arkhelaos'a ayrılmış bölüm aynı şeyi tekrar eder.[57] Bununla birlikte, Sokratik kırılmanın ara sıra konu edilmiş olması, genel yapı nedeniyle zorunlu olarak, onu önemsiz bir an gibi gösteriyor. Diogenes Laertius'ta Presokratikler yoktur; dahası, pre-sokratikler bile orada sanal bir varoluşa sahiptir. Bu açıdan bakınca, bir "presokratik felsefe"nin Eberhard'daki belirişi, başka yollarca da onaylandığı üzere, antik felsefe hakkındaki modern tarihyazımının Diogenes Laertius'tan devralınmış şemalara aykırı olarak oluşturulduğu gerçeğini doğrulamaktadır. Ve bu yeniden düzenlemede Cicerocu modelin belirleyici bir rol oynadığı da aşikârdır.

56. I, 18, ve ekler: "ve Elealı Zenon'dan itibaren diyalektik kısım vardı". Felsefenin ve onun tarihsel dönemlerinin bölümleri arasındaki karşılıklılık ilkesi artık geçerli değildir. Bu önerme bunun açık bir doğrulaması olarak okunabilir: Sokrates diyalektiğin mucidi değildir; ondan önce Zenon vardır.

57. II, 16 ve 20 ve devamı.

PRESOKRATİKLER: MODERN TAKIMYILDIZ

18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan "presokratik" neolojizmi, doğrudan benimsenmediği gibi, daha çok bir tartışmanın başlatıcısı oldu. Benimsenebilmesi, ancak, Nietzsche'nin Presokratikler'i yeniden öne çıkarmasının ve 1903 yılında *Die Fragmente der Vorsokratiker* başlığı altında Presokratikler'in fragmanlarının ilk bilimsel edisyonunu yayımlayan modern Presokratik çalışmaların kurucusu H. Diels'in editoryal girişimlerinin etkileriyle oldu.[58] Yine de bu ifadenin ortaya çıkardığı zorluklar hâlâ sürüyor. Bu yüzden hâlâ, daha basit ve daha uygun olduğu düşünülen başka kelimeler önerilmeye devam ediyor. Aristoteles'in "ilk filozoflar"ı bu öneriler arasında iyi bir yere sahip. Presokratiklerin tarihi, isimlendirilmelerinin tarihiyle bağlantılı göründüğünden, bu noktanın üzerinde biraz duracağız.

"Presokratik" teriminin ilk sıkıntısı, Sokrates ismini kullanıyor olmasından kaynaklanıyor. Eberhard'ın eserinde bu sıkıntı hemen göze çarpar. Çünkü "sokratik" adını taşıyan bölüm, Sokrates'e değil, Sofistlere ayrılmış bir dizi paragrafla başlamaktadır. Çünkü Sofistler de en az Sokrates kadar, "insan"la ilgilenmişlerdi. Bu yüzden W. T. Krug, 1815'te yayımlanan bir antik felsefe tarihi kitabında Sofistleri ve Sokrates'i ilk dönemin sonuna yerleştirerek, felsefe tarihinin ikinci bir dönemini başlatma ayrıcalığını

58. W. Kranz tarafından revize edilen versiyonu bugün hâlâ referans baskı olmayı sürdürmektedir.

Platon'a vermişti.[59] O halde Sokrates'in bir dönüm noktası olduğu nasıl iddia edilebilir? Aynı yıl içerisinde, 1815'te, Berlin Akademisi önünde "*Filozof Olarak Sokrates'in Değeri Üzerine*" başlığı altında verdiği bildiride Schleiermacher, Sokrates'e verilen değeri azaltan bu yeniden düzenlemeye tepki gösterir. Schleiermacher, yeni bir felsefi dönemi başlattığına dair Sokrates'e ithaf edilen geleneksel işlevle, Sokrates'in öğretisine yapılan nitelemeler arasındaki "çelişki"yi sorgular. Cicero'nun formülüne göre, Sokrates'in gurur duyabileceği tek edimi "felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmesi" olsaydı Sokrates, 18. yüzyıl popüler felsefesinin onda gördüğü ama Schleiermacher'in en aşağı felsefi karakter olarak bile değerlendirmediği "sağduyu"nun bir temsilcisi olmaktan öteye gidemezdi.[60] "Helenik felsefe içerisinde önemli bir kırılma" olmaya devam edebilmesi için, ki Schleiermacher'e göre bunun için birçok iyi sebep vardı, Sokrates'e, "alışılagelenden daha felsefi bir düşünce" atfedilmeliydi. Schleiermacher'e göre bu, Sokrates'in yeni bir disiplini, Sokrates öncesinde de özellikle Pitagorasçılarda, var olduğunu vurguladığı etiği ya da Elealılar tarafından çoktan kurgulanmış olan diyalektiği başlatmış olması değil, "kendinde bilginin İdeası" aracılığıyla üç farklı disiplini, yani diyalektik, etik ve fiziği iç içe ele almasıydı. "Kendinde bilginin İdeası", Schleiermacher'in bu konudaki sistematik düşüncesine göre felsefenin ta kendisiydi.[61]

---

59. 19. Yüzyılın ilk yarısındaki en iyi presokratik filozoflar uzmanlarından biri olan S. Karsten, yayınlamayı düşündüğü derlemesinin başlığını şöyle koymayı tasarlamıştı: Antik Yunan filozoflarının eserlerinden, özellikle de Platon'dan önce ortaya çıkanlardan geriye kalanlar (Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae). Sadece üç bölüm günümüze gelebilmiştir: Ksenofanes (1830), Parmenides (1835) ve Empedokles (1838).

60. Cicero'nun formülünün popüler felsefe tarafından kullanılışı için Bkz. Ernesti, "Popüler Felsefe Üzerine", Beck/Thouard içinde, 1995, s. 372.

61. Bahsedilen formüllerin çıkarıldığı yerler: Schleiermacher, 1835 (1815), s. 293 ve 289.

Eberhard'ın kavrayışına (ya da terminolojisine) daha yakın bir durum, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde benimsediği bölümlemede görülebilir. Özne-nesne diyalektiği, Hegel'i, Sokrates'in rolünü bir kez daha göreceli kılmaya itmiştir. Eğer Yunan felsefesinin ilk döneminin bitiminin belirlenmesindeki ölçüt nesnel bir doğa felsefesinin terk edilmesinde yatıyorsa, felsefe tarihinde öznellik ilkesinin ilk temsilcileri olmaları hasebiyle, sonraki dönemi başlatanlar Sofistler olacaktır.[62] Sofistlerin bu güçlü geri dönüşüne karşılık Zeller, 1844 ve 1852 yılları arasında birinci baskısı yayımlanan *Tarihsel Gelişimi İçinde Yunan Felsefesi*'nde, Sokrates'e merkezî rolünü yeniden kazandırır.[63] Argümantasyonu, Schleiermacher'inkini hatırlatsa da özellikle Aristotelesçi kaynaklara daha yakın durmaktadır. Zeller'e göre, eğer Sokrates felsefenin yönünü değiştirdiyse bu, öncelikle onun bir kavram (*eidos*) felsefesinin ilk temsilcisi olmasından ileri gelmektedir. Sofistler'e gelince, rahatlıkla Presokratikler arasında sayılabilirler. Çünkü onlar, gerçek anlamda yeni bir felsefenin ortaya çıkışından çok, bir felsefenin çözünmesinin göstergeleridir.[64]

Zeller'in dönemleştirmesinin, hem en makul hem de en kullanışlı dönemleştirme olduğu kabul görmüştür. Natüralistlerin (terimin mümkün olan en geniş anlamıyla) içine Sofistik hareketin tüm temsilcilerini de dâhil eden Diels'in *Fragmente der Vorsokratiker* derlemesi de bilhassa bunu temel almaktadır.[65] Bu

---

62. Hegel, 1971-1975 (1833), t. 2.

63. Zeller, 1919-1923 (1844-1852). Zeller genel anlamda tarihteki dönemlendirme konusuyla çok ilgiliydi. Özellikle "Die Hauptentwicklungen der griechischen Philosophie" (Yunan Felsefesinin Gelişiminin İlkeleri) başlıklı kısma Bkz.), I/1, s. 210-227 (bizi ilgilendiren dönem için s. 210-218).

64. Zeller, 1919-1923 (1844-1852), I/1, s. 217 ve devamı.

65. İlk baskı 1903'te yapılmıştır. Diels'in derlemesi, Mullach'ın 1860'ta yayınladığı derlemenin karşısında kendini kabul ettirmiştir. Mullach'ın derlemesinin başlığı bile Zeller öncesi dönemlemenin yaratabileceği problemlerin işaretçi-

bakımdan, 20. yüzyılda faydalanılan olağanüstü felsefi ve entelektüel öne çıkışta oynadığı belirleyici rol nedeniyle "Presokratiklerin mucidi" unvanının atfedildiği Nietzsche kadar, Zeller ve Diels de bu ünvanı hak etmektedir.[66]

Nietzsche'nin, Krug ve Karsten'in geleneğine uyarak bir müddet "Preplatonikler" ya da daha doğrusu 1872 yılında, 1873 ve 1876 yılında da tekrarlanan, Bâle'de yaz döneminde vermiş olduğu *Dersler*inin başlığını dikkate alırsak, "preplatonik filozoflar" demeyi tercih ettiği doğrudur. Burada ayrım çizgisi iki tip filozof arasından geçer: Kimileri, Sokrates ve öncesindeki filozoflar, yeni bir ölçütle, uzlaşma mantığından azade yaklaşımlarındaki özgünlük ve "saflık"la ayrışırken; diğerleri, Platon'dan itibaren, felsefelerinin "melez" ve diyalektik, yani Nietzsche'ye göre demokratik karakteri itibariyle ayrışmaktadır.[67] Sokrates'in yeniden hakiki bir ortak nokta hâline gelebilmesi için, Sokrates'i iyimser modernitenin ilk başlatıcısı yapan tasarının, 1875-1876 yıllarında "trajedi" bayrağı altına yerleştirilmiş bir felsefeye üstün gelmesi icap etti. Bu tasarı, artık tek otantik "ruh tiranları" olarak görülen Presokratiklere de bundan böyle yadsınamayacak bir avantaj sağlıyordu.[68]

---

sidir: *Fragmenta philosophorum graecorum, I : Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt, II : Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in Priorem Timaei platonici partem commentarios continens*, Paris, 1860–1867. Sadece Sofistler değil, Pitagorasçılar ve Kinikler de "Presokratikler"den ayrılmıştır. *Fragmente der Vorsokratiker*'in De Gruyter tarafından yayına hazırlanan yeni basımı, tıpkı Mansfeld, 1987'nin yaptığı gibi, Sofistler'i kitaba dâhil etmeyi düşünmüyor.

66. Bkz. Borsche, 1985 ve Most, 1995.

67. Bkz. Nietzsche, 1994 (1872), 84, aynı zamanda *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*, § 2.

68. Bkz. İnsanca, Pek İnsanca, § 261. 1870-1875 arasındaki fragmanlarda Nietzsche'nin evrimi gözlemlenebilir (Nietzsche, 1980, vol. 7 ve 8).

İster Preplatonikler ister Presokratikler hakkında olsun, Nietzsche'nin yorumu, pre-sokratikleri "teorisyenler" olarak anlayan Cicerocu versiyonu tersine çevirir. Bu, erken dönem filozoflarının teoriler, özellikle de doğa üzerine teoriler geliştirmediği anlamına gelmez. Hatta F. Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'nin ve Boscovich'in eserlerinin büyük bir okuru olarak Nietzsche, preplatonik filozofların çoğunu çağdaş bilimin her türden erekselciliğe karşı verdiği savaştaki potansiyel müttefikleri olarak gördüğünden, bunu reddetmeye çok daha az meyillidir. Schopenhauer, hâlihazırda Anaksimenes'i, Empedokles'i ya da Demokritos'u Kant ve Laplace'ın evrenin kökeniyle ilgili teorilerinin ışığında (onlarda da dağınık bir maddenin yoğunlaşması ve girdap yok muydu?) okumuş, Pitagorasçı sayı felsefesinde "kimyasal stokiyometri"nin bir ilk biçimini görmüştü; Empedokles'in düşüncesinin kötümserliğin filozofunda yarattığı coşkudan bahsetmiyoruz bile: "Varoluşumuzun sefaletini tam anlamıyla tanıdı."[69] Schopenhauer'ın bu görüşlerini genişleten, bazen de düzelten Nietzsche, Yunan filozoflarının, içlerinde çağdaş bilimin kendini bulabileceği sezgiler geliştirdikleri konusunda ısrar eder. Preplatonik filozoflar üzerine dersler sürekli olarak, her fırsatta, bilimsel dipnotlarla bölünmüştür, Thales, Herakleitos, Empedokles, Demokritos ve Pitagorasçılara ayrılmış bölümlerdeki durum bu şekildedir.[70]

"Thales"in bütün şeylerin kökeni olarak gösterdiği "su"yu açıklamak için, Kant ve Laplace'ın maddenin halleriyle ilgili teorilerine bir kez daha başvuruldu: "Astronomik olgular ona hak veriyor. Daha az yoğunlukta bir bir araya gelme hali, bugünkü koşulların oluşmasını sağlamış olmalıdır." Herakleitos'un "her

69. Schopenhauer, 1986 (1850), § 2, 50-52.

70. Bu dipnotlar Anders tarafından çalışılmıştır, Schlechta/Anders, 1962.

şey akar" ifadesi, Helmholtz tarafından, "*Doğa Güçlerinin Karşılıklı Eylemleri Üzerine*" yazısında geliştirdiği "kuvvet" (*Kraft*) kavramı ışığında yorumlandı: "Hiçbir yerde sabit bir kalıcılık yoktur. Çünkü sonunda, eylemin onda kuvvet kaybına yol açtığı kuvvetlere varıyoruz." Bu yorum, K. von Baer'in biyolojik göreliliğiyle uzun bir yakınlaşmayı mümkün kılmakta ve Nietzsche, onun bu görüşünü paylaşmaktadır: "Onun canlı doğa hakkındaki kavrayışı doğru olandır." Empedokles ise, Darwin'in biyolojik evrimciliğini önceden görür: Dünyanın düzeni, bir niyetin meyvesi değil, Anaksagoras'taki gibi, iki karşıt itkinin (*Trieb*) kör oyununun bir sonucudur.[71] "Kimi mümkün ve yaşama uyumlu formların ortaya çıkması, sayısız başarısız form ve yaşamın imkânsızlıkları arasında olur." Nietzsche'nin "muhteşem" olarak nitelendirdiği bir düşünce. Ama bu serinin kahramanı, su götürmez bir biçimde, materyalist ve erekselcilik karşıtı filozof Demokritos'tur: "Bana maddeyi verin, ondan bir dünya inşa edeyim."[72]

Schopenhauercı-Nietzscheci okuma, naif olduğu kadar geleneksel de görünebilir çünkü burada preplatonik filozoflar, Aristoteles'teki gibi, hakikat konusunda öncüler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama yine de bu okuma bir yenilik getirmektedir, naifliğini haklı çıkaran, hatta bu naifliği gerektiren bir yenilik. Nietzsche, Schopenhauer'ın çoktan yapmış olduğu gibi, ilk filozofların bilimini modern erekselciliğe karşı seferber etmekle yetinmez; Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitabında yaptığı gibi her preplatonik filozofu hakikat yolundaki bir *aşama* olarak alan

---

71. 1935'te Presokratikler'e dair bir derleme yayınlamış olan W. Capelle aracılığıyla, *Trieb* teriminin Empedokles'in Aşk ve Nefret'ine atfen kullanımı Freud tarafından benimsenmiştir. Freud, "Eros kökenli ve yıkım kökenli itkiler"e dayanan düalist teorisini onda görmüş ve "Arkaik Yunanistan'ın en büyük düşünürlerinden biri"ni arkasına almış, ama yine de pek yankı uyandırmamıştı. (Freud, 1995 (1937), s. 90-93); krş. Bollack, 1997 (1985).

72. Nietzsche, 1994 (1872); s. 147, 210 ve 222'deki alıntılar.

erekselci tarih yazımını da reddeder. Thales ya da Demokritos ile Kant-Laplace arasında, Herakleitos ile Helmholtz arasında ve Empedokles ile Darwin arasında *doğrudan* bir ilişki kurarak, her bir kahramanın ancak aşılarak anlamını bulduğu bir ilerlemenin sürekliliğini bozar. Preplatonik filozoflar belki bazı şeyleri önceden gördüler, ama hiçbir şekilde hazırlamadılar. Dolayısıyla değerlerini kendilerinden başkasına borçlu değiller. Onlar, teorik planda, öğretileri ancak bir "kişiliği" açığa çıkardığı ölçüde ilgi çekici olan "büyük adamlar"dır.[73]

Ne var ki, Nietzsche'nin Aristoteles karşıtı (erekselcilik karşıtı) yorum çizgisi, onu kapsayan Cicero karşıtı perspektifte anlam kazanır. Eğer bir bilimden söz edebilirsek, bu, Cicero'nun tasarısında varsayılanın aksine, kendinde bir amaç değildir. Aksine, Nietzsche'nin düşüncesine göre temelde "trajik" olan bir kültür içerisinde, "düzeltici" bir *işleve* sahiptir.

Nietzsche'nin bir kültür felsefesi perspektifiyle pre-platonik filozoflara gösterdiği ilginin doğası, 1876'ya tarihlenen *Zamana Aykırı Düşünceler*'inin dördüncüsünde (*R. Wagner Beyrut'ta*) trajik kültürün ve modern kültürün üçer temsilcisi arasında kurduğu benzerlikte kendini mükemmelen yeniden göstermektedir. Bir yanda Aiskhylos, Parmenides ve Empedokles; diğer yanda Wagner, Kant ve Schopenhauer vardır.[74] Schopenhauer'cı karamsarlık, daha önce değinildiği üzere, Empedokles'te de bulunuyordu. Aiskhylos ise, bariz bir şekilde, Wagnerci dramanın bütünü için orada. İlk bakışta daha şaşırtıcı görünen Parmenides-Kant

---

73. Bkz. *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'nin iki önsözü. J. Burckhardt *İtalya'da Rönesans Kültürü* (1860) adlı eserinin bir bölümünü "Bireyin Gelişimi"ne ayırmıştır. 1880'de yayınlanan *Griechische Kulturgeschichte*, "özgür kişilik" kategorisine merkezî bir rol vermekte, ama Presokratikler'i neredeyse hiç anmamaktadır (Krş. Laks, 2006).

74. *Richard Wagner Bayrouth'ta*, § 4. Nietzsche "Parmenides" demez, "Elealılar" der.

ikilisi ise, Parmenides'teki zamanın gerçekliğini reddetme düşüncesinin, Kant'ın *Transandantal Estetik*'inde görülen zamanın idealliği tezinin bir önceli gibi olmasına dayanıyor.

Benzerliğin anlamı aşikâr. Nietzsche, iki simetrik kültürel dönüşümün mantığını açığa çıkarmak istemektedir. Yunan kentiyle ilgili olarak; Sokrates'in hızlandırdığı ama aynı zamanda bitişini temsil ettiği 5. yüzyıldaki kademeli çöküş, Nietzsche'nin trajedi bayrağı altına yerleştirdiği bir serpilme döneminin ardından gelmiştir. Aynı şekilde, Kant'ın izinde felsefi olarak Schopenhauer tarafından başlatılan ve estetik olarak Wagner tarafından devam ettirilen reform, Sokrates'in felsefe düzeyinde ve Euripides'in drama düzeyinde son vermiş olduğu trajik düşünceyle bağ kurarak, Wilhelm Almanya'sının kültürel çöküşüne bir son vermeyi amaçlar. Anlaşılıyor ki Presokratikler, Sokrates'in onlardan ayrıldığını düşündüğümüz takdirde bile, artık Sokrates'in başlattığı modernitenin aşılmasının modelleri olmak konumundadırlar.

Fakat bu simetri, daha incelikli bir başka simetriyi varsaymaktadır. Nietzscheci incelemenin temel bir özelliği, Yunan kentinin en gelişkin çağındaki görkeminin, Yunan kültüründe bulunan içsel bir eğilime *tepki olarak* yayıldığı düşüncesidir. Nietzsche, Hölderlin'in Böhlendorff'a gönderdiği ve "[kendine] özgü olanın özgür kullanımı" kavramına başvurarak Antikler ve Modernler arasındaki rekabetin estetik anlamlarını yeniden yorumladığı mektubundan (1801) haberdar olmamasına rağmen bu, Nietzscheci incelemedeki Hölderlinci motif olarak adlandırılabilir. Hölderlin'e göre "hesperik" [hespériques] şairler, "kendi uluslarına özgü" olanı *geliştirerek* Yunanlara yetişemezler; aksine tam da Yunanların yaptığı gibi, ona *direnerek* bunu yapabilirler: "Çünkü en zor şey", der Hölderlin, "[kendine] *özgü* olanın *özgür* kullanımıdır." Aynı şekilde Nietzsche için de antik filozoflar, "bu

kültürün (Yunan kültürü) kendi düzelticilerini doğuran yaşamsal gücünü gösterirler."[75] Hölderlin'in "direniş" dediği şeye karşılık gelen "düzeltici" kavramı, açıktır ki pre-platoniklerin bir paradigma olarak kullanılmasında karışıklığa yol açmaktadır. Çünkü *bizim* düzeltmemiz gereken şey, *onların* direnmek zorunda kaldıkları şey değildir.

Yunanlar için söz konusu olan tehlikenin doğası, *Bilim ve Bilgeliğin Savaşı*'ndaki (*Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*) fragmanlardan birinde, farklı filozofların yanıt vermeye çalıştığı tehlikeler sıralanarak açıklanmaktadır:[76]

> *"Düşüncenin tembellik yatağı olarak mit; buna karşılık soğuk soyutlama ve katı bilim: Demokritos."*
> *"Konforlu bir yaşamın getirdiği uyuşukluk; buna karşılık Pitagoras, Empedokles ve Anaksimandros'taki katı çileci anlayış."*
> *"Kavgada ve savaşta zalimlik; buna karşılık kurbana dair reformuyla Empedokles."*
> *"Yalan ve aldatma; buna karşılık sonucu ne olursa olsun hakikat için duyulan coşku."*
> *"Uyumculuk, aşırı bir toplumsallık; buna karşılık, Herakleitos'un gururu ve yalnızlığı."*

Dolayısıyla, Bâle'deki derslerin ikircikli bir stratejisi vardır. Nietzsche bir yandan Preplatoniklerle beraber "bilimsel" bir dünya görüşünü savunmaktadır. Diğer yandansa bilim, belli bir kültürel duruma verilmiş bir yanıt ve sanki yurttaşlık bilincinin bir tecellisidir. Nietzsche'nin, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'ne başvurarak tanıklıklarını çoğalttığı farklı Preplatoniklerin kişisel girişimleri de, birçoğu-

---

75. Nietzsche, 1980, vol. 8, 6 [13].
76. Nietzsche, 1980, vol. 8, 6 [12].

nun yasa koyucu olduğunu vurgulamayı hiçbir zaman unutmaz, bilimin bu "pratik" boyutunun bir göstergesinden başka bir şey değildir.

Yunanların trajik çağında felsefenin paradigmatik olması, felsefenin o çağdaki kendine özgü biçiminden çok, bahsettiğimiz bu kültürel boyut nedeniyledir. Alman kültürünün karşı karşıya olduğu tehlikeler, Nietzsche'ye göre, Yunan kültürünün yüzleştiği tehlikelerle kısmen aynıdır ve dolayısıyla Yunan kültürünün canlılık döneminde bu tehlikelere karşı getirdiği düzelticilerle Alman kültüründekiler aynı doğadandır. Toplumsal konformizm ve topluluğun önemi, burada da en az orada olduğu kadar, tehlike arz etmektedir. Ama diğer özellikler söz konusu olduğunda, Nietzsche'nin presokratik düşünürlerin hanesine başarı olarak yazdığı şeyler, çoğunlukla Alman kültürünün hanesine başarısızlık olarak geçecektir. Özellikle de mitle mücadelede bilime duyulan inanç konusunda geçerlidir bu ki Nietzsche bunu sürekli olarak kınamıştır. Nietzsche'nin niçin Presokratikleri her fırsatta birer model olarak karşımıza diktiğinin ve onların sınırlarını vurguladığının anlaşılabilmesi için *hem* Yunanistan ve Almanya arasındaki paralellikler *hem de* Yunanların kökensel bir doğa karşısındaki başarısının, bizim için tepki gösterilmesi gereken bir eğilim hâline gelmesini sağlayan Hölderlinci yapı hesaba katılmalıdır.

Aslında Nietzsche'ye göre Presokratikler bir kültürel reform hareketine girişmişse de bu hareket tamamlanmamıştır. Sokrates, bu reform sona ermeden önce araya girmiş, basit bir *umudu* yok etmiştir. "Ruhun Tiranları"nda Nietzsche şöyle yazacaktı: "6. ve 5. yüzyıl, hep ortaya koyduğundan daha yüksekleri vaat eder görünüyor; sadece vaat etmekle ve ilan etmekle de kalıyor."[77] *Bilim ve Bilgeliğin Savaşı*'nda biraz daha açık bir şekilde

77. *İnsanca, Pek İnsanca*, § 261.

şunları söylemektedir: "Henüz keşfedilmemiş birçok olasılık var hâlâ; çünkü Yunanlar onları keşfetmedi. Kimilerini ise Yunanlar *keşfetti* [découvertes] ama sonra yeniden *üzerlerini örttü* [recouvertes]."[78]

Presokratik felsefenin fizik olarak ve fiziğin teori olarak ele alındığı Sokratesçi-Cicerocu temanın Nietzsche tarafından yeniden ele alınışı, çok geçmeden tam tersi bir eleştirel hareket ile aşıldı. Bu durumda Preplatonik filozofların *Dersler*'de anlatılan dâhiyane öngörülerinin, *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'nin giriş sayfalarında "hatalar" olarak verilebilmesi daha iyi anlaşılır.[79] Bu, onların *Dersler*'de açıkça beyan edilen hakikatleriyle hiçbir şekilde uyumsuz değildir. Onların hakikatlerini hatalara dönüştüren şey, bunların artık *aşılmış* hakikatler olmasıdır. Helmholtz'un karşısında Herakleitos'un veya Darwin'in karşısında Empedokles'in önemi nedir ki? Presokratiklerin bize söylediği şeyin özü onların öğretilerinde değil, öğretileri arasındaki ilişkide ve o öğretilerin ortaya çıktıkları kültürdedir.

Presokratiklerin daha radikal bir eleştirisinin başlangıcı, *Dersler*'in önayak olduğu, bilim adamları olarak filozoflar kavrayışında gizliydi: Çünkü bilimin değeri sorgulanabilirdi, hatta tersine çevrilebilirdi. Nietzsche'nin önceleri presokratiklerin büyüklüğünün bir unsuru olarak gördüğü, hakikatin *pathos*u, onun için artık bir problemin adı hâline gelecek ve birçok antik temsilcisi olan çileci ideale özgü bir ifade olacaktı. *Fröhliche Wissenschaft*'ın değerlendirmesi, Demokritos'un öneminin zorunlu olarak azalmasına neden olmuştur. Nietzsche'nin olgunluk döneminde, Empedokles bile artık baştaki çekiciliğini taşımamaktadır, hâlâ

78. Nietzsche, 1980, vol. 8, 6 [11]. Burada Heidegger'in *phusis* ya da *alètheia* adını verdiği yapı fark edilebilir.

79. Bkz. Nietzsche, 1980, vol. 1, s. 801.

fazla bilimseldir, hiçbir işe yaramasa da fazla demokratiktir ve onu Schopenhauer'a yaklaştıran karamsarlığından bahsetmeye gerek bile yok. Nihayetinde kurtarılan tek Presokratik, Herakleitos olacaktı, o da ucu ucuna.[80]

Eğer Nietzsche'nin ortaya attığı sorunsal gelişim gösterdiyse bunun nedeni, onu yönlendiren temel sezginin, başkaları tarafından, fenomenolojik gelenek içindekiler ve özellikle Heidegger tarafından da muhafaza edilmiş olmasıdır. Teorik iyimserlik ve ahlakın ilkselliğinin zaferinin moderniteyi başlatmasıyla beraber, Nietzsche'ye göre "trajik" çağın temsilcileri olan ilk filozoflar, gelmesi umulan post-modernitenin bir sembolü olmuştu (burada Cicerocu şema tersine çevrilir). Nietzsche'den sonra Presokratikler, elbette ki diğer değişkenlerle birlikte, gerektiğinde yeniden ontolojikleştirilerek, kendi krizini ve hatalarını sorgulayan bir modernitenin görünen yüzü olmaya devam edecektir. Bu açıdan, Nietzsche sadece "Presokratiklerin mucidi" değil, Heideggerci şafağın da ana ilham kaynağıdır.

Presokratikler, Zeller ve Diels ikilisinin temsil ettiği tarihsel bilim çalışmalarının ve Nietzsche'nin yaptığı muhteşem tarihsel yöntem eleştirisinin tuhaf birlikteliğinin oluşturduğu sinerjiden faydalandı. Bu ikili temele rağmen, "presokratik" teriminin kullanımının farklı yönlerden yol açtığı belirsizlikler, Yunan felsefesi ve daha genel olarak arkaik Yunanistan tarihçilerinde varlığını korumaktadır.

Terimden duyulan hoşnutsuzluk, yalnızca Sokrates referansından doğan sorunlarla değil, aynı zamanda önekin muğlaklığı ve kavramsal imalarıyla ilgilidir. Burada muğlaklık çift yönlüdür. Birincisi, "pre-"nin kullanılması, burada da hedeflendiği gibi, doğrudan kronolojik bir önceliği ve belki de her şeyden önce,

80. Bkz. *Ecce Homo*, 3.

her dönemselleştirme ediminde olan tipolojik boyuta binaen, morfolojik bir karakterizasyonu varsayar. Bazı Presokratikler, ki bunlar en önemsizleri değildir, Sokrates'in ve hatta Platon'un çağdaşıdır. Bu eşzamanlılık, presokratik felsefenin gelişiminin dikkate değer derecede kısa bir dönemde, yaklaşık yüz elli yılda gerçekleşmiş olmasından daha manidardır. *Fragmante der Vorsokratiker*'in 5'inci basımının revizyonunu yapmış olan W. Kranz, önsözde şu noktanın altını özellikle çizmektedir: "Sokrates'in birçok çağdaşı ve ondan sonra yaşamış bazı kişiler bu eserde yer almaktadır. Ama bu kitap bir birlik inşa etmektedir. Bu birlik, burada ifade edilen hiçbir felsefenin Sokrates'in ya da Platon'un düşünce okulundan geçmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu olan şey presokratik felsefeden çok Sokratik olmayan antik felsefedir."[81]

Bu açıklamaların bütün belirsizlikleri gideremeyeceği aşikârdır. Örneğin, Pitagorasçı Filolaos'un "Presokratik denebileceklerin sınırını teşkil ettiği" rahatlıkla vurgulanır.[82] Aslına bakarsak, "presokratik" teriminin morfolojik bir yorumu, her kronolojik perspektifi geçersiz kılmaz. Eskimiş bir düşünce biçimi genellikle uzun süre olduğu gibi kalmaz. Bir dönemselleştirme, kronolojiyle net bir şekilde sınırlandırılmamış ve uçta kalmış olanlara yer veriyor olsa bile, uçtakilerin onun için asli olduğu da savunulabilir,[83] birtakım zamansal imaları aynı ölçüde içerecektir. *Fragmante der Vorsokratiker* imparatorluk dönemindeki Pitagorasçıları ana okula bağlı oldukları bahanesiyle Presokratikler arasına dâhil ettiğinde kaçınılmaz olarak bazı sıkıntıların ortaya çıkmasının nedeni budur. Çünkü Yeni-Pitagorasçılar antik Pita-

---

81. Diels, 1934, VIII'de Kranz.

82. Schmalzriedt, 1970, s. 83, n. 1.

83. Bkz. aşğ. s. 112 ve devamı.

gorasçılardan, post-Sokratik, yani akademik filozoflara has özellikleri dolayısıyla ayırılır.[84] 1962'de Derveni'de bulunan, Herakleitos, Anaksagoras ve Apolonialı Diogenes'ten mülhem kozmoloji terimlerini kullanarak Orpheusçu geleneğe ait bir teogoniyi anlatan alegorik yorumun anonim yazarı, bunu eğer MÖ 4. yüzyılın ortalarına doğru kaleme almışsa, ki böyle olduğunu düşünmek için iyi sebeplerimiz var, bu yazar bir sınırı, öncesinde "presokratik" teriminin kullanımının uygun olmadığı ya da ancak tırnak içinde kullanılabildiği bir sınırı göstermekte ve dikkate değer bir gecikmeyi gözler önüne sermektedir. Öte yandan, bu belgede karşılaşılan gecikme, coğrafi olarak bir tür merkezden uzak oluşu da gösteriyor olabilir. Makedonya'da bulunan Derveni ne Atina'dır ne de felsefi aktivitenin ikincil bir merkezidir.[85]

"Pre-" önekindeki muğlaklığın ikinci kaynağı felsefi olarak daha büyük önem taşıyor. "Presokratik"teki "pre-", yine zamansal düzeyde ama daha ideal olarak, "hazırlama", "önceleme", hatta "aşağı olma" fikirlerini düşündürmektedir. Aynı zamanda, felsefenin ilk zamanlarına daima musallat olmuş olan erekselcilik ve ilkelciliğin mükemmel bir ifadesi olmaktadır.

Terimin ikinci kısmında Sokrates'e yapılan atfın, önekin erekselci bir şekilde kullanılmasına yönelik doğal eğilime engel teşkil ettiği doğrudur. Görmüş olduğumuz gibi Sokrates, başrolde olduğu Sokratesçi-Cicerocu ve Nietzscheci gelenekte, Presokratiklerin, hangi değişkenler odağında olursa olsun (teoriye karşı pratik, doğa bilgisine karşı ahlak, bilgiye yönelik iyimserliğe karşı trajik bakış) hazırlamadıkları ama ilk kurbanları oldukları bir devrim için oradadır. Ne var ki, "presokratik" terimi içerisinde spesifik olarak

---

84. Bu ayrım Burkert'in klasik çalışmasının temelinde yer almaktadır. Burkert, 1972 (1962).

85. Derveni papirüsü için Bkz. Betegh, 2004.

Sokrates'e yapılan bu atfın çoğunlukla bir kenara atıldığı gerçektir. Daha geniş anlamıyla, Presokratiklerin önce olma durumu sadece Sokrates'le ya da hatta Platon'la ilişkili olarak değil, ki Sokratesçi-Platoncu düşünce birliği göz önünde bulundurulursa bu gayet anlaşılırdır, daha çok ve daha belirgin bir şekilde Aristoteles'le ilişkili olarak anlaşılmıştır. Çünkü Presokratik adını verdiklerimiz, *Metafizik*'in birinci kitabında felsefe tarihinin ilk erekselci anlatısının, yegâne olmasalar da tartışmasız ana kahramanlarıdır: "İlk filozoflar" adlandırmasının derin anlamı budur.[86] Nietzsche'nin "Ruh Tiranları"ndaki Aristoteles karşıtı çıkışı da böylece aydınlanır: "Aristoteles'in gözleri görmez olmuş sanki bu insanların huzurundayken... Sanki bu muhteşem filozoflar boşuna yaşamışlar ya da sanki Sokratesçi okullar hakkında boşboğazlık yapan kavgacı taburlar hazırlamaktan başka bir şey yapmamışlar gibi." "Sokratesçi okullar"a (Sokrates'in "kendisi" olan ve olmayan) yaptığı bu referans aracılığıyla Nietzsche, "presokratik" ve "Aristoteles öncesi" [préaristotélicien] belirlemelerini birbiriyle örtüştürmeyi başarır ve böylece "presokratik" teriminin diğer bir kullanımının, Sokratik olmayan bir kullanımının altında yatan mantığı gün yüzüne çıkarır. Aslında sanki çoğu zaman, bu bileşik kelimedeki önekin (pre-) gücü, kökün (Sokrates) belirlediği sınırlara galip gelmektedir. Nietzsche'den sonra "Presokratikler"e en düşkün kişi olan Heidegger'in bu terimden kaçınmış olması da bunu açıklar niteliktedir, onun Yunanları üzerinde Sokrates'in hiçbir rol oynamadığı daha da rahatlıkla söylenebilir. Heidegger'in Presokratikleri "ilksel (initiaux) düşünürler" (*die anfänglichen Denker*)'dir. Bu tabirin de en az diğerleri kadar yanıltıcı temsillere kapı açabileceği doğrudur. Heidegger bizzat vurguluyordu: "İlksel: kusurlu, tamamlanmamış, hoyrat olarak da anlaşılabilir rahatlıkla. Ona "ilkel" adı da veriliyor. Platon ve Aristoteles'ten önce

86. Bkz. ykr. s. 30.

gelen düşünürlerin "ilkel düşünürler" olduğu görüşü buradan doğmaktadır."[87]

Böylece anlaşılıyor ki Presokratiklerin tarihyazımı, Zeller'den beri terminolojide bazı reformcu eğilimlere tanık olmuştur. "Presokratik" yerine, örneğin, "preattik [préattique] felsefe (ya da dönem)"den söz edildi. Diogenes Laertios'un Yunan felsefesinin doğulu (İyonyalı) ve batılı (İtalyalı) olmak üzere iki kökeni arasında yaptığı ayrımdan ve felsefenin Anaksagoras'la beraber Atina'ya gelmiş ve Arkhelaos (Sokrates'in hocası olduğu farz edilen kişi) sayesinde orada kalmış olduğu düşüncesinden dolaylı biçimde esinlenerek yapılmış bir coğrafi tarafsızlaştırma denemesiydi bu.[88] Aynı zamanda, Hegelci ayrımı varsayan "Sofist öncesi [présophistique] felsefe (ya da dönem)"yle de karşılaşıyoruz.[89] Bu iki öneri de yankı uyandırmadı, en azından ikincisinin potansiyel bir çekiciliği olduğu düşünülürse, bunu vurgulamak yerinde olacaktır. "Arkaik felsefe" ise daha büyük bir başarıya ulaştı. Bu başarı, Nietzsche'nin trajedi çağını Yunan büyüklüğünün çağı olarak inşa ettiği yıllarda, öncelikle arkeologlar ve sanat tarihçileri tarafından konu edilen arkaik kategorisinin, ideallik ve klasisizm ideolojilerinin karanlıkta bırakmış olduğu edebi ve felsefi fenomenlerin tümünü hızla üstlenmiş olmasıyla açıklanabilir.[90] Ama bu düzenlemelerden hiçbiri "presokratikler"e karşı

---

87. Heidegger, 1982 (=GA 54), 2.

88. Cassirer, 1925 (Bu zaten Eberhard tarafından işaret edilmiş ölçütlerden biriydi. Eberhard, 1796.). Windelband, 1891 kozmolojik bir dönemi (*kosmologische Periode*) antropolojik bir dönemden (*anthropologische Periode*) ayırır.

89. Oppermann, 1929, özellikle s. 30 ve devamı. Nestle, Zeller'e yaptığı eklemelerde bu terimi kullanmıştı. Zeller 1919-1923 (1844-1852), I, s. 225, (not: "presokratik felsefe ya da daha doğrusu pre-sofistik felsefe").

90. "Arkaik dönem" kavramı için Bkz. Heuss, 1946 ve Most, 1989. Felsefe tarihinde "Arkaik" terimi örneğin Hoffmann tarafından kullanılmıştır. Hoffmann, 1947. Ayrıca Bkz. Reinhardt, 1916, s. 52.

kendini empoze etmekte başarılı olamadı. J. Mansfeld'in işaret ettiği gibi, adlandırma "kullanıma öyle yerleşmiş durumda ki bir yenisini aramaya değmez."[91]

Companion to Early Greek Philosophy başlığını taşıyan, Yunan felsefesinin başlangıcıyla ilgili bir derlemenin editörünün "presokratik" terimini sistematik bir biçimde çıkarıp, Aristoteles'ten mülhem "Yunanistan'ın ilk filozofları" tabirini kullanması da bir o kadar dikkate değerdir.[92] Sokratesçi-Platoncu "presokratikler"in vârisi "Presokratik" ifadesinde, mümkün ekselci yoruma rağmen, baskın anlayış bir kırılmayı esas alıyordu. Aristotelesçi formül ise bir kırılmadan çok temel bir sürekliliğe vurgu yapmakta olduğundan, Presokratikleri Nietzsche'nin atfettiği işlevden ayırabileceği düşünülerek belli bir cazibe kazandı. Bu perspektiften bakınca, Presokratiklerin "kıtadaki" yorumlanışına karşıt olarak, "Yunanistan'ın ilk filozofları"nın daha çok Anglo-Sakson tarihyazımı geleneğinden geliyor olması da anlaşılırdır.[93] Anglo-Sakson tarihyazımı, elbette ki felsefe tarihindeki "dönüm noktalarını" ve süreksizlikleri dışarıda bırakmadan, felsefenin olduğu gibi inşa edilmesi gerektiği ve onun temel homojenliği noktasında ısrarcıdır.

"Presokratikler" ve "ilk filozoflar" arasındaki karşıtlık, tıpkı bir ideal tip gibi, değişkendir [tendancielle]. Bu karşıtlığın netleşmesi de gerekmez. Adlandırmaların kullanımı umduğumuzdan daha düzensizdir ve "Presokratik" terimi, taşıyor olabileceği temsillerden bağımsız olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bu durum, uzlaşmaları kısmen imkânsız olan bu temsillerin (Presokratikler, Sokrates'in Sokratik olmayan öncelleri mi yoksa

---

91. Mansfeld, 1987, s. 9 ve devamı.

92. Long, 1999, 5-10, krş. s. 21, n. 33.

93. Krş. Burnet'nin klasik kitabı, Burnet, 1892, *Erken Yunan Felsefesi*.

Aristoteles'in Aristoteles öncesi öncelleri midir?) birbirini etkisizleştirmesi yanında, bizzat bu temsillerin gerektirdiğinin bu olmasından kaynaklanmaktadır.

İlk olarak, "Presokratik", ister sıfat ister ad olarak kullanılsın, dilbilimsel olarak işe yarar bir kullanıma sahiptir. Düşünsel ve ruhsal olarak tartışma götürmez büyüklükte bir olaydan, Sokrates'in meydana çıkmasından önceki düşünürlerin tümünü bir ve aynı dizge içine alan "Presokratik" terimi, sadece felsefi düşünce tarihindeki değil aynı zamanda daha geniş çerçevede insanlık tarihindeki önemli bir kırılma noktasını tescillemektedir: Modern çağ Sokrates ve Mesih arasında bir paralellik kurmakta tereddüt etmemiştir.[94] Ama bu düşünsel nedene, kavraması zor ve belki de üzerine yeterince düşünülmemiş olsa da maddesel düzeyde bir neden daha eklenmelidir.

"Presokratikler"in bir çeşit homojenliği haiz oldukları duygusu, yazılarının hiçbirine tam hâliyle erişemiyor olmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, yazma işini başkalarına bırakan Sokrates'ten, eserleri bize tamamıyla ulaşmış Platon'dan ya da eserlerinin bir kısmına erişebildiğimiz Aristoteles'ten ayrılmaktadırlar. Presokratiklere dair okuduklarımız, fragmanlardan fazlası değildir. Buradaki fragman kelimesi, *Presokratiklerin Fragmanları*'ndaki gibi geniş anlamdadır: Yazınsal alıntıların yanında, öğretileriyle ilgili özetler (ya da "doksografiler"), açıklamalar, yorumlar, göndermeler, biyografik anlatılar, kısacası çoğunlukla küçük parçalardan oluşmakla beraber bütün bilgileri, zorunlu bir yeniden inşa sürecine yardımı dokunabilecek her şeyi kapsamaktadır.

---

94. Baur, 1876; krş. Fascher, 1959. Nietzsche'de (*Ecce Homo*), tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi (*Felsefe Parçaları*) Sokrates, en önemli ve belirleyici terimlerden biridir.

Külliyatın durumu, aktarılışının tarihiyle açıklanabilir. Milattan sonra 6. yüzyılın sonunda, yani bir araya getirilmelerinden yaklaşık on yüzyıl sonra, Yeni Platoncu Simplicius hâlâ "antiklerin" yazılarının bir kısmına erişebiliyordu. Kendisi açık bir şekilde, Apollonialı Diogenes'in eserinin ikinci kitabını okumuş olduğunu söylemektedir[95] ve özellikle *Fizik*'inin birinci kitabını yorumlayışı sırasında Parmenides, Empedokles ve Anaksagoras'tan yaptığı alıntıların özgün metinlere dayandığı konusunda mutabıkız. Simplicius'un kendisi de bir mirası muhafaza ettiğinin farkındaydı. İster Anaksimandros ya da Anaksimenes gibi daha eski olsun ister Demokritos gibi daha yeni, Aristoteles'in alıntıladığı ve Simplicius'un da doğrudan bu sebeple ilgilenmiş olduğu yazarların çoğu artık uzun zamandır kopya edilmiyordu, daha az öneme sahip yazarlardan hiç bahsetmiyoruz bile. 12. yüzyılda Konstantinopolis'te Empedokles'i okuyabilmiş olan Théodore Prodrome ve Jean Tzetzès, doğrudan presokratik metinlerle irtibat kurduğu tam anlamıyla kesin olan son tanıklardır. Giovanni Aurispa'nın, 1924 tarihli bir mektubunda, Doğu seyahatinden Venedik'e dönerken yanında Empedokles'in *Katharmoi*'sinin bir el yazmasını da diğer kitaplarıyla beraber getirmiş olduğunu söylemiş olmasından hareketle Empedokles'in bir el yazmasının 1204'teki Konstantinopolis işgalinden sağ çıkabilmiş olabileceği düşünülüyor olsa da eseri bulmak için yapılan çalışmalar henüz başarıya ulaşmış değil.[96]

---

95. "Bana ulaşan tek yazısı olan *Doğa Üzerine*'de..." (*Aristoteles Fiziği Üzerine Yorumlar*, s. 151, 28 ve devamı, Diels). Simplicius'un hangi kütüphaneyi kullandığı tartışılmaktadır. I. Hadot, 1987 bu kütüphanenin Atina Akademisi'nin kütüphanesi olmadığını, Simplicius'un İran sürgünü sırasında Harran kütüphanesini kullandığını savunur (özellikle bkz. s. 19).

96. Bizans döneminde Empedokles'in mevcudiyeti üzerine Bkz. Primavesi, 2002, s. 197-201. Aurispa'nın elyazması için bkz. Mansfeld, 1994.

Dolayısıyla, Ortaçağ geleneği aracılığıyla bize hiçbir "presokratik" eser ulaşmadı. Onlar hakkında bildiklerimizin büyük bir kısmı, başka yazarların, metinlerinde yaptıkları alıntılara ya da daha genel olarak onlar hakkında söyledikleri şeylere dayanıyor. Ama bazı istisnaların olduğu da doğru. Papirolojik gelenek (Ortaçağ geleneğinin yanında ikinci bir "doğrudan" aktarım biçimini temsil eder), aksi halde sonuna gelinecek bir külliyatı zaman zaman zenginleştirmiştir ve gün geçtikçe de zenginleştirmeye devam etmektedir. 1916'da Mısır'ın Oxyrhynchus şehrinde sofist Antiphon'un bir metninin kalıntılarının olduğu bir papirüsün bulunması, haklı olarak, büyük bir yankı uyandırdı. Derveni papirüsünden zaten bahsetmiştim.[97] Empedokles'in yakın zamanda yayımlanan ve yüzyılın başından beri Strazburg Mısıroloji Müzesi'nde cam çerçeveler içinde, okunup yeniden inşa edilmeyi bekleyen yeni papirolojik fragmanları da bir o kadar görülmeye değerdir.[98] Ama bu katkılar, ne kadar öğretici ve heyecan verici olsalar da ve hatta bu son durumda fragmantasyon alıntılama pratiği yerine yazım aracının yetersizliğinden kaynaklanmış olsa da külliyatın temelde fragmanlara dayalı hüviyetini değiştirmemektedir.

Antik dönemin diğer büyük külliyatları, (felsefeyle sınırlı kalırsak) özellikle de Helenistik külliyatlar kayboldu: Stoacılar, Şüpheciler, Akademiciler, Epikürcüler. Buradan görüldüğü üzere, bu kaybolma basit bir rastlantı eseri değildir. Bütün bu felsefeler mağlupların felsefeleridir. Bazen kendilerini kabul ettirebilmiş olsalar da burada söz konusu olan özellikle de bir süre imparatorluğun felsefi *koinê*'si olan Stoacılık'tır, nihayetinde Platonculuk ve Aristotelesçiliğin ittifakına yenik düşmüşlerdir.

97. Bkz. ykr. s. 47 ve devamı.
98. Martin/Primavesi, 1999.

Sokratesçi-Platoncu aşma ve Aristotelesçi özümsemenin ardından Helenistik okulların Presokratiklere yönelik tazelenen alakalarına rağmen ve belki de biraz da bu yüzden, onlar için de aynı şey söz konusu olmuştur. Ama onların durumunda kronolojik sınırlar çok net ve ciddi ölçüde sembolik olduğundan (Sokrates'in olduğu kadar felsefenin de "doğuşu" söz konusudur), yazılarının kaybolmasıyla beraber yitip gidenin, ruhun tarihinin bir *devri* olduğu hissiyatına katlanmak çok daha zordur. Bununla birlikte, rastlantısal da olsa fragmanlar biçiminde sağ kalmaları, aksi takdirde problematik olabilecek bir kimliğin en az tartışmaya açık ölçütlerinden biri gibi görünüyor.

Presokratik filozofların hangi anlamlarda presokratik olarak kabul edildiklerini gördük. Peki presokratik filozoflar ne ölçüde filozoftur? Platon, özellikle *Sofist*'te, arkaik çağdaki kimi figürlere, açıktan ya da üstü kapalı biçimde kendisiyle belli türden ortak ilgi ya da sorulara (sözü geçen eserde bu, varlık sorusudur)[99] sahip olan yazarlara filozof *muamelesi yapmışsa da* presokratik dediğimiz düşünürlere "ilk filozoflar" mevkiini resmî olarak veren kişi Aristoteles'tir.[100] Bu adlandırmanın meşruiyeti, son zamanlarda, Yunan düşüncesi tarihyazımında önemli etkiler uyandırabilecek bir tartışmanın konusu hâline geldi. Presokratik düşünürlere dair bilgimizin büyük ölçüde, doğrudan ya da dolaylı olarak, Platon ve özellikle Aristoteles'ten geliyor olması ve bunların felsefenin kökenlerine dair yaptığımız okumayı önemli ölçüde yönlendiriyor olmaları sebebiyle; 19. yüzyılın sonlarından beri arkaik düşünceye dair yapılan tarihsel araştırmalarda güçlü bir yönelim, Nietzsche'nin programına uygun olarak, Presokratikleri Aristotelesçi filtrenin etkisinden kurtarmak arzusundaydı.[101] Daha yakın zamanda yapılan araştırmalar, antropolojik yaklaşımın etkisinde kalmış bir perspektiften bakarak, presokratik düşüncenin Aristotelesçi *içerik*ten arındırılmasına, Aristotelesçi fel-

99. *Sofist*, 242 *c* (krş. ykr. s. 24, n. 1).

100. Bkz. ykr. s. 30 ve 51.

101. Reinhardt, 1916 ve Cherniss, 1935, farklı biçimlerde bunun temsilcileri olarak sayılabilir. Nietzsche'nin duruşu için, krş. ykr. s. 41 ve devamı.

sefi *biçimden* arındırılmayı da eklediler.[102] Böylece kimi figürlerin doğrulandığı kimilerininse daha tartışmalı hale geldiği bir başka sınıflandırma ortaya kondu. Örneğin Pitagoras, Herakleitos ya da Ksenofanes gibi figürler için "filozof"tan ziyade "bilge" adlandırmasının daha uygun olduğunun düşünülmesi doğrulanmaktayken; Parmenides ya da Empedokles gibi figürlerin, mağduru oldukları felsefi rasyonalizasyondan arındırıldıklarında, büyücülüğün ya da inisiyatik pratiklerin alanına dâhil edilmeleri daha tartışmalı hale geliyordu.[103]

Soru aslında özerk bir disiplin olarak felsefenin *ayrışmasına [différenciation]* dairdir. Burada, mit *(mitos)* ve akıl *(logos)* arasındaki daha genel ayrışma ile bilimsel rasyonalite ve felsefi rasyonalite arasındaki daha spesifik ayrışma ile olmak üzere konunun iki tarafına odaklanacağım.

Rasyonalitenin Yunanistan'da ortaya çıkışı ve gelişimi, genellikle mitten bir ayrılış olarak tarif edilmiştir. Eğer bundan, Yunan felsefesinin ilk tezahürlerinin Hesiodos'un *Teogoni*'si gibi anlatılardan ayrılmasını anlayacaksak, bu herhangi bir problem oluşturmaz. Çünkü Hesiodos'un, tanrıların ve insanların dünyasının bir soy kütüğünü veren *Teogoni*'sini mit sınıfına koymak için iyi nedenlerimiz vardır. Ama böyle bir sınıflandırmanın bizzat kendisinin bir ölçüde mitsel ve indirgeyici olduğu da iddia edilebilir: Felsefenin Hesiodos'la başlamış olduğu düşüncesi boşuna değildir.[104] Ama "mitten akla" geçiş formülü, genelde, artık aşıldığı düşünülen tüm mitsel söylem biçimlerine, fiilî olarak olmasa bile yasal olarak son veren aklın ortaya çıkışı olarak anlaşıldı. Bu son kabulde formül, hem çağdaş düşüncenin çeşitli

---

102. Bu anlamda bkz. Havelock, 1996.

103. Bilgeler ile ilgili bir konumlanma için bkz. Nightingale, 2004, s. 29 ve devamı. Şamanik model için bkz. Kingsley, 1995, 1999-2001, 2003.

104. Bu fikir özellikle de Gigon, 1945 tarafından savunulmuştur.

yönelimlerinin paylaştığı Aydınlanma eleştirisine bağlı olarak felsefi nedenlerle, hem de yorumlayıcı kategorilerin açıklık kazanmasına bağlı olarak bilimsel nedenlerle tartışmalı hale geldi. Alman romantiklerinin "mit"i yeniden değerlendirmeleri, Nietzsche'nin akıl eleştirisi, Heideggerci fenomenoloji çerçevesinde aklın yıkımı, Horkheimer ve Adorno'nun aklın totaliter karakterini reddedişi, bütün bu gelişmeler; mitin aklın geçmişinden çok geleceğinden sorumlu olduğu, aklın mit karşısında hiçbir üstünlük iddiasında olamayacağı ya da basitçe akla herhangi bir son çizemeyeceğimiz gibi iddialarla, öyle ya da böyle, aklın mitin ardından geldiği fikrini sorgulamaktadır.[105] Öte yandan, bu formülün gözden düşmesine antropoloji, din bilimleri ve karşılaştırmacı yaklaşım da büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Mite Aydınlanma düşünürlerinden daha karmaşık ve daha uygun tanımlar vermenin yanında, gerek rasyonalitenin bizzat mitin içinde bulunduğunu, gerek batı rasyonalitesinden başka rasyonalitelerin de olduğunu göstererek aklın iddiasını zayıflatmışlardır. Böylece, "mitten akla" geçiş formülünün sonuna artık bilerek soru işareti konmasının sebebi de açıklığa kavuşmaktadır.[106]

---

105. Bu arada, mitin Yunan rasyonalitesinin ortaya çıkışına konumlandırılması konusunda, "mitten akla" formülünün, *Mythos'tan Logos'a* (*Vom Mythos zu Logos*) başlıklı klasik eserin yazarı W. Nestle tarafından lekelendiği hatırlanacaktır. Bu eserin giriş kısmında şunlar okunabilir: "Mitten akla giden yolu kat etmek, ruhu toyluktan olgunluğa yükseltmek, bu ayrıcalık, en yetenekli ırk olarak Aryan toplumlarına özgü kılınmış gibi görünüyor. Ve bu toplumlar arasında, bu gelişmeyi Yunanlardaki kadar açık takip edebileceğimiz başka toplum yoktur." (s. 6). Kitap Stuttgart'ta 1940'ta yayınlanmıştır. Burada şahsi bir tutum söz konusudur ve gerçek anlamda kitabın içeriğini etkilemez. Yine de kimileri, bu açıklamada, "akıl" ve "totalitarizm" arasındaki bir iş birliğinin karikatürize bir dışavurumunu görme eğilimdedir.

106. Buxton, 1999 tarafından derlenen bir dizi çalışmanın başlığı "Mitten Akla?"dır.

Bu konudaki çekinceler, bu geçişin tarihsel olarak nasıl meydana gelmiş olabileceğini açıklamada doğacak kaçınılmaz problemlerden bağımsız olarak[107] "mit" ve "akıl" terimlerini tatmin edici ölçüde tanımlamanın ve böylece birinden diğerine olabilecek herhangi bir "geçiş"i düşünmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Öte yandan, antik düşünce biçimleri ile, yok saymanın hiç de kolay olmadığı ve hesaba katmanın kuşkusuz çok önemli olduğu yeni düşünce biçimleri arasındaki süreksizliğe odaklanan bu formülü benimsemek için de iyi nedenlerimiz var.[108] Ama yine de bahsettiğimiz bu iki sıkıntı da kesinlikle aşılabilir. Mitten akla geçişi, sanki mevcut veriler bütününün tamamını tek bir kapsayıcı model altında toplamak gerekiyormuş gibi, "Yunan düşüncesindeki destansı ve yenilikçi bir değişim" olarak anlamak zorunda değiliz.[109] Amaç daha çok, Weberci bir ideal-tip gibi, istisnaları, varyasyonları ve geri dönüşleri hesaba katabilen (Cassirer'in *Devletin Miti*'nde ısrarla söylediği gibi, mitin geri dönemeyeceğine inanmak kadar tehlikeli bir şey yoktur)[110] ve elbette *bir anlam ifade eden* bir zaman dilimini belirlemek olmalıdır. "Mit" ve "akıl" terimlerine gelindiğindeyse, onları işlevsel bir şekilde kullanmak yerinde olacak ve böylece onlara belirli dar bir anlamı atfetme zorunluluğu ortadan kalkacaktır. Bu noktada bize, ayrışma kavramının yardımı dokunabilir.

Ayrışma kavramını evrime dair genel bir kuramın merkezî yapan ilk kişi H. Spencer'dır. Ayrışmayı "uyumsuz bir homojen-

---

107. Bkz. aşğ. s. 84-95, Yunan rasyonalitesinin soy kütüğü konusundaki Vernant'ın savının ("sitenin kızı") analizi.

108. Bu bakış açısından, Yunan mucizesi kavramını sistematik olarak ilk eleştiren kişi olan J. P. Vernant'ın *Yunanlarda Mit ve Düşünce* (Vernant, 1965) adlı çalışmasının son bölümünün başlığını "Mitten Akla" koymuş olması manidardır.

109. Bu formül Buxton'a aittir. Buxton, 1999, s. 4.

110. Bkz. Cassirer, 1946.

likten uyumlu bir heterojenliğe değişim" olarak tanımlamıştır.[111] Bu tanımı mit ve akıl ayrımı konusuna uyguladığımızda; *önceleri* mitin olmadığı ve her şeyin mit olduğu, sonrasındaysa *aklın* olmadığı ve her şeyin akıl olduğu anlamı çıkacak; ama bundan da önemlisi, aklın mitten ayrılmasının, yeni bir güç alanı çizerek ve yeni olasılıkların önünü açarak, söylemsel konumların yeniden belirlenmesine yol açtığı anlamı çıkacaktır. Böyle anlaşıldığında ayrışma kavramının mitten akla geçiş fikrini güçlendirmediği hatta onun kuyusunu kazdığı şeklinde bir itiraz getirilebilir. Çünkü mitin ayırt edilmemiş bir köken değil de ayrışmanın bir sonucu olduğu varsayıldığı ölçüde, başlangıç terimine "mit" adını verme olasılığı da dışarıda bırakılmıyor mudur? Homojen, tanımı gereği, tam da mit ve aklın ayrışmasından önceki durum değil midir?

Bu gerçek bir itirazdır; "mit" ve "akıl" ayrımının *işlevsel* karakterini hesaba katmasaydık daha kesin bir hale de gelebilirdi. Bu ayrımın işlevsel karakteri, çağdaş mit/akıl terim çiftinin kökeninde yer alan (tam olarak karşılamıyor olsalar da), Yunanca *muthos* ve *logos* terimleri arasındaki ilişkinin tarihinde kendini gösterir.

Aslında bu iki sözcük, "söz"ün anlam alanının evrimiyle bağlantılıdır.[112] *Muthos* öncelikle bir anlatının "içeriği"ne atıf yapar; daha çok anlatının "maddesel" tarafına ve sözü aktaran "aracı"ya gönderme yapan *epos* ile karşıtlık içindedir. Bu yüzden *Muthos*, ilk kullanıldığı yerlerde çoğu zaman ona bir karar, emir ya da öneri anlamı yükleyen performatif bir tarafla beraber, genellikle fikir ya da niyet anlamına gelir.[113] Ama terim, *Logos* ile rekabetin-

---

111. Spencer, 1908 (1862), s. 291 (§ 125).

112. Verilerin özlü ve ilgi çekici bir sunumu için Bkz. Calame, 1991.

113. Bu, "Bir otoriteden gelen bir söz-eylem *(speech-act)*"dir (Martin, 1989, s. 13, n. 42 ve 68). M. Detienne'in "mitolojinin icadı" ifadesinden çıkabilecek anlamlar bütününe karşı kullandığı minimalist "dedikodu" anlamı, karmaşık bir semantik alandaki olasılıklardan yalnızca bir tanesidir.

de ortaya çıkan kullanımıyla, "anlatı"nın öyküsel karakterine de işaret ediyor olabilir. Öte yandan, Homeros'ta çok nadiren geçen logos kelimesi, (epik) dizeler anlamına gelen *epea*'dan kalan boş yerleri doldurmaktadır; sonuç olarak logos, başta düzyazı olmak üzere her türden söyleme işaret eder.

Anlatı, *muthos* ya da *logos*, ilk zamanlarda doğruluk sorunu karşısında tarafsızdı: Bir *muthos* ya da *logos*'un doğru mu yanlış mı olduğu tartışılabilirdi ve bu gereksiz olmazdı. Daha ileri tarihli metinlerde *mitos* kurguya *logos* ise gerçekliğe özgü kılınıncaya kadar bu durum devam etti. Bu yönelimi ise bir benzeri takip etti: Argümantasyona (argümanlarla akıl yürütmeye) dayalı her şeyi *logos* üstlenirken, ona karşıt olarak *muthos* sadece öykülemenin mirasını devralmakla yetindi.[114]

Dolayısıyla *muthos* ve *logos* terimleri, Yunan toprakları içinde *değişime* ve özelleşmeye uğramıştır; başka bir deyişle ayırt edilmemiş [indifférencié] bir durumdan ayırt edilmiş bir duruma geçiş yaşanmıştır.[115] Burada, eskime ya da "yerine geçme" değil (ayrışma sonrasında bu olası bir şey olsa da), bir anlam "alanı"nın oluşumu söz konusudur. Bu anlam alanının ögeleri üç temel karşıtlık etrafında tayin edilebilir: Öyküsellik ve argümantasyon, kurgu ve gerçeklik, uzak geçmiş ve yakın şimdi. İçerikleri (özellikleri kadar biçimsel belirlenimleri konusunda da) ve sınırları değişmiş olsa da mit/akıl ilişkisi varlığını sürdürmektedir.

Bu yüzden mit ve akıl arasındaki ayrım özsel değil işlevsel bir ayrımdır.[116] Bu perspektiften bakıldığında, mitin rasyonel bir edimin ürünü olabilmesinin ve aklın mitsel hale gelebilmesinin

---

114. Burkert, 1979, s. 32, mitsel "ardıllık"ı rasyonel "sonuç"tan ayırır.

115. Calame, 1991, s. 187.

116. Krş. Calame, 1991, s. 204: "Modern antropolojide olduğu gibi Antik Yunan'da da bizim gözümüzde mit ya da ritüel hâline gelen bu sembolik tezahürlerin yalnızca işlevsel tanımları vardı."

önünde hiçbir engel yoktur. Bu tersine dönme konusunda Antik dönemde iyi örnekler vardır. Platon'un *Sofist*'te, ondan önce varlık hakkında konuşmuş kim varsa, çokçular ya da birciler olsun, hepsini *mit* anlatıcıları olarak görmesinin sebebi, teolojik bir çerçevede yazmış olmaları değil (aralarından bazıları bunu benimsemiş olsa da); hepsinin varlıkların [*des êtres*] kaç tane olduğu sorusuna cevap vermeleri ama "-dır" [*est*] ifadesinin ne anlama geldiği sorusu üzerinde durmamış olmalarıdır: Onların mitolojileri, soruları sorulması gerektiği gibi sormamalarındandır.[117] Aristoteles, *Metafizik*'in A kitabında Platon'unkinden *başka* ve içsel bir ölçüt kullanarak, ilk filozofları, aynı zamanda mitolog olan teologlardan ayırır: İlk filozoflar "natüralist"tir; diğerleriyse değildir. Ama Epiküros, son derece "modern" bir yolla bu belirlemeyi tersine çevirir: Fenomenleri ele almak adına duyu verileriyle uyumlu birçok açıklama varken keyfî olarak birini seçen belirli türden bir dogmatik natüralizm için mit terimini kullanır.[118] Burada mit, basitçe, belirli bir epistemolojinin ilkelerine uyulmadığında ödenen bedeldir.

Mit ve akıl arasındaki ilişkinin işlevselliği; mit ile karşıtlık oluşturduğu düşünülen belli sayıda ideal-tipik özelliğin akla atfedilemeyeceği anlamına gelmiyor. Felsefi rasyonalitenin ilk dışavurumlarının ise, özel (rasyonel) bir argümantasyon tarzı aracılığıyla ya da daha doğrusu, presokratiklerin argümantasyonlarının çoğunun üstü kapalı olduğu düşünülürse, böyle bir argümantasyon tarzının gölgesinde, belirli bir içeriği (tek mümkün evren olmasa da en açık belirtisi doğal evren olan bir bütünlüğü) kuşatmayı amaçladığı söylenebilir.[119] Öte yandan, bu terim

117. Sofist, 242 *c* 8, 244 *a* 3 – *b* 4.
118. Pythocles'e Mektup, § 104, 115, 116.
119. Bu özellik daha derin bir analizi hak etmektedir.

çifti simetrik değildir. Felsefenin gelişiminin tarihi, aynı zamanda düşüncenin içeriği ve biçimi arasındaki ilişkinin ve nihayetinde de birinci derece düşünceden ikinciye bir geçişin tarihidir –bu geçiş Platon'un *Phaidon*'unda Sokrates'e mal edilir. Yukarıda işaret edilen noktalar hesaba katıldığında, bu hareketi *muthos*'tan *logos*'a bir geçiş olarak tarif etmemek için hiçbir neden yoktur.

Bilim ve felsefe arasındaki ayrışmaya gelindiğinde, iki karşıt inceleme söz konusudur. Aslında bilim ve felsefenin iki ayrı şey olarak ortaya çıkışının çok erken dönemlere, 6. yüzyılın sonlarına ve 5. yüzyılın başlarına denk geldiği söylenebilir: Bu dönemlerde Herakleitos gibi "saf" filozoflar ve Tenedoslu Kleostratos ya da Miletli Hekataios gibi "saf" bilge figürler vardı. Sakız Adalı Hipokrates, Cyreneli Theodorus ve Theaitetos gibi hiçbir felsefi eser bırakmamış matematikçiler; Sakız Adalı Oenopides, Atinalı Meton ve Euctemon gibi astronomlar ve çoğu yazılarında bütünüyle mesleki sorunlara eğilmiş hekimlerle birlikte, 5. yüzyıl, özellikle de bilim alanında bu özelleşmeyi daha da derinleştirmekten başka bir şey yapmadı.[120]

Ama aynı zamanda, disipliner sınıflandırmaların ve antikleri takiben doğrudan başvurduğumuz ayrımların (felsefe, bilgelik, sofistik, tarih, doğa, hekimlik, matematik gibi), kapsadıkları aktivitelerin hâlihazırda birbirinden ayrışmış entelektüel ve bilimsel alanlara ait olmadığı ölçüde yanıltıcı olduğu öne sürülebilir.[121] Bu konudaki en iyi örnek olan matematiğe bakarsak, Sakız Adalı Hipokrates gibi kendini bütünüyle matematiksel

120. Zhmud'un konumu bu şekildedir, 1994. Anaksimandros'tan daha genç olan Kleostratos bir astronom olmanın yanında, muhtemelen *Astrologia* (6 DK'daki tanıklıklara göre) başlığını taşıyan bir şiirin de yazarıdır. *Soyağaçları* başlıklı bir eserin yazarı olan Miletli Hekataios tarihsel araştırmanın atası olarak kabul edilir.

121. Bu argümanlar G. E. R. Lloyd tarafından birçok kez öne sürülmüştür. Özellikle Bkz. Lloyd, 2002.

problemlerin çözümüne adamış bir figürün varlığı, belli bir özelleşmenin olmuş olabileceğini düşündürmektedir. Ama buradan Hipokrates, Euctemon ve Meton'un temsilcisi oldukları bir antik "matematikçiler" kategorisinin var olduğunu çıkarabilir miyiz? İki dizi sebepten dolayı bundan kuşku duyulabilir. Birincisi ve negatif olanı, aslında Euctemon hakkında pratikte hiçbir şey bilmiyor olmamız ve Aristophanes'in çizdiği portreyi göz önüne alırsak Meton'un bir uzmandan çok, Thales geleneğinden ansiklopedist bir ruhu anımsatıyor olmasıdır. İkincisi ve daha önemli olanıysa Antiphon, Bryson ve Demokritos gibi matematikçi olmayan ama "mesleki" olarak matematik alanında çalışanların olmasıdır.[122] Hekimliğe gelindiğinde, aslında Hipokratesçi külliyatın, özelleşmiş bir tıp kavrayışına kolaylıkla indirgenemeyecek ölçüde çeşitli konulara yer verdiği göze çarpmaktadır; eserlerde tıbbi meselelerin yanında kozmolojik, dilbilimsel ya da etnolojik meseleler de ele alınmaktadır.[123] Bu etmenler G. Lloyd'u, "6. ve 5. yüzyıllardaki entelektüel aktivitelerin haritasının çok karmaşık olduğu" ve "şu ya da bu bireye, onların ya da bizim belirlediğimiz kesin bir kategorinin atfedilmesinin çok zor olduğu" sonucuna götürmüştür. Ve şöyle devam etmektedir Lloyd: "Bu, matematikçiler ya da hekimler için olduğu kadar filozoflar için de geçerlidir. Platon'dan önce disiplinler arası sınırlar hem tartışmalı hem de geçişkendi."[124]

Preplatonik felsefe diye bir şeyin varlığını reddetmek için geriye yalnızca bir adım kaldı. Bazıları, bu adımı tereddüt etmeden attı ve böylece şunlar öne sürülebildi: "Bu disiplin (felsefe)... doğal bir organizma gibi doğmadı. Kendine özgü yeni bir kültü-

122. Lloyd, 2002, s. 48 ve devamı.
123. A.g.e., s. 44 ve devamı.
124. A.g.e., s. 53.

rel pratik olarak, icat edilmesi ve meşrulaştırılması gereken yapay bir yapıydı daha çok. Bu yapı, Platon özelleştirilmiş yeni bir disiplin için "felsefe" terimini uygun gördüğünde, MÖ 4. yüzyılda Atina'da ortaya çıktı. Bu, Platon'un selefleri ve çağdaşlarınca kabul görmüş sayısız *sophia* ya da "bilgelik" çeşidine karşıt olarak inşa edilmiş bir disiplindi."[125]

Ne var ki kimse Platon ya da Sokrates'in felsefenin tanım ve pratiğinde kalıcı izler bırakmış olduklarını reddetmeye yanaşmamaktadır, hatta bu anlamda onlara felsefenin mucidi bile diyenler olabilir. Doğal ve organik bir gelişme modelinin aksine, yapay bir süreç olarak ele alındığında, felsefenin ortaya çıkışı gibi kültürel bir süreçteki temel nokta es geçilmektedir. Bu arada, felsefe disiplininin Platon tarafından icat edildiği iddiası da birazdan göreceğimiz üzere, olgusal olarak tartışmaya açık bir düzlemde durmaktadır. Presokratik dönemde hiçbir bilgi dalının tam anlamıyla özelleşmemiş olduğu kabul edilse bile, birtakım özelleşme *süreçlerinin* görülmüş olduğunu reddetmek yine de oldukça zordur. İşte ilginç olan fenomen de budur.

Özelleşmeye dair statik kategoriyle, geçişkenlik ya da karmaşıklık gibi yine statik olan bir kategorinin karşı karşıya getirilmesiyle bu sürecin doğası anlaşılamaz. Özelleşmenin dinamiği, ister istemez heterojen bir süreç olarak kendini gösterir: Her disiplin kendi tarihöncesine, kendi gelişme koşullarına ve ritmine, diğer bilgi dallarıyla olan etkileşiminde kendine has bir yönteme sahiptir. Felsefe ise, "nesne"sinin görece belirsizliğinden ötürü, diğer disiplinlere kıyasla yeniden düzenlemelere daha çok maruz kalır. Başka yerlerde olduğu gibi Homeros'ta da hekimler vardır. Kimi Babilli astronom ve matematikçiler vardır. Aralarındaki köklü farklılıklara rağmen Homerosçu hekim-

125. Nightingale, 1995, s. 14; krş. 2004, s. 30.

ler ile Hipokratesçi hekimlerin, Babilli astronomlar ile Yunan astronomların, bir dereceye kadar aynı nesneyle (yaralanmalar ve hastalık, astronomik fenomenler) alakadar olduklarını yadsımak zor görünmektedir. Aynı şey felsefe için geçerli değildir. Çünkü felsefe, sınırları görece belirlenmiş bir konudaki yeni bir yaklaşım değildi sadece; onda, yeni bir nesne ya da tamamıyla yeni bir problemler bütünü kavranmaya çalışılıyordu. *Sophos* ve *philosophos* arasındaki ilişki ilk astronomlar [proto-astronomes] ve astronomlar arasındaki ilişkiyle aynı değildir kuşkusuz. Felsefenin kökeni ve bilgelikten felsefeye geçiş meselelerinin hem antikler hem de bizler için bu kadar zorlayıcı olmasının nedeni de budur.[126]

"Filozof", "felsefe yapmak" ve "felsefe" terimleri hakkındaki bilgimiz eksik olsa da 5. yüzyılın son çeyreğinde, "doğa araştırması" ifadesinin bu şekliyle kullanılmaya başladığı zamanlarda, bu terimlerin neredeyse teknik bir anlamda kullanılmaya başladığını söyleyebiliriz.[127] Ama bu durum, bunlardan biri ya da diğeri konusunda daha eskilere gidemeyeceğimiz ya da gitmememiz gerektiği anlamına gelmemektedir. Oldukça yaygın bir ön kabulün aksine, bir eylem ya da kavramın varoluş ölçütü, ona karşılık gelen sözcüğün varoluşuna bağlı değildir. Dil bazen bir mucit görevi görse de aslında kendine özgü bir durağanlığı da vardır. Eğer neolojizmler her zaman mümkünse, dilbilimsel gecikme ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, dilin pratikte değişime uğramadığı bir zaman dilimi de olmalıdır. Hem sözcüğünün hem de kavramının ortaya çıkışından önce gelen bir entelektüel girişimi "felsefi" olarak tanımlamaya devam edebilmemiz önem arz etmektedir.

---

126. Felsefenin kendine özgü esnekliği için bkz. Cassirer, 1979 (1935).
127. Bkz. ykr. s. 11 ve devamı.

Antikler de şeyin kelimeyle beraber meydana geldiğini düşünme eğilimindeydi.[128] Öyleyse "felsefe" teriminin icadı, felsefeyi teorik bir faaliyet olarak anlayan (birinci bölümde bahsedilen, Pitagoras'ın Tiran Leon'a yaptığı açıklama)[129] Pitagoras'a atfedilebilirdi. Herakleitos'un bir fragmanında (ki 6. yüzyıldan 5. yüzyıla geçiş dönemine denk gelir) bulunan, tartışmalı olsa da bu sözcük Pitagoras'a dayandırılmakta, bu da bizi 6. yüzyılın sonlarına götürmektedir. Ama yorumcuların büyük bölümü gibi bizim de burada yaptığımız şeyin kuşkusuz Platon'un Akademi'sindeki Pitagorasçı hareketten kaynaklanan geriye dönük bir yansıtma olduğunu düşünmemiz daha makul görünüyor.[130]

Her ne olursa olsun, Homeros'ta da Hesiodos'ta da geçmeyen *philosophos* sözcüğü, nispeten yeni bir yaratıdır. 5. Yüzyılın ortalarına doğru rastladığımız ilk kesin kullanımları, herhangi bir felsefi disiplin fikrine işaret etmekten uzaktır: O kadar ki "filozoflar", kelimeyi kullandıklarında, kelimenin belirttiği anlamdan kendilerini ayırt etmek zorunda hissedeceklerdir. Bu durumun ilk değil ama en ünlü örneği Platon'unkidir (fr. B 35'in mümkün iki yorumundan birine göre Herakleitos'ta da benzer bir durum vardır).[131] *Devlet*'in 5. kitabında, etimolojik olarak inceleyip Sokratesçi-Cicerocu bir bakış açısıyla "hakikati sevenler" olarak tanımladığı "hakiki *philosopoi*'yi, yalnızca merak sahibi insanlarla karşı karşıya getirir ve bu ikinci kısım insanların sözcüğü gasp ettiğini, oysa onlara daha çok *philotheamones* ("temaşa etmeyi sevenler") denmesi gerektiğini söyler.[132]

---

128. Krş. Burkert, 1970.

129. Bkz. ykr. s. 23.

130. Cicero'nun tanıklığına hakkını vermeye çalışan yakın tarihli bir deneme için Bkz. Riedweg, 2002, s. 120-128. Bu klasik tartışma Burkert'de yer almaktadır, 1960. Aynı zamanda bkz. Gottschalk, 1980, s. 29-33.

131. Bkz. hemen aşağıda, s. 69 ve devamı, bu fragmanın ortaya attığı problem.

132. Devlet, 475 *d*.

Aslında ilk zamanlar, "felsefe yapmak" bağlamına göre "meraklı olmak", "ruhunu geliştirmek", "tartışmayı sevmek"[133] anlamlarına geliyordu. Perikles Thukydides'te Atinalıların üstünlüğünün nedenlerinden biri olarak "gevşekliğe kapılmadan kendilerini felsefeye adıyor olmaları"nı gösterdiği zaman, kastettiği şey bir tartışma ve estetik yargı kültürüydü.[134] Bir nesil önce Lidya Kralı Kroisos'un, kendisini ziyarete gelen Atinalı Solon'a "filozofluk icra ettiğini" söylemesinin nedeni onda görmüş olduğu entelektüel açık fikirlilik ve dünya deneyimiydi:

> *"O (Solon) her şeyi seyredip incelerken Kroisos şöyle dedi: Atinalı yabancı, bilgin ve çektiğin çileler nedeniyle huzurumuzdaki itibarın büyüktür. Çünkü filozof (bilgi sevdalısı) olarak sen, gözlem yapma uğruna uçsuz bucaksız toprakları dolaştın."*[135]

"Filozoflar"ın büyük bilgi sevdalıları, dünyadaki şeylerin meraklıları ve sonuç olarak da seyahat heveslileri oldukları fikri, kuşkusuz Herakleitos'un yukarıda bahsettiğimiz fragmanında da yer almaktadır ve eğer editörlerin büyük kısmının önümüze getirdiği bu metni kabul edersek, Herakleitos "felsefe"yi görmeye dayalı merakla ilişkilendirmektedir: "Filozofların çok şey görmüş olmaları gerekir."[136] Bu metin iki şekilde okunabilir: ya Herakleitos başka yerlerde de şiddetli biçimde reddettiği "hezarfenlik"e

---

133. Platon'un yeni sınırlarını belirlediği felsefeye karşıt olarak, İsokrates'ten beri genel kültür taraftarları tarafından savunulan ve şimdiye kadar hiç kaybolmamış bir anlam.

134. Thukydides, II, 40, Frede'nin yorumlarıyla birlikte: Frede, 2004, s. 21 ve devamı.

135. Herodotos, I, 30. Bu ifadedeki *philosophein* ve *theôria* terimlerinin her ikisinin de felsefe öncesi bir anlamda (adet ve alışkanlıkların gözlemlenmesi anlamında *theôria)* ve bir arada kullanılması not etmeye değerdir.

136. B 35.

[polymathie][137] saldırmaktadır ki bu durumda Solon gibi "felsefe yapmak" tam da kaçınılması gereken şey olur; ya da *Devlet*'in 5. kitabındaki Platoncu eleştiriyi önceleyen bir tutumla, gerçek anlamda felsefe yapabilmek için çok şey görmüş olmak gerektiğini ama tabii ki bunun yeterli olmadığını savunmaktadır. Bu durumda Herakleitos'un bu fragmanı, ya mevcut bir terimin ayırt edilip benimsendiği o belirleyici anı yansıtacaktır ya da sadece, teknik anlamıyla "felsefe"nin, anonim bir şekilde şimdiye kadarki anlamına (dünyaya duyulan basit bir merak) karşıt bir konuma geçirilmesi sürecine tanıklık edecektir.[138] Belli ki her iki yorum da Herakleitos'un "filozof" terimini kullanmış olduğunu varsaymaktadır. Terimin bu kadar eski bir tarihte kullanılmış olması birçok probleme meydan verdiğinden, kimileri bunun alıntılayanın bir açıklaması olduğunu düşünmekte ve özgün metinden çıkartılması gerektiğini savunmaktadır.[139]

Aslına bakılırsa, görece az sayıda olan ama yine de önemli başka veriler de "filozof" ve "felsefe" terimlerinin belli tür bir faaliyete atıfta bulunduğu dönem olarak 5. yüzyılın son çeyreğini işaret etmektedir, tabii bu "özelleşmiş" bir çalışma tarzının kastedildiği anlamına gelmemektedir. Platon'un diyaloglarından ve Ksenofanes'ten çıkarabildiğimiz kadarıyla, Sokrates zaten kendi döneminde bu terimin ayırt edici bir kullanımını benimsemişti ve teşvik edici bir şekilde, felsefeyi mutluluk arayışıyla ilişkilendiriyordu. Ama Sokrates dışında da aynı tarihlerde, terimin özelleşmiş kullanımına kanıt olabilecek en az üç tanık daha vardır.

---

137. B 40.

138. Ben daha çok, bana daha ilgi çekici ve aynı zamanda gerçekçi görünen ikinci yorumdan yanayım. (Bkz. Bollack ve Wismann, 1972, s. 143 ve devamı.).

139. Bkz. Wiese, 1963, s. 258 ve devamı. Krş. Burkert, 1960, s. 171. "Felsefe" sözcüğünün icadını Pitagoras'a atfeden yorumcular, fr. B 129'da Pitagoras'ın adını anan Herakleitos'ta bu sözcüğün mevcudiyeti üzerine tartışmaktadırlar.

Birinci pasaj, ilk bölümde "doğa araştırması"yla ilgili olarak alıntıladığımız *Antik Tıp* adlı eserin 20. bölümünde geçmektedir. Bu eser, bu bağlamda özel bir ilgiyi hak etmektedir çünkü terimin *philosophia* şeklinde, soyut ad halinde karşımıza çıktığı ilk yer burasıdır.

> *"Ne var ki bazı bilgeler ve hekimler, insanın ne olduğunu bilmeyen birinin hekimliği bilmesinin mümkün olmadığını söylüyorlar... Bu kimselerin konuştukları şeyler felsefeye girmektedir. Tıpkı Empedokles ya da doğa üzerine yazan diğer kimselerin, kökenine giderek insanın ne olduğu, nasıl meydana geldiği ve nelerden oluştuğunu yazdıkları gibi. Ama ben, falanca bilge ya da hekim tarafından doğa üzerine yazılmış herhangi bir şeyin hekimlik sanatıyla olan ilgisinin resim sanatıyla* (graphikê) *olan ilgisinden daha az olduğunu düşünüyorum ve doğa üzerine kesin bazı bilgilere sahip olmak için hekimlikten başka hiçbir kaynağın olmadığını düşünüyorum."*

Bu ifadeyle ilgili problemlerden bir tanesi *graphikê* –bu geleneksel hekimin felsefeyi kıyasladığı sanat– sözcüğüyle kastedilenin "resim" mi yoksa "yazı" hatta, "edebiyat" mı olduğu sorunudur. *Graphein* fiilî "yazmak" anlamına da "resim yapmak" anlamına da gelebilmektedir. Buradaki çeviriye bağlı kalınırsa, 4. yüzyılda sadece resim yapmak anlamında kullanıldığı tespit edilmiş bu *graphikê* sözcüğünün 5. yüzyılın sonlarında da aynı anlamı haiz olduğu düşünülebilir.[140] Üstelik felsefe ve resim arasındaki münasebet, ilk bakışta şaşırtıcı görünse de metnin bağlamı düşünüldüğünde felsefeyle yazı arasındaki münasebetten daha uygun görünmektedir. Varsayıldığı gibi bu münasebetin Empedokles'e

---

140. Jouanna, 1990, s. 208, n. 8; Vegetti, 1998. Schiefsky, 2005, s. 309 ve devamı, tam aksine, "yazı sanatı" anlamını tercih etmiştir.

yapılan atıfla bir ilgisi yoktur: Empedokles doğa hakkında yazdığı şiirinde dört temel "kök"ten sayısız türde doğal biçimi meydana getiren ve daha yaygın olarak Aşk diye anılan gücü, bir diğer adıyla Afrodit'i, temel renklerden çeşitli resimsel biçimleri elde eden sanatçılarla karşılaştırmıştı.[141] Eğer Empedokles'in Afrodit'i bizzat felsefeyle uğraşmış olsaydı ancak o zaman bu gönderme anlamlı olabilirdi ki öyle bir durum söz konusu değildir. Bu hekim Empedokles'ten ziyade onun temsil ettiği (kökene gitmeyi gerektiren) genetik yaklaşımı hedef almaktadır, renk paleti benzetmesi ise bu genetik yaklaşımın bir örneklemesi değildir. Gayrimeşru birtakım varsayımları temel almakla itham edilen[142] spekülatif tıp anlayışına karşı kaleme alınmış bu metin çerçevesinde resim, daha çok *temsil* sanatının bir örneği olarak ele alınmakta, dolayısıyla da iyileştirme ve rahatlatma amacı güden hekimlik sanatının aksine tamamıyla "teorik" bir şey olarak değerlendirilmektedir.[143] O günkü hâliyle felsefi yaklaşımı hedef alan bu eleştirinin, bilginin faydasını "bir ölünün gücünü Hades'ten çıkarıp getirebilmek" gibi büyücülükle ilişkili biçimde örneklendirerek çarpıcı bir şekilde vurgulayan Empedokles üzerinden yapılması çok daha acımasızdır.[144]

Nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, *Antik Tıp*'taki pasaj iç ve dış olmak üzere "disipliner" iki çıkmaza (tıp bünyesinde ve tıp ile felsefe arasında) ışık tutmanın yanında; "felsefe" teriminin, gayrimeşru da olsa "doğa" üzerine çalışan kimselere atıf yapan bir kullanımına da işaret etmektedir.

---

141. B 23 (= 64 Bollack).

142. *Antik Tıp*, I, 1-3; XIII; XV ve devamı.

143. krş. Pohlenz, 1918, resmin, tıpkı felsefe gibi ikincil ve zorunlu olmayan bir sanat kategorisine ait olduğunu düşünmektedir (Krş. Platon tarafından aktarılan konum, *Yasalar*, X, 889 *d* 3).

144. 111 DK = Bollack. Büyücü Empedokles için Bkz. Vegetti, 1996 ve Laks, 2003 *a*.

Konuyla bağlantılı ikinci bir metinse Gorgias'ın *Helen'e Övgü* adlı eserinin 13. bölümüdür. İkna gücünden bahseden Gorgias burada düşünsel aktivitenin üç alanını birbirinden ayırır: "Meteorolog" dediği kimselerin sözleri *(logoi)*, bir davanın taraflarının saldırıları (*agônes*) ve son olarak da *felsefi* yarışmalar (*hamillai*). Meteoroloji ifadesinin o zamanlardaki yaygın söylem gereği doğa araştırmasını[145] ifade ettiği göz önünde bulundurulursa, burada Gorgias'ın "meteorolog" dediği kimseler, kendilerini felsefeye adadıkları için *Antik Tıp*'ın yazarının itham ettiği natüralistlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Gorgias "felsefe yapmak" terimini aynı zamanda bir başka şey için, tartışmacı rekabetin belli bir biçimi için kullanıyor. Gorgias'ın kastettiği şey açıkça, Platon'un diyaloglarından ve Aristoteles'in *Topikler*'inden bildiğimiz diyalektik çekişmedir ki bunlarda söz konusu olan şey gerçekliğin (örneğin dünyanın) belli bir alanı değil, tartışmaya mahal verebilecek *her* konudur.[146]

Bu iki doğrudan tanıklığa bir başkası daha eklenebilir: Platon'un *Euthydemos* diyaloğu, eşanlamlı kelimeler arasındaki anlam farklarını ortaya koymasıyla tanınan "sofist" Prodikos'un, *sophistês* terimini nasıl tanımladığı konusunda bizi bilgilendirmektedir. Bu sözcük, sofistik ile felsefe arasındaki Platoncu kutuplaşmanın etkisiyle daha dar bir anlama hapsolmadan önce, genellikle "uzman" anlamına gelmekteydi. Bu, antik "bilgeler"e[147] kıyasla daha teknik ve daha modern bir figürdür: Yukarıda *Antik*

145. Bkz. ykr. s. 17.

146. Dolayısıyla meteorologların kendi aralarında tartışan kimseler olarak değil, dinleyicilerinin fikirlerini çürüten ve yeniden şekillendiren kimseler olarak sunulması mantıklıdır. Bu tabii ki itiraz edilebilecek bir ayrımdır. Parmenides'in tanrıçası, hiçbir ölümlünün, kozmoloji konusunda kendi öğrencisine üstün gelemeyeceğini söylemek için açıkça atletik terminolojiye başvurur (B 8, 60).

147. Terimin anlamı için bkz. Kerferd, 1999 (1981), bölüm 3.

Tıp'tan alıntıladığımız pasajda, o dönemde muhtemelen "natüralistler"[148] adı altında tanınan kimselere *sophistai* diyen Apoloniali Diogenes'te de durum bu şekildedir. Prodikos ise, *Euthydemos*'un tanıklığını göz önünde bulundurursak, sofistin "*filozof*la politikacı arasında bir sınırda" yer aldığını söylemekteydi.[149] Bu tanım, sofistik pratiği insan faaliyetinin iki büyük yöneliminin eklem noktasına yerleştirerek –(felsefenin temsil ettiği) çalışma (l'étude) ve (siyasetin temsil ettiği) eylem– tıpkı *Antik Tıp*'ın yaptığı gibi, felsefeyi temelde teorik bir faaliyet olarak ele almaktadır. Bu tanımın ilgi çekici olmasının tek nedeni bizim sofist olarak sınıflandırmış olduğumuz Prodikos'un Platon'un tanımına önsel nitelikte yeni bir sofist tanımı getirmiş olması değildir; aynı zamanda, kullanmış olduğu "sınır" (*methoria*) metaforuyla, devam etmekte olan bir özelleşme sürecinin ve ona ilişkin tipolojik tartışmanın deyim yerindeyse yerli bir farkındalığını gözler önüne sermektedir.

Bu tanıklıklar ışığında, 5. yüzyılın son çeyreğine doğru felsefenin tam anlamıyla ayırt edilebilir bir faaliyet hâline geldiği sonucuna varılabilir. Bu tabii ki felsefi faaliyetin nesnesinin sınırlarının kesin bir şekilde çizilmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine felsefe; bir yerde doğa araştırması (*Antik Tıp*), başka bir yerde diyalektik yarışma (Gorgias), bir üçüncüsündeyse teorik faaliyet (Prodikos) anlamına gelmekteydi ve biliyoruz ki Sokrates'e göre felsefe, insanın mutluluğunun yegâne aracıydı. Bu karakterizasyonların çeşitliliği karşısında ne yapmalıyız? Nesnesini belirlemekte çektiğimiz zorluk dolayısıyla felsefenin, doğası gereği diğer disiplinlere kıyasla daha değişken sınırlara sahip olduğu, basitliğine rağmen kuşkusuz hafife alınmaması gereken

148. Fr. 3, Laks.
149. Euthydemos, 305 *c* 6.

bir görüştür. Çeşitliliğin ne kadar geniş çaplı olduğu düşünülürse düşünülsün, bunun "felsefi" aktivitenin homojen olduğu anlamına gelmeyeceğinin en güçlü göstergesi, felsefenin bir disiplin statüsü kazanmasından sonra da çeşitlilik açısından eskisinden aşağı kalmamış olmasıdır. Farklı Presokratikler arasındaki heterojenlik, Sokrates'i Platon'dan, Platon'u Aristoteles'ten, Hegel'i Kierkegaard'dan ya da Frege'yi Heidegger'den ayırandan farklı değildir. Üslup ya da düşünce biçimlerinde farklılıklar söz konusu olsa da morfolojik çeşitlilik, tıpkı mesleki çeşitlilik gibi, "felsefe" olanla olmayanı ayırmada çok zayıf bir ölçüttür.[150] Bu ilk zamanlar için *bile* doğrudur ama bu durum, entelektüel faaliyetlerin ayrımındaki zayıflığın *da* felsefi ürünlerin heterojenliğine katkıda bulunmadığı anlamına gelmez.

Her hâlükârda, dışsal ayrışmayı (*Ausdifferenzierung) ve* içsel ayrışmayı (*Binnendifferenzierun*) birbirinden ayırmak önemlidir. Bir toplumsal grubun bir diğerinden ayrışması o grubun kendi içinde homojen olduğu anlamına gelmez, hatta tam tersidir ve diğerlerinden ayrışan bir organ için de aynısı geçerlidir. Çevreye kendini kabul ettirme sürecinde her zaman, hatta zorunlu olarak, bölünmeler ve anlaşmazlıklar ("çömlekçi çömlekçiden nefret eder" diyordu Hesiodos)[151] ve böylece de iç ayrışmalar boy gösterir. Yani var olan sınırların aşılması, çelişkili bir biçimde, sınırların belirlenmesi sürecine dâhildir. Bu durum, kendine özgü esnekliği nedeniyle felsefe için de kuşkusuz son derece doğrudur.

Bu esnekliğin nedenlerinden biri, felsefenin, sınırları her daim yeniden tanımlanabilen bütünlere ve genellemelere olan

---

150. Bkz. Cassirer, 1979 (1935). Platon'un büyük rakibi İsokrates bu konuda ilginç bir örnektir. Çünkü felsefeyi retorik bilgiden ayrılmayan pratik bilgi olarak kavramsallaştırması, antik dönemin büyük bir bölümünde kabul görmüşse de nihayetinde felsefi anlamda meşru görülmemiştir.

151. Hesiodos, *İşler ve Günler*, 25.

özel ilgisidir, bu ilgi, felsefi düşünce dinamiğinin en önemli ilkelerinden biri olarak bile değerlendirilebilirdi. Sözgelimi, felsefenin özelleşmiş disiplinleri belli ölçüde kapsama eğilimi bu ilginin bir kanıtı olabilir. Aristoteles, filozofun astronomi konusunda son sözü söyleyemeyebileceğini kabul ettiği (ama onu tam olarak dışlamaz da) *Metafizik*'in *Lambda* kitabının 8. bölümünde, bu durumdan kaynaklanan gerginliklerin iyi bir örneğini sunar.[152] Ama Aristoteles disiplinlerin zaten büyük ölçüde ayrışmış olduğu bir çevrede çalışmalarını yürütmüştür. Presokratiklerle ilgili verileri değerlendirmek çok daha güçtür çünkü felsefe ve diğer disiplinler arasındaki ilişkiye dair bir tartışma ya da bariz bir konum almayla nadiren karşılaşılmaktadır.

Aristoteles'in *Hayvanların Tarihi Üzerine* adlı eserinde alıntıladığı uzun bir fragmanda Apolonialı Diogenes'in insan bedenindeki damar (ve atardamar) sistemi hakkında yaptığı ayrıntılı açıklama da ilginç bir örnektir.[153] Simplicius'un doğrudan alıntılamadığı ama "kanalların ayrıntılı anatomik açıklaması"[154] derken düpedüz onu kastettiği pasajından anlaşılana göre, bu metin Diogenes'in ilk eserinin 1. kitabında yer almaktadır. Bazı yorumcular bu pasaja, yani fizyolojinin konu edildiği aynı eserin 2. kitabındaki bölüme, bazılarıysa Diogenes'in "İnsanın Doğası Üzerine" (*Peri phuseôs anthrôpou*) adını taşıyan bir başka eserine atıf yapmışlardır.[155] Bu tartışma, fragmanın statüsü, yani "felse-

---

152. "Eğer bu konuda bir şeyler öğreten yetenekli insanlar ve bizim fikirlerimiz arasında bazı farklılıklar kendini gösterirse, bu durumda elbette ki her birini dikkate alacağız ve sadece en doğru olanları takip edeceğiz", 1073 b 14-17.

153. 511 *b* 31 – 513 *b* 11. Philebos'la konuşan ve damarlar ve atardamarlar arasında bir ayrım yapmayan Diogenes'in kullandığı sözcük, çeviride, daha kapsayıcı "kanallar" sözcüğüyle karşılanmıştır. (Bkz. Laks, 1983, s. 60).

154. Simplicius, *Aristoteles "Fizik"inin Yorumu*, s. 153, 15 ve devamı, Diels.

155. Krş. Laks, 1983, ad fr. 10 (= 6 DK), 61. Diogenes'in kitaplarının sayısı üzerine bkz. a.g.e, s. 247-249.

fi" mi yoksa "fizyolojik" mi olduğu konusundaki birtakım tereddütleri gözler önüne sermektedir. Aristoteles'in bu fragmanı zoolojiyle ilgili bir eserde ve kan damarları ile kandan söz edilen bir bölümde aktarmış olması da manidardır, çünkü alıntının yer aldığı Aristoteles'in eserinin bile ne ölçüde felsefi olduğu sorgulanabilir, tabii bu sorunun bir anlamı olduğu sürece. Aristoteles, Diogenes'in açıklamasını, Aristoteles'in söylediğine göre "Kıbrıslı bir hekim" olan Syennesis'in ve Hipokrates'in meşhur damadı Polibios'un açıklamalarının arasında anar. Açıkça görüldüğü üzere Aristoteles, Diogenes'i profesyonel hekimlerle beraber anmaktadır. Diogenes'in hekim olup olmadığı kesin değildir. Hekim olsun ya da olmasın, Diogenes'in canlıların bedenlerindeki kanalları betimlemesinin ardında "felsefi" bir neden olduğu yeterince açıktır. Çünkü Diogenes'in temel savı aslında "ilke"nin, yani havanın "akıllı" olduğudur ve aklın nasıl desteklendiği ya da örtüldüğü meselesi, savı için öne sürdüğü kanıtlamanın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Havanın ve kanın "bütün bir beden içerisinde" dağıtıldığı bir ağın varlığının bu denli önemli olmasının nedeni budur.[156] Çünkü Diogenes'e göre damarlar sadece kanı değil havayı da taşır ve doğrusunu söylemek gerekirse kandan çok havayı taşır: Duygu ve düşünce (Diogenes bu terimi genel olarak "akıl" anlamında kullanır), bu dağıtıma bağımlıdır. Hatta sindirim, üreme ve uyku gibi bazı fizyolojik fonksiyonlar da bu dağıtım aracılığıyla açıklanmaktadır.[157] Denilebilir ki Diogenes'e göre felsefe yapmak hekimlik yapmaktır, tıpkı Aristoteles için felsefe yapmanın, en azından belli bir vakte kadar, astronomi yapmak anlamına gelmesi gibi.

---

156. Krş. Theophrastus, *Duygu Üzerine*, § 43, 44, 45.

157. Duygu için, Krş. T 41 Laks (= A 29 DK); üreme, T 15 (= A 24); sindirim, krş. Theophrastus, *Duygu Üzerine*, § 44 ve Laks, 1983, 151.

Felsefenin diğer disiplinlerden kendini ayrıştırmasının tarihi, ayrıştığı varsayılan şeyin ne olduğu hakkında belli bir fikir sahibi olmayı ve bu nedenle bilim ile felsefenin ayrım ölçütünün baştan varsayılmasını gerektirir. Bu ölçüt daha az ya da daha fazla güçlü olabilir. Uç görüşlerden birine göre ikisi arasındaki ayrım, bilimsel problemlerin bir çözüme ulaşabilmesi, felsefi problemlerinse ulaşamamasıdır.[158] Ortaya atılmış ya da atılabilecek daha zayıf ölçütler arasında, kanıtlamaya ya da deneyime dayanması, deneysel verilerin ya da rasyonel argümantasyonların kullanılması ya da daha basit olarak, benimsenen yöntemin seküler karakteri yer almaktadır. Kuşkusuz bu ölçütlerin mutlak bir değere sahip olduğu iddia edilemez ve herhangi birini bir diğerine karşı kullanmak mümkündür. Bilimsel tartışmayı kuramların yanlışlanmasıyla yürüyen eleştirel bir müzakere ortamı olarak kabul eden ve Presokratikleri de böyle bir bilimsel tartışmanın paradigması konumuna yükselten Popper'a karşıt olarak, kimileri presokratik filozoflarda deneyin ne kadar az rol oynadığını vurgularken kimileriyse Yunan bilimi söz konusu olduğunda hekimlerin, natüralistlerin spekülasyonlarına nispetle bize çok daha fazla şey öğrettiklerini hatırlatıyordu.[159] Aslında felsefe ve bilim arasındaki ayrım, mit ve akıl arasındaki ayrıma benzer bir muameleye ihtiyaç duyuyor, işlevsel bir yaklaşıma, orada olduğu kadar burada da ihtiyaç var. Gerçekten de doğa araştırmasını bilime (belli tür bir bilime) ya da daha özel anlamda felsefeye atfetmeye çalışmak boşunadır. Biri diğerine gebe olduğu için ne o ne de budur ve hangi açıdan bakıldığına göre, bazen birine bazen de diğerine dâhil edilebilir.

---

158. Zhmud, 1994, s. 4. Ama bilimin ortaya attığı problemlerden bazıları çözülebilir değil ve birçok çözülebilir problem bilimsel problem değil.
159. Bkz. Lloyd, 1991 (1972)'deki tartışma.

Aristoteles'e rağmen kimi zaman, felsefeyi, iki Miletli halefiyle beraber (Anaksimandros ve Anaksimenes) *bilimsel* düşüncenin başlangıcını temsil eden Thales yerine Parmenides'le başlatmanın daha uygun olduğu düşünülmüştür.[160] Bu argümana göre biz, felsefe ve bilim arasındaki ilişki konusunda Aristoteles'le aynı anlayışa sahip değiliz. Aristoteles –Descartes, Pascal ve Leibniz'in de temsilcileri olduğu– doğa bilimini felsefenin tamamlayıcısı olarak konumlandıran geleneği başlatır. Bu en azından 18. yüzyıla dek doğru kabul edilecektir. Dolayısıyla onun için, Presokratikleri bilim insanı oldukları ölçüde filozof olarak ele almakta bir beis yoktur. Oysa iki alan arasında çok daha net bir ayrım gören bizler için, artık bu düşünce geçerli değildir.

Bu sav, basit ama doğru bir noktayı mükemmel bir şekilde gözler önüne seriyor: Bir girişimi, ancak herhangi bir anda felsefi olarak kabul edildiği takdirde felsefi olarak nitelendirebiliriz. Nitekim belirtmek gerekir ki bu sav, Aristoteles'in açıkça geliştirdiği argümantasyonla uyumlu değildir. Çünkü Aristoteles'in Thales'i yeni bir felsefe yapma yönteminin kurucusu olarak sunması, Thales'in doğa felsefesi (ya da bilimi) olarak ayrıştırılabilecek bir felsefe dalını yeşertmesi nedeniyle değildir. Tam aksine, şöyle söylemek daha doğru olurdu: Eğer Thales, Aristoteles için doğa *felsefesi*nin bir temsilcisiyse, bunun nedeni onun ilk defa, Aristoteles'in "doğa" adını verdiği, bir dayanak [substrat] (hatta töz [substance]) kuramı sunmuş olmasıdır[161].

Öyleyse felsefi faaliyetin, bağımsız bir disiplin hâline nasıl geldiğini açıklayan ve Aristoteles'in *Metafizik*'indeki pasajda öne sürdüğünden daha az spesifik birtakım ortak özellikleri var

160. Mansfeld, 1985, s. 56.

161. Aristoteles, *Metafizik*, 983 *b* 14. Bunun Thales tarafından savunulan bir savdan çok Aristoteles'in bir yorumu olduğu gerçeği (Bkz. Laks, 2004 *a*) burada konumuz değildir.

mıdır? Verilen yaygın ve pratik bir anlama göre başından beri görmeye dayalı merakla bağlantılı olması bir yana, *philosophia*, her türden teorik araştırmayı belirtmeye elverişlidir. Bütünüyle betimleyici bir anlamda, belki *Antik Tıp* metninde felsefe ve resim arasında kurulan benzerliğin öne sürdüğü gibi, iki parametreden bahsedilebilir. Beraber ele alındığında bu parametreler, daha "felsefe" teriminin bile bu yeni disiplinin doğuşunu tasdik etmesinden önce, yeni bir entelektüel aktivitenin ayrışması ve böylece gerçek bir özelleşmenin oluşması için gereken karmaşık sinerjiyi fark etmemizi sağlayabilir. Antik açıklamalar göz önüne alındığında, ayırt edici olmasa da doğa araştırmasının[162] karakteristiklerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan bütünleştirme [totalisation] parametresine (Hesiodos'un *Teogoni*'si de bir o kadar bütünleştiricidir [totalisant]), belli bir tür rasyonalizasyonu da eklemek gerekir. Bu rasyonalizasyonda ayrıcalıklı olmasa da vazgeçilmez bir rolü olan natüralizasyonun maddesel tarafı, daha genel ve daha formel bir edim olan argümantasyonla bir araya gelir.

162. Bkz. ykr. s. 13.

RASYONALİTE

Bazı Yunanlar, bilgilerinin ve hatta düşünce yöntemlerinin çoğunu, Yunanca konuşmayan ve bu yüzden "barbar"[163] olarak adlandırıldıkları birtakım insanlara borçlu olduklarının farkındaydı. Felsefenin barbar kökenli olduğu savı Platoncu Akademi'ye, Aristoteles'e ve hatta Elisli sofist Hippias'ın Yunanlar ve barbarların ifadelerindeki benzerlikleri sıralamış olduğu katalogda yer alan daha önceki kimselere dek uzanır.[164] Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin önsözünde şiddetle saldırdığı sav budur.[165] Ama tarihsel perspektiften bakıldığında, sadece Yunan felsefesinin başlangıcının Milet'e konumlandırılması[166] nedeniyle değil, aynı zamanda kısmen hatalı arşivleme nedeniyle (bulunanlar aşama aşama dâhil edilmiştir), kısmen de

---

163. Bu konu üzerine genel olarak bkz. Momigliano, 1980 (1975).

164. Hippias, B 6; krş. Platon (ya da sahte-Platon), *Epinomis*, 987 *d*; Aristoteles, *Felsefe Üzerine*, fr. 6, Ross (Diogenes Laertios, I, 6). Medeniyetin afetlerle periyodik olarak yıkıldığını söyleyen dairesel tarih anlayışı, bu savın anlamını değiştirir: Barbarlarda yalnızca potansiyel olarak bulunan şeyi mükemmelliğe taşıyan Yunanlar, eylem potansiyellikten önce geldiği için, aynı zamanda Barbarlardan önce gelmekteydiler. Bu konunun Yeni Platoncu sinkretizm tarafından üstlenilen "antik felsefe" (*prisca philosophia*) geleneğindeki işlenişi daha farklıdır. Marsile Ficin, krş. aşğ. s. 111, n. 3.

165. Krş. Laks, 2004 *a*. Aslında, Diogenes Laertios'un konumu, benimsediği üslubun aksine, belki de çok daha karmaşıktır.

166. Pitagorasçı ve sonrasında Elealı felsefenin ortaya çıktığı Güney İtalya'daki kentler (Büyük Yunanistan) koloni kentleridir. Milet'in tarihi üzerine bkz. Gorman, 2001.

Yunanistan'ın Batı kültüründeki konumuyla bağlantılı ideolojik nedenlerle uzun süre karanlıkta kalmış olsa da bir doğu etkisinin var olduğu, coğrafi ve tarihsel durum ile de kolayca açıklanabileceği üzere kuşku götürmezdir. Bugünlerde bunu daha iyi görebilecek bir konumdayız.[167] Yunan dünyasında daha önce görülmemiş bir türde olan Miletli kozmoloji görüşleri, bazı özellikleri itibarıyla, su götürmez biçimde doğu modellerinden izler taşıyordu. En yaygın şemalara, belirgin olanı belirsiz olandan türeten büyük kökensel ayrımlar[168] ya da daha somut olarak, bazı kozmogonik ya da kozmografik temsiller örnek gösterilebilir. Thales'in, üzerinde Dünya'nın bir gemi gibi yüzdüğü kökensel suyunun bir mukabili, Akad kozmolojisinde ve *Yaratılış*'ta vardır. Anaksimandros'un evreni bölen üç dairesi (ya da "gökler"i), 7. yüzyılın ortalarına tarihlenen ve yıldızların göğün içini kapladığını söyleyen bir Akad metnini hatırlatmaktadır.[169] Anaksimandrosçu kozmostaki yıldızların çarpıcı dağılımı ise (bize en yakın yıldızlar, sonra Ay ve en son da Güneş olmak üzere) bir İran metnini hatırlatmaktadır.[170] Anaksimenes'in yıldızları kristal bir kubbedeki "resimler"e (*zôgraphêmata*) benzetmesi, Marduk'un yeşimtaşından bir göğe "tanrıların yıldızlarını" çizişinin anlatıldığı *Enuma Eliş*'i ve *Enuma Anu Enlil* adındaki bir astronomi metnini anımsatmaktadır.[171] Bu türden benzerlikler (arşivleme sınırlı olduğundan) çok değildir ama daha da artırılabilir.

---

167. Burkert, 2004 bu konuda açık ve dengeli bir sentez ortaya koyar. Özgün olarak İtalyanca yayınlanmış bu kitabın Fransızca versiyonu 2001 yılında yayınlanmıştır. Yeniden gözden geçirilmiş Almanca metin, yapılan bazı tercihler nedeniyle birtakım farklılıklar göstermektedir.

168. Burkert, 2004, s. 68 ve devamı (2001, s. 59 ve devamı).

169. Burkert, 2004, s. 69 (2001, s. 59). Bu sorunsal özellikle Hölscher tarafından geliştirilmişti. Hölscher, 1968, bölüm 1.

170. Burkert, 2004, s. 73 (2001, s. 63); krş. Burkert, 1994-1995, s. 194.

171. Burkert, 2004, s. 75 (2001, s. 65 ve devamı); Kingsley, 1992.

Hatta "açıklayıcı" nitelikteki bir dizi Mezopotamya metninde, genelde ilk Yunan kozmolojilerinin ayırt edici özellikleri olarak anılan birtakım rasyonalizasyon hatta natüralizasyon biçimlerinin tespit edilebildiği bile öne sürülmüştür.[172] Her hâlükârda ilk Yunan kozmolojileri, Orta Doğu'da mukabillerinin olmadığını herkesin kabul ettiği birtakım entelektüel gelişimlerin kökeninde yer almaktadır. "Yunan mucizesi"nin, Burkert'in Yunan kültürünün "doğu etkisindeki dönem"i [la période orientalisante] olarak adlandırdığı bağlamda tekrar konumlandırılması gerekliliği, onların getirdiği radikal yeniliklerin tanınmayacağı anlamına gelmemekte; öte yandan "felsefe" teriminin anakronik olarak onlar için kullanılması, kendine özgü bir yöntemi gerektirmektedir.[173] Yunan düşüncesinin kökenlerini ortaya çıkarmak adına oldukça çabalamış olan Burkert, Anaksimandros'un, Akadlardaki üç göğü, göksel cisimlerin üç kategorisiyle (yıldızlar, Ay ve Güneş) birleştirerek "astronomide kozmik uzaklıklar" meselesine, yani aslında "rasyonel" olarak nitelendirilebilecek yeni bir meseleye adım atmış olduğuna dikkat çekmekte ve yeni olanın eskinin içinden ama bir yandan da eskiye dayanarak nasıl ortaya çıktığının güzel bir örneğini vermektedir.[174] Burada hem miras alınmış

---

172. Livingstone, 1986'yı temel alarak: Burkert, 2004, s. 73 ve devamı (2001, s. 64 ve devamı). "Doğal dünyayla sıkı sıkıya bağlı bazı kısım ya da özellikleri kutsallıkla ilişkili gruplarla tanımlamaya dayanan spekülasyon tipi"ni yorumlayan Livingstone, "antik filozoflar [Babilliler] var olan teolojiyi doğal dünyanın olgularına atfetmek istiyorlardı" demektedir (s. 71). Buna rağmen, Livingstone'un kitabından aldığım yardım, onun düzenlediği dosyalardan çıkan "açıklayıcı çalışma"nın gerçekten de Miletli kozmolojik atılımla benzer olduğu konusunda beni ikna etmedi.

173. Burkert, 2004, s. 12. "Felsefe" teriminin nispeten geç ortaya çıkışı üzerine bkz. ykr. s. 67 ve devamı.

174. Burkert, 2004, s. 75 (burada bir İran etkisi görülmektedir, krş. 2001, s. 65); krş. Burkert, 1992, s. 308-310. Burkert bu konuda, *logos* teriminin kullanımı için, Eudemos'un (Aristoteles'in bir öğrencisi) bir fragmanını alıntılar.

birtakım temsillerin *kullanımı* hem de küçümsenemez bir katkı söz konusudur. Analizinin sonuç kısmında bizzat Burkert'in de dile getirdiği gibi: "Yunan mucizesi kuşku götürmezdir."[175] Yunan katkısının sadece içerik ölçeğinde değil, hatta daha çok biçim ölçeğinde olduğunu vurgulamak gerekir. 6. yüzyılda Miletli yeni kozmolojilerin nispeten kısa aralıklarla birbiri ardına gelmiş olması, daha önce öne sürülmüş görüşleri ya da savları dikkate alarak konumlanan sistematik bir pratiğin göstergesi olmakla beraber, yeni bir rasyonalitenin gelişiminde yadsınamaz bir yere sahip olan düşüncedeki muhteşem bir artışın da belirtisidir.[176]

Öyleyse eğer rasyonalite Yunanistan'da doğmadıysa, Yunan felsefesinin kökenleri problemi, Yunan rasyonalitesinin ortaya çıkışı sorusundan ayrı düşünülemez. Bu soruya, yaklaşık elli yıl önce yayımlanan *Yunan Düşüncesinin Kökenleri* adlı eserinde J. P. Vernant, rasyonalitenin gelişimini kentin (*polis*'in) oluşumuyla ilişkilendirerek anılmaya değer, etkili bir yanıt vermiştir.[177] Hangi anlam ve imaları barındırdığı pek açık olmayan bu yanıtın spesifik olarak felsefi rasyonalitenin kavranmasına ne ölçüde katkı sağlayabileceği sorgulanabilir. Vernant'ın rasyonalitenin ortaya çıkışına dair analizi büyük ölçüde felsefeye özgü duruma dayandığı için bu sorgulama daha da zorunlu bir nitelik taşımaktadır.

Vernant'ın programı, büyük ölçüde, "Yunan mucizesi" fikrine bir son verme kaygısıyla hareket etmektedir. Bu ifade Ernest Renan tarafından bulunmuş olsa da Vernant'ın kullanımı

Anaksimandros hakkındaki bu alıntıda "büyüklüklerin ve uzaklıkların *logosu*"ndan (fr. 146, Wehrli) söz edilir.

175. Burkert, 2004, s. 21 (krş. 76 ve devamı; 2001, s. 66 ve devamı).

176. Popper'ın, geri geleceğini savunduğu bir eleştirel rasyonalizmin ilkesini Presokratiklerde bulabilmiş olmasının nedeni budur. Popper, 1965 (1958-1959)

177. Vernant, 1962. Sonrasında Vernant çalışmasının yönünü mit konusuna çevirir. Bu süreç üzerine Bkz. Vernant, 1996, s. 125 (krş. Laks, 1998).

mucidininkine indirgenemeyecek niteliktedir. Renan'a göre "Yunan mucizesi" hem estetik hem de aksiyolojik bir kategoridir ve klasik hümanizm ve evrenselcilik gelenekleri içerisinde güzelin kalıcılığı anlamına gelir. Renan, Selinus tapınakları hakkında 1875'te şöyle yazmıştı: "Her deneme, her bocalayış gözle görülürdür ve diğerlerine kıyasla çok daha olağanüstüdür! Bu harika sanatın yaratıcıları mükemmeli yaptılar ve sonra onda hiçbir değişiklik yapmadılar. İşte nasıl yapıldığını yalnızca Yunanların bildiği mucize: İdeal olanı bulmak ve bulduğunda bırakmamak."[178] Renan'ın ünlü "Mükemmel güzelliği idrak ettiğimde Akropolis'te ettiğim dua"sıyla başlayan sayfa, "Yunan mucizesi"ni daha net bir şekilde sunmaktadır. Onun yanındaysa, "yalnızca bir kere ortaya çıkmış, bir daha hiç görülmemiş ve görülmeyecek ama etkisi sonsuza dek devam edecek olan, yani yerel ya da ulusal hiçbir lekesi olmayan ebedî bir tür güzellik" olarak "Yahudi mucizesi" vardır.[179] Böylesi bir mucize, Renan'ın da alıntılanan pasajlarının ilkinde açıkça bahsettiği olgunlaşma ve gelişme süreciyle hiç de uyumsuz değildir. Vernant'ın saldırdığı mucizeyse, tüm "denemeleri" ve "bocalayışları" yok sayarak, ne hazırlık dönemine ne de bir kökene sahip bir şekilde, "kör adamın gözlerinden pulların dökülmesi gibi" (Elçilerin İşleri 8:19'a gönderme), bir anda ortaya çıkıvermişti.[180] Söz konusu olan şey bir soy ağacı belirlemek olduğu için, bu durumun Meryem'in bakireliğine benzediği de söylenebilir. Vernant'ın reddettiği mucize, hümanist bir mucizeden çok Hristiyan bir mucizedir.

Vernant'ın "tarihsel psikoloji"nin kurucusu I. Meyerson'dan devraldığı bu problem epistemolojik düzeydedir. Bura-

178. E. Renan, "Sicilya'da Yirmi Gün", *Toplu Eserleri* içinde, ed. H. Psichari, vol. 2 (Paris, 1948), s. 397.

179. *Çocukluk ve Gençlik Anıları*, bölüm 2.

180. Bkz. Vernant, 1965 (1957), s. 285.

da, tarihin "parçalara ayrılmış"[181] olarak kavrandığı bir perspektiften bakarak, tarihte bir süreksizliğin görülmesi söz konusudur. Bu süreksizliğin başka birçok örneği olsa da yeni siyasi organizasyon biçimlerinin ve yeni matematiklerin, felsefi düşüncenin ve elbette ki sanat harikalarının ortaya çıktığı 6./5. yüzyıl Yunanistan'ındaki siyasi ve entelektüel çalkantılar, tarihçiye en azından Fransız İhtilali'ninki kadar önemli bir paradigma sunmaktadır. Tarihçi C. Meier bunun formülünü demokrasinin icadında bulmuştur: "Yunanlar, kendileri gerçekleştirmeden önce demokratik bir yönetimin olabileceğini bilmiyorlardı. Çünkü onlardan önce Yunanlar yoktu."[182] Süreksizlikteki bu ısrar gösteriyor ki Vernant'ın eleştirileri, Yunan mucizesinin, en azından bir kırılmanın varlığını tanıyan, Hristiyan versiyonuna yönelik değildir sadece; Vernant'ın eleştirisi aynı zamanda "ritüelciler" [ritualistes] olarak bilinen Cambridge'li antropologların pozisyonuna ve daha özel anlamda da mitsel ve rasyonel düşünce arasındaki *sürekliliği* ve ikincinin birinciye olan bağımlılığını göstererek Yunanistan hakkındaki Viktorya Dönemi idealleştirmelerini yıkan Cornford'a yönelikti.[183] *Ex nihilo* doğuş ve aynının devamlılığı yanılsamalarına karşı Vernant, "devrim" kategorisine ya da Meyerson'un terminolojisine göre söylersek "mutasyon" kategorisine başvurdu.[184] Bu terimler değişimi, ritüelcilere karşı, kayda değer bir değişimi imlemektedir. Ama burada söz konusu olan şey mu-

---

181. Bkz. Meyerson, 1987 (1948), s. 54 ve devamı. Burada düşünce ve disiplinlerin tarihindeki süreksizliklerin gösterilmesi amacıyla, "formel çerçeveler"deki süreksizliklerden ("neden, zaman, mekan kavramları" –bu konuya Gernet ve sonrasında Vernant'ın büyük bir ilgisinin olduğu görülebilir), dilsel süreksizliklerden (A. Meillet'nin çalışmalarınca gösterilen) ve estetik süreksizliklerden (M. Schwob ve A. Malraux'dan alıntılar ışığında) bahsedilmiştir.

182. Meier, 1980, s. 51.

183. Cornford, 1912 ve 1952.

184. Vernant, 1965 (1957), s. 293.

cize değildir, çünkü mutasyon, tıpkı bilinç gibi, her zaman *bir şeyin* mutasyonudur.

Bu durumda, ya rasyonel düşüncenin bir soyağacı vardır ya da Vernant'ın 1957'de "Arkaik Yunanistan'da Pozitif Düşüncenin Oluşumu" adlı makalesinde dediği gibi, *doğum* tarihi ve yeri olan ferdî bir olgudur. Rasyonel düşüncenin "kentin kızı" olduğunu söylemek, "Yunan mucizesi"ne son vermektir.[185]

Vernant'ın analizi, bilimin ve felsefenin kökenlerinin temsili ama kısmi alanına dayanır. Vernant, bu konuda ikinci hocası L. Gernet'yi takip eder. Meyersoncu sorunsala zaten açık olan L. Gernet, son çalışmalarında, felsefi külliyatın Yunan kentinin kökenleriyle ilgili araştırmalara olan faydasına dikkat çekmişti.[186]

Vernant Presokratik kozmolojinin getirdiği yenilikleri iki terim etrafında özetlemektedir: *Pozitiflik* ve *kamusallık*; birincisi içerikle ilgiliyken ikincisi yeni üretilen bu içeriklerin biçimiyle ilgilidir. Vernant'ın açıklaması, Gernet'nin "Yunan Felsefesinin Kökenleri" adlı makalesini takiben, birinci özelliği İyonyalı düşünürlere, ikinci özelliğiyse Büyük Yunanistan'ın filozoflarına dayandırmaktadır. Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nde yaptığı ayrımı temel alan bu bölüştürme, çok açık sayılmaz. Çünkü neden doğunun içerik, batınınsa biçim konusunda daha ilgi çekici olduğunu (eğer durum gerçekten böyleyse) sorgulamamaktadır.[187] Ama bu iki belirlemeyi kendi içinde değerlendirirsek ve coğrafi kökenlerinden bağımsız olarak bütün ilk filozoflar için uygun olduklarını kabul edersek bu, aralarında-

---

185. Bu sonuç önermesi, Vernant, 1962, s. 129'da olduğu şekliyle alınmıştır.

186. Gernet, 1968 (1945) ve (1956); 1983 (1951). L. Gernet'nin eseri ve bu eserin evrimi için üzerine Bkz. Humphreys, 1978 (1971), s. 84 ve devamı. Aynı zamanda Bkz. R. Di Donato'nun Gernet, 1983'teki sonsözü.

187. Diogenes Laertios'ta felsefe tarihinin iki dala ayrılması üzerine bkz. ykr. s. 33 ve devamı.

ki ilişkiyi başka ve belki de daha uygun terimlerle ele almamıza olanak verebilir.

"Pozitiflik" –kavram Auguste Comte'tan devralınmıştır– Vernant'ın da çok doğru bir şekilde vurguladığı gibi, sadece ilahi dünyaya değil aynı zamanda toplumsal dünyaya da uygulanan bir "natüralizasyon" sürecini imlemektedir. Presokratik fizik, bir soyutlama aracılığıyla geleneksel tanrıları ortadan kaldırdığı gibi, aynı zamanda vaktiyle mit olarak anılan ve kökenlerden bahseden anlatıları da artık toplumsal düzenin bir olumlaması olmaktan çıkarmaktadır. Miken döneminde, bölünmemiş bir dünyaya hükmeden bir rahip-kral figürü tarafından ilkel olarak belirlenmiş bir toplumsal düzendir söz konusu olan. Pozitif anlatının tanıklık ettiği şey sadece bir "sekülerleşme" süreci değildir Vernant'a göre; aynı zamanda doğa ile politik olanın –Vernant'tan farklı sözcüklerle ifade edersek– özerkleşmesi ve ayrışmasıdır.[188] Felsefi edimin biçimsel koşullarıysa, felsefi tartışmanın (diğer tartışmalar gibi) kamusal alana dâhil olmasıyla alakalıdır. Bu dâhil olma, özellikle Büyük Yunanistan'da, içerikler şamanik ya da mistik öncüllerin izlerini taşıdığı ölçüde daha da belirgindir.[189]

Vernant, Gernet'nin de daha önce vurgulamış olduğu paralelliğe uygun olarak, bu pozitiflik ve kamusallığın eşdeğerlerinin Yunan felsefesinin toplumsal organizasyonun her alanında bulunuyor oluşuna özel bir önem atfetmektedir. Politik, ekonomik ya da hukuki kurumlarda olsun, aynı soyutlama ve demokratikleşme süreci yine söz konusudur: Kleisthenes'in yaptığı reformlarda ya da hukukun yeni biçimlerinin ve paranın ortaya

---

188. Vernant'a göre, bu ayrım İyonyalı düşünürlerin toplumsal olandan kopuk olduğunu ima etmez; tam tersine bu, onların kendilerine yasakoyucu işlevi atfedebilmeleri için bir koşuldur (krş. Vernant, 1965 (1957), s. 304).

189. Vernant, 1965 (1957), s. 303. Parmenides'in şiirinin giriş kısmı burada önemli bir rol oynar. Bkz. Laks, 2003 *a*.

çıkışında bu durum kendini göstermektedir.[190] İnsani faaliyetleri oluşturan alanların tümü göz önüne alındığında, tek bir rasyonalitenin çeşitli tezahürleri olarak görülebilen mutasyonların çaprazlama *dayanışması* şaşkınlık vericidir.

Dayanışma burada anahtar sözcüktür. Genel "rasyonel düşünce" kategorisi ve onun çeşitlemeleri (felsefe de buna dâhildir) arasındaki gelgitler dayanışma kavramıyla açıklığa kavuşur. Söz konusu olan şey yansıtma değildir. Marx'la alabildiğine uyuşuyor olsa da Vernant, örneğin varlığı parasal değer kavramının doğrudan bir aktarımı olarak gören basitleştirmeyi reddeder[191] ve yine Meyerson'a dayanarak (Meyerson süreksizliğe olduğu kadar kendine özgü niteliklere de odaklanmıştır), dikkate alınan her bir alandaki *ayrıntıların kendine özgü niteliklerinde* ısrar eder.[192] Ne var ki bütün bu ayrıntıların ortak bir temele, Aristoteles yorumcularının diliyle söylersek bir "odak"a[193] (focal) dayandırılabilecekleri doğrudur: Tıpkı varlığın kategorilerde sıralanmış tüm anlamlarının aslında aralarından ilkinin, yani tözün temsil ettiği alanla bağlantılı olması gibi, yeni Yunan rasyonalitesinin tüm tezahürleri de anlamını ve ilk temelini eşsiz bir organizasyon biçiminde, kentte bulmaktadır.

Rasyonel düşüncenin kökenlerinin kentin kökenine yerleştirilmesiyle beraber, kapıdan kovulan mucizenin şimdi de

---

190. Vernant, 1965 (1957), s. 305, s. 307 ve devamı, s. 313.

191. Bu sav –Vernant'ın politik modeline karşıt olarak– Seaford tarafından sunulmuştur. Seaford, 2004, s. 188 ve devamı.

192. Vernant, 1965 (1957), s. 313. Bkz. Meyerson'da "otonom süreç" kavramı. Meyerson, 1987 (1948).

193. "Odak" imgesi Owen, 1986, s. 184 tarafından, semantik olarak birbirine indirgenemeyen ama hepsi tek bir terime (*pros hen*) gönderme yapan bir dizi terim arasındaki ilişkiyi anlatmak üzere literatüre kazandırılmıştır. Örneğin "varlık" sözcüğünün bütün anlamları, bunlardan ilkine gönderme yapmaktadır (töz).

bacadan mı gireceği soruldu.[194] Vernant bu itirazdan kuşkusuz etkilenmedi. Çünkü kentin kendisi, Miken toplumunun çöküşüne dek uzanan, aşamalarının kabaca da olsa izini sürebileceğimiz uzun bir sürecin sonucudur. *Yunan Düşüncesinin Kökenleri* adlı kitabın, başlıktan beklendiği üzere Presokratik filozofları ve onların öncellerini ele almayıp, kentin doğuşuna öncülük eden koşulları ele alıyor olmasının nedeni budur. Buna karşın, kentin kökenlerine gidişin, "zihinsel mutasyon" sorunsalıyla da *kentin* kızı olarak Yunan rasyonalitesinin ortaya çıkışı savıyla da rahatlıkla yan yana durmayacağı açıktır. C. Meier, böylesi uç bir rastlantının meydana geldiği koşullarda "politik olanın doğuşu"nun, *düşünme*nin (özellikle de "politik" düşünme) itici rolüne başvurmadan açıklanamayacağını vurgulayarak Vernant'ın görüşündeki büyük sorunlardan birine işaret etmiştir. Vernant politik olana hiçbir şey borçlu olmayan, tam tersine politik olanı vaktiyle imkânlı kılmış bir düşünceden bahsetmektedir.[195] Daha genel olarak, kent ve kızı arasındaki ilişki, Protestanlık'ın ruhu ve kapitalizm arasındaki ilişkiden daha açık değildir. Max Weber de benzer sorunlarla yüzleşmiştir: Söz konusu olan şey nedensellik mi, imkân koşulları mı, destekleyici bir etken mi, seçici bir yakınlık mı, yoksa basit bir benzerlik midir?

Bu soruya Vernant'da yanıt aramak kuşkusuz boşunadır çünkü Vernant, Weber'in uğraştığı sorunsalla hiçbir zaman gerçekten ilgilenmemiş gibidir. Oysa o da rasyonalitenin kökenine dair bir sav ortaya koymuştu –daha doğrusu, modern rasyonalitenin kökenine.[196] Buna karşın, Vernant'ın savını ortaya koyarken

---

194. Bu soru M. Caveing tarafından Vernant, 1996 (1975), s. 113'te ortaya atılmıştır.

195. Meier, 1986, s. 69.

196. Vernant, Weber'in adını bir kez, T. Parsons'un *Bir Eylem Sosyolojisi İçin Öğeler*'inin çevirisinin bir eleştirisi (1956) bahanesiyle, çok dikkate değer olmayan

neden politik olanı rasyonel olana *önceleyen* terimler seçtiği sorgulanabilir. Bana öyle geliyor ki bunun iki nedeni olabilir.

Birinci neden, temelde Yunan mucizesinin epistemolojik sorunsalına odaklanan ve bu nedenle (*nihil ex nihilo* ilkesi uyarınca) Miken'e dek uzanan köklere geri dönen Vernant'ın analizinin eşzamanlı olarak kendi aksiyolojik versiyonundan etkileniyor olmasıyla alakalıdır (hiçbir zaman açıkça dile getirilmemiş bir ilişki). Burada soru, geçmişe bakarak, Yunan düşüncesinin (ve kentinin) süreksizliğini onlardan önce gelmiş ve onlara köken olmuş olanlarla ilişkili olarak nasıl düşüneceğimiz değil; geleceğe dönük olarak, onlarla aramızdaki bir kurgusal devamlılık ve yakınlığın önüne nasıl geçeceğimizdir: İster paradigmatik bir klasisizm, ister safça bir nostalji, ister duygusal bir bilinç ya da antikler ve modernler arasındaki çekişmenin karmaşık mantığını olanaklı kılacak herhangi bir türden olsun. Bu bakış açısından, mucizeyi reddetmek; onlarla aramızda güçlü bir devamlılığın olduğu fikrinden vazgeçmek (elbette ki bu tarihsel bir devamlılık olmadığı anlamına gelmiyor) ve Vernant'ın okurlarından birinin "sindirim" olarak adlandırdığı her girişimi reddetmektir.[197] Yunanlar her toplum gibi bir toplumdu; herhangi bir ayrıcalıkları yoktu. Ve herkes gibi oldukları için de elbette ki Yunanlar da ötekiydi, diğerlerine göre ötekiydi; aynı zamanda ve özellikle bize göre de ötekidirler. Bu bakış açısıyladır ki Vernant, Yunan aklının *bizim* aklımız olmadığını ısrarla yineler. Bizim aklımız, onun anlattığı üzere, geleneksel biçimde bilimsel, deneysel ve doğayı matema-

---

bir şekilde anar (Vernant, 1995, vol. 2, s. 627'de). Gernet, 1983'ün dizini M. Weber ismine yalnızca bir tane atıf içerir. Bu atıf, Gernet'nin eleştirel bir makalesinden söz ederek ("Antik Yunanistan ekonomisini nasıl karakterize etmeliyiz?" 1933), "Max Weber ekolü ve Fransız sosyolojisi arasındaki bilinçdışı ama anlamlı bir karşılaşma"dan bahseden editör R. Di Donato'nun bir ifadesi içindir. (Gernet, 1983, s. 410'daki sonsöz)

197. Cambiano, 1994, s. 15.

tikleştirmeye ve ona hâkim olmaya yönelmiş bir akıldır. Yunan aklıysa, "insanın şeylerle yaptığı ticarette, insanların kendi aralarındaki ilişkilerde olduğu kadar" gelişmiş olmadığından, "politik" olacaktır.[198] Soy ağacına dayanan modelin burada iş başında olabildiği anlaşılıyor, anne-kent, sözde kızı akla ve sonuç olarak da ondan doğacak olan çocuklarına damgasını basıyor. *Yunan Düşüncesinin Kökenleri*'nin son bölümündeki Anaksimandros'un "politik" yorumunun manası da budur. Anaksimandros'un kozmosu, orada, dairesel bir biçimde düzenlenmiştir, dünya ortadadır ve sınırlara eşit uzaklıktadır. Bu eşit uzaklıkta olma durumunu koruyarak aslında, kararların "merkezde" alındığı kentin politik geometrisine uygun bir tablo çizmektedir.[199]

Yunan aklının bu şekilde politik akıl olarak nitelendirilmesi kabul edilebilir midir? Kuşku duymakta fayda var. Çünkü ilk tezahürlerinden itibaren Yunan rasyonalitesi, sistemleştirme ve rasyonalizasyon gibi (terimin Max Weber'deki anlamıyla, Max Weber bunu Batı rasyonalitesinin ayırıcı özelliği olarak görmüştü)[200] birtakım eğilimlere sahne olmaktaydı ama bunlar özünde politik hiçbir şey barındırmıyordu. Bu elbette ki doğrudan ya da dolaylı olarak, politik daireyi hiçbir şekilde ilgilendirmedikleri anlamına gelmemektedir. Çarpıcı bir örnek üzerinden gidersek, Hesiodos'un teolojik sistemleştirmesi, *sistemleştirme olarak*, politik kategorisi altında değerlendirilemez, eserin teması politik olsa bile... Ki gerçekten de öyledir. Yunan aklının hiçbir zaman deneysel olmadığı konusunda Vernant'la uzlaşılsa da çok daha erken

198. Vernant, 1962, s. 129. Sonraları Vernant'ın M. Detienne ile birlikte nesnelleştirici rasyonalitenin baskıladığı "kurnaz zekâ" ile ilgilenmiş olması kesinlikle tesadüf değildir (Detienne/Vernant, 1974).

199. Bu yorum ile sekülerleşmenin toplumsal olanla olduğu kadar teolojik olanla da ilişkili olduğu düşüncesi arasında bir tür gerilim mevcuttur.

200. Bkz. aşğ. s. 95 ve devamı.

dönemlerde, "politik" tanımlamasının kapsayamayacağı ölçüde "teorik" bir nitelik arz ettiğini reddetmek zor görünmektedir.

Ne var ki "politik" sözcüğü başka türlü de anlaşılabilir: Aklın özsel bir niteliğine değil, onun uygulanışının biçimsel çerçevesine bir atıf olarak. Rasyonalite, argümantatif yapısını gösterme imkânını kamusal alanda bulabilmiştir, Yunan aklı, ancak bu anlamda kentin kızı olabilir. Gerçeği söylemek gerekirse, Vernant'ın da gösterdiği gibi, bu düşünce de birtakım sorulara meydan vermektedir. Öncelikle, rasyonel düşüncenin kendini gösterdiği ortamın politik olduğu kadar anti-politik ve trans-politik olduğu da kolaylıkla savunulabilir. Anti-politiktir çünkü felsefe disiplininin ayrışması ve böylece özelleşmesi, kamusal alanda tanınmaktan ziyade bariz bir şekilde oradan ayrılmaya eğilimli bir uzmanlar sınıfının oluşmasına ön ayak olur.[201] Bu "ayrılma"nın en bariz sembolü kuşkusuz Herakleitos olsa da[202] bu sadece onda değil, hepsinde geçerliydi. Empedokles'in Olimpia'da *Arınmalar*'ını okuması, yalnızca tek bir öğrencisi için yazdığı doğa şiirinin doktrinindeki temel ezoterizmle olan karşıtlığı görüldüğünde gerçek anlamını bulmaktadır. Rasyonalitenin gelişiminin trans-politik boyutuysa, Olimpia'nın sembolü olduğu panhelenizm fenomeniyle, bir başka deyişle kentin, kurulduğu günden beri kendi sınırlarını aşan evrenselleşme eğilimiyle bağlantılıdır.[203] Bizi yeniden tarihteki

---

201. Seaford'un yerinde eleştirisine bkz. Seaford, 2004, s. 175 ve devamı.

202. Krş. Bollack ve Wismann, 1972.

203. Panhelenizm ölçütü, Homeros'ta ve ondan sonrasında geleneksel mitlerin işlenişinde zaten söz konusu olduğu için, rasyonalitenin ortaya çıkışı sorusuna ilginç bir ışık tutmaktadır. (Bkz. Nagy, 1994 (1979), s. 30 ve devamı; krş. s. 150 ve devamı, s. 175 ve devamı). Öte yandan bu panhelenist rasyonalitenin somut olarak iş görmesinin koşulları, Yunan felsefesi konusunda bazen problem teşkil etmektedir: Felsefenin Yunan topraklarındaki gelişiminin ritmi, entelektüel bilginin hızlı bir dolaşımını gerektirmektedir. Bu dolaşımın ağlarını belirlemek kolay olmasa da yine de onları varsaymak gerekiyor.

nedensellik hakkındaki Weberci sorunsala getiren daha teorik bir planda, biçimsel çerçeve olarak ele alınan kentin ne ölçüde *belirleyici* bir etmen ("kentin kızı, rasyonel düşünce") olabileceğini sorgulamak gerekiyor. Çünkü demokratik kentin kurumlarında gerçekleşen hukuki ve politik tartışmaların, öteki bilincine, tartışma kültürüne ve karşıt fikirlere *imkân verdiğini* reddetmek pek mümkün görünmemektedir ve bu durumda J. Burckhardt'ın yolundan gidip, Yunan kültürünün diğer tezahürlerinde olduğu gibi[204], felsefenin gelişiminin temelinde de *agôn*'un ya da anlaşmazlığın yattığı iddia edilebilir. Bu da kentten daha önceki bir şeye atıfta bulunulduğu anlamına gelmektedir. Dahası, felsefi söylemin ortaya çıkışında karşıt görüşlerin tartışmaları mı daha önemli bir yer tutmaktadır yoksa Homerosçu hakikat iddiası ya da hatta yazının yayılması mı, emin değiliz.[205]

Politik olanın öncelikli olmasının iki gerekçesinin, onlara yöneltilebilecek itirazlar ve duruma göre eklenecek düzeltme ve nüanslar bir yana bırakılırsa, sundukları temel problem bir arada kolaylıkla yaşayamamadır. "Kent" ve "rasyonalite" arasındaki ilişkinin yöntemsel ya da biçimsel olarak anlaşılması, politik *temsillerin* felsefi sistemlerde bıraktığı izleri –çapraz benzerlik ilkesi uyarınca– bulmayı amaçlayan bir bakış açısının ötesine geçmek anlamına gelmektedir. Bu, Yunan aklının gerektiğinde teorik de deneysel de olabildiği fikrine tam anlamıyla uymaktadır. Vernant'ın Yunan aklının "politik" olanın gölgesinde kaldığı düşüncesiyle yola çıkmasının, onu, rasyonalitenin ortaya çıkışıyla politik alanın keşfedilmesi arasındaki dayanışmanın temel etkisini küçümsemeye götürdüğü savunulabilir.

---

204. Burckhardt, 1977 (1898-1902), IV, s. 84 ve devamı.

205. Birinci argüman için krş. Humphreys, 1996, 6. Yazı ile felsefenin ortaya çıkışı arasındaki ilişkiye dair soru için bkz. Laks, 2001.

"Felsefi" düşüncenin kendine özgü gelişimini değerlendirmeye ne pozitiflik (natüralizasyon ya da sekülerleşme) ne de kamusallık kategorisinin imkân verdiğini görmek için, yöntemsel (rekabetçi) bakış açısının alt anlamlarını ve özellikle de onun mümkün kıldığı entelektüel radikalleşme biçimlerini göz önüne almak yeterlidir. Ama "spesifik ayrıntıları", büyük bir belirsizlik [sous-détermination] pahasına, Yunan mucizesine son veren bir formülün genellemesine kurban etmek istemiyorsak, belirli içeriklere zorunlu olarak bağlı olan bu kendine özgülüğü hesaba katmak gerekmektedir.

Bu noktada Weberci modele, ama Kalvinist ahlaktan yola çıkarak ortaya koyduğu kapitalist rasyonalitenin doğuşuyla ilgili kuramdan çok (farklı durumlara uygulanmak için fazla özel bir mekanizma içermektedir)[206] kullandığı rasyonalite kavramına başvurmak faydalı olabilir.

Weber'in tasarısı, diğer büyük uygarlıklarda rasyonalizasyon süreçleri devam etmekteyken, rasyonalitenin modern Batı uygarlığında sahip olduğu kendine özgü biçimini neden ve nasıl edinmiş olduğunu anlamaktır. Bu yüzden *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda büyük dinler (Konfüçyüsçülük, Budizm, Hinduizm, Yahudilik, İslam) hakkında incelemelerin yer alması kaçınılmazdır.[207] *Din Sosyolojisi Üzerine Denemeler*'in giriş bölümü, Weber'in Batı rasyonalitesinin temel dışavurumu olduğunu düşündüğü şeylerin bir listesini vermektedir. (Takip eden özette, "rasyonel olanın" niteliğini açıklayan özellikleri, Weber'in metninden çıkabildiği ölçüde köşeli parantez içerisinde belirttim) Weber'e göre sadece Batı uygarlığı gelişmiştir: Rasyonel bir bilim [yani matematikleştirilmiş], rasyonel bir geometri [kanıta

206. Bu mekanizme üzerine bkz. Disselkamp, 1994, özellikle 3. Kısım.
207. Bu nokta Schluchter, 1988 tarafından vurgulanmıştır.

dayanan], rasyonel doğa bilimleri [deneysel], rasyonel bir kimya, rasyonel bir tarih [zaman üstü bir geçerlilik iddiası taşıyan], rasyonel bir politika [sistematik bir doğası olan], rasyonel bir hukuk [sistematik olarak düzenlenmiş], rasyonel bir sanatsal teknik [müzikte ahenk ve matematikleştirilmiş ve sistematikleştirilmiş bir kompozisyon tekniği; mimaride gotik ojivlerin dekoratif değil işlevsel kullanımı; resimde lineer ve atmosferik perspektifin orantısal kullanımı] baskının rasyonel bir kullanımı [basımda gelişme sağlanarak], bilginin aktarımının rasyonel bir organizasyonu [özelleşmenin gelişimiyle], devlet görevlilerince rasyonel [özelleşmiş] bir yönetimin oluşturulması, rasyonel bir devlet [anayasaya dayalı], ve doğal olarak rasyonel bir ekonomi [kapitalizmin çeşitli türlerinde].[208]

Bu listede de görüldüğü üzere, Yunan Batı rasyonalizmi, genel anlamda Batı rasyonalizminin oluşumunda yadsınamaz bir rol oynamaktadır. Weber matematik konusunda "Helen rasyonalizmi"ne, tarih konusunda Thukydides'e, politik teori konusundaysa Aristoteles'e atıfta bulunmaktadır. Yunan rasyonalizmine gösterdiği hürmeti başka metinlerinde de özellikle de *Protestan Ahlakı*'nda yer alan ve Yunan rasyonalizmini Yahudi rasyonalizmiyle beraber Kalvinist rasyonalizmin doğrudan iki kaynağı olarak sunduğu ünlü pasajda da görmek mümkündür: "Yahudi peygamberlerin başlattığı ve Yunan bilimsel düşüncesiyle birlikte ilerleyen, dinler tarihi açısından önemli bir süreç olan dünyanın "*büyüden arındırılması*" [désenchantement]; kurtuluş arayışının tüm büyülü yollarını batıl inanç ya da kâfirlik addederek reddetmiş ve bugün (ilahi kurtuluşun Kalvinistlerce reddedilmesi) son raddesine ulaşmıştır."[209]

---

208. Weber, 1996 (1920), s. 489-493). Kapitalizm serinin son terimi değildir. Böyle olması mantıklıdır çünkü Weber'in gözünde kapitalizm "modern yaşamımızın kaderi üzerinde etkili olan en büyük güç"tür (s. 493).

209. Weber, 2003 (1920), s. 106 ve devamı.

Konfüçyüsçülük ve Taoizm'le ilgili inceleme de benzerlik kurmak amacıyla ara sıra Helenik fenomenlere atıf yapmaktadır.[210] Ama bu pasajlar, Weber'in, Yunan rasyonalizmini hiçbir zaman *kendisi için* incelememiş olduğu gerçeğini daha da somutlaştırmaktadır. Weber'in karşılaştırmalı bir tasarıya girişmiş olması bu durumu daha da tuhaf kılmaktadır. Yine de metinde Yunanistan'a yapılan atıflar her zaman ikincil bir nitelik taşımaktadır ve hiçbir zaman *sistematik* bir değeri yoktur.

Bu eksiklik kuşkusuz, "rasyonalizasyon" ve "büyük dinler" arasındaki ilişkiye Weber'in ayrıcalıklı bir yer tanımasından kaynaklanmaktadır. *Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakı*'nın dikkate aldığı yalnızca şudur: "Dini yaşamı düzenleyen ya da kendi etrafında büyük sayıda inançlı *kitleyi* toplamayı başarmış beş sistem: Konfüçyüsçü, Hindu, Budist, Hristiyan, Müslüman." Yahudilik gerek Hristiyanlık ve İslam'ın oluşumdaki, gerek Batı kapitalizminin gelişimindeki belirleyici rolü nedeniyle bu listeye eklenmektedir.[211] Yunan çoktanrıcılığının bu altılı içerisinde yer almamasının nedeni, öncelikle Weber'in birincil ölçütü olan *kitle*yi karşılayamamış olmasıdır. Artık ölü olduğundan Yunan uygarlığına çok daha az uygulanabilir bir ölçüttür bu ("dünya dini" olmuş diğer hiçbir uygarlık için bu durum söz konusu değildir) ve Yunan çoktanrıcılığının kurtarıcı bir boyutunun olmamasının da bunda az da olsa bir etkisi olmuş olmalıdır (Weber dinlerden daima bir kurtuluş öğretisi, *Heilslehre*, olarak bahseder). Bu iki sebep hem birleşmekte hem de birbirini güçlendirmektedir: Weber için, rasyonalizmlerin değişkenlik gösteren gelişimlerindeki belirleyici etmen, bir ekonomik ahlakın (*Wirtschaftsethik*) *toplumsal* ağırlığında ve daha genel olarak, belirlenmiş bir yaşam

210. Bkz. örneğin Weber, 1989 (1920), dizin, Yunanistan başlığı altında.
211. Weber, 1996 (1920), s. 333.

biçiminde (*Lebensführung*) yatmaktadır. Söz konusu ağırlık, sadece dinin ya da daha doğrusu eskatolojik bir inanç sisteminin sağlayabileceği bir ağırlıktır. Weber'in incelemesinde uzmanlarla ya da üstatlarla sınırlı grupların temel bir öneme sahip olmalarının nedeni, etkili birtakım modellerin "taşıyıcıları" olmalarıdır. Ne var ki Yunan rasyonalizmi eğer uzmanların işiyse ve aynı zamanda bir yaşam biçimini, ya da en azından bir yaşam biçimi sorusunu, ima ediyorsa temelde dindışı olmakla beraber (doğal olarak bu, dinî birtakım ögelerden münezzeh olduğu anlamına gelmemektedir), sosyolojik anlamda da paramparçadır. Bu dağılma, Yunan felsefesinin 6. ve 5. yüzyıllar arasındaki gelişimini biçimlendiren olağanüstü "ivme"nin mukabili olarak değerlendirilebilir. Bu ivme bir bireyselleşme sürecinden ayrı düşünülemez; öyle ki bu süreç, eğer felsefe alanında kalacaksak, bir dizi "ben" tarafından öne sürülen yeni "dünya görüşleri"yle dolu bir silsilenin ortaya çıkışı[212] ve yeni yetenek sahalarını ya da "daireler"ini şekillendiren hem içsel hem dışsal bir *ayrışma süreci*nin damgasını taşımaktadır. Bu süreç, filozofların politik etki güçlerinin kaybına mal olmuştur.

Weber, modern rasyonalizmin oluşumunda Yunanistan'a verdiği öneme bağlı olarak, ona incelemesinde beklenenden daha küçük bir yer vermişse de Batılı ya da başka rasyonalizasyon süreçlerini incelemekte kullandığı araçlar, rasyonalitenin ortaya çıkışını Vernant'ın sunduğundan farklı bir şekilde ele almaya imkân tanımaktadır. Nihai değerler rasyonel bir tartışmanın konusu olamadığı için incelemesini eksik bıraktığına dair suçlamalara açık olmasına rağmen yine de Weber'in incelemesi daha karmaşık bir rasyonalite kavramına dayanmaktadır.

---

212. Yunan felsefesinin başlangıçlarında göze çarpan "bencilik" [égotisme] için Burckhardt dışında bkz., Lloyd, 1997.

Weber'deki rasyonalite biçimlerinin sistematik bir tipolojisini çıkarmak, bilindiği üzere, kolay değildir. Weber bazen "mantıksal" ya da "teorik-entelektüel" bir rasyonaliteye atıfta bulunur. İtici gücü "çelişmezlik" ilkesi ve "uyum" olan bu rasyonaliteyi "erekselci" ve "etik-pratik" bir rasyonaliteden ayırt etmektedir.[213] Bu ayrım, Batı rasyonalitesinin yukarıda sıralanmış olan farklı tezahürlerini belli ölçüde gruplandırabilmeyi sağlamaktadır: Hukuk, politika ve kapitalizm temel olarak erekselci bir rasyonalitenin işlevi olacaktır; matematiksel bilimler, müzik ve resim ise daha çok mantıksal türde bir rasyonaliteye gönderme yapmaktadır. Bazı konularda, sözgelimi (iki tarafın da eşit biçimde var olduğu) mimari ya da baskı konusunda, karar vermek zor olabilir. Bunun yanında, Weber'de rasyonalitenin üç temel anlamı tespit edilmiştir: Dünyayı kontrol etmek için tasarlanmış aygıtların hesaplamalar aracılığıyla geliştirilmesi olarak kendini gösteren bilimsel-teknik anlam; Weber'in "dünya imgeleri" dediği şeye karşılık gelen "anlam modelleri"nin (*meaning patterns*) sistemleştirilmesi olarak kendini gösteren metafizik-etik anlam; yöntemsel olarak düzenlenmiş bir yaşam biçiminin benimsenmesi olarak kendini gösteren pratik anlam.[214] Yunan rasyonalizmi, kimi küçük farklılıkları dışarıda bırakırsak, hiç kuşku yok ki Presokratiklerden beri bu üçüyle de ilişkilidir. Yunan bilimi hiçbir zaman gerçekten teknik ya da deneysel tarafına girişmemiş olsa da bilimsel rasyonalizmin şekillenmesine azımsanmayacak düzeyde katkıda bulunmuştur (görmüş olduğumuz gibi, Weber'in de fark etmiş olduğu bir şeydir bu). Helen rasyonalizmi, dünya imgelerinin rasyonalizasyonunun en açık örneklerinden

---

213. Weber, 1996 (1915-1920), s. 412.

214. Bkz. Schluchter, 1979 ve Habermas, 1987 (1981), I, bölüm. 2 ("Max Weber'de rasyonalizasyon teorisi"), özellikle 187 ve devamı.

birini (aynı zamanda en bilinenini) sunmaktadır ve Weber'in dinî rasyonalizmi tanımlamak için acı ve adaletsizlik problemiyle ilişkili olarak sunduğu formül, presokratik felsefi rasyonalizmde yansımalarını bulabilir; orada asıl vurgu genelde eskatolojiyle ilgili olmasa da...[215] Son olarak, "yaşam biçimi" zaten kuşku götürmez biçimde Yunan felsefesinin merkezî bir kategorisidir.

Weber, rasyonalitenin bu farklı boyutları arasında bir köprü kurar. Çünkü belli bir *yaşam biçimi*nin (pratik taraf) ortaya çıkışının ve *dinî ahlak*tan beslenen bir ruhun, yani dünyanın belirli bir imgesinin (Kalvinizm) yayılmasının *kapitalizm*in (hesaplanmış çıkar organizasyonu) ortaya çıkışında nasıl bir rol oynadığını belirlemeye çalışmaktadır. Bu karmaşık sorunsal çerçevesinde Weber'in "Fikirler" [Idées] dediği şeye biçtiği yer açıklanabilir. Çünkü *Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakı*'nın girişindeki ünlü pasajda vurguladığı gibi: "İnsanların eylemlerini doğrudan yöneten şey, fikirler değil çıkarlardır (maddesel ve düşünsel). Bununla birlikte, fikirler aracılığıyla yaratılmış olan "dünya imgeleri", bir demiryolu makasçısı görevi görür; çıkar dinamikleri eylemin itici gücüdür ama onların gideceği yolu belirleyen "fikirler"dir".[216] "Sonuç" ya da "tutarlılık" gibi en formel kavramların yanında ya da onlarla birlikte, Fikirler'in ve "dünya imgeleri"nin rasyonalizasyon sürecindeki belirleyici rolünü tanımak, Yunan felsefesinin başlangıcındaki mantığı anlamak için kaçınılmazdır. Çünkü ona eşlik eden entelektüel farklılaşma, yüksek oranda bir heterojenliğin damgasını taşımaktadır. Vernant'ın politik neden fikri bunu açıklamayı imkânsız kılmaktadır. Çünkü presokratik

---

215. Pitagorasçı-Orfik geleneğin izini takip eden Empedokles burada özgün bir konumdadır (Krş. ykr. s. 30).

216. Weber, 1996 (1920), s. 349 ve devamı. Weber "ideal fayda" ile örneğin onur ya da kurtuluş gibi bazı değerlere gönderme yapıyor gibi görünmektedir. Fikirlerin anlam havuzu elbette ki çok daha geniştir.

filozofların bizi yüz yüze getirdiği şey, kentin kategorilerinin her yönden aşıldığı, dünya imgelerinin çatışma içerisinde olduğu bir çeşitliliktir; okursa, bu çeşitlilik içerisinde bir yere konumlanmaya davet edilir.

Önce bu dünya imgelerini keşfetmek ya da meydana getirdikleri çatışmaların doğasını incelemek, Presokratikleri yalnızca bütünsel olarak ele alan bu giriş kitabının amacına ters olacaktır. Buna karşın, Batı felsefesinin kökeninde yer almaları hasebiyle, bizim onlarla kurduğumuz ilişkinin doğasına geri dönmemiz gerekmektedir.

KÖKENLER

Antik Yunanistan'ın 7. yüzyıl itibariyle tanık olduğu kültürel ve politik çalkantıları J. P. Vernant 1962'de kaleme aldığı *Yunan Düşüncesinin Kökenleri*'nde "mutasyon" olarak anmıştı. Karl Jaspers ise (1949'da yayımlanan) *Tarihin Kökeni ve Hedefi*'nde, bu çalkantılı dönem için "atılım" sözcüğünü kullanmaktadır.[217] Sözcük seçimleri gelişigüzel değildir. "Mutasyon", belirli bir sorunsala yanıt vermekle birlikte, bütünüyle betimseldir.[218] "Atılım" ise aksiyolojik bir ima taşımasının yanında (kitabın başlığıyla da uyumlu olarak) bir yöne doğru gidişi, belli bir tarih için belirleyici olan ve etkileri öyle ya da böyle bize kadar gelmiş bir atılımı ya da bir başarıyı işaret etmektedir.

Jaspers, bütünüyle farklı koşullardaki ve apayrı etkileri olan başka atılımların, Yunan atılımıyla aşağı yukarı aynı zamanlarda ama başka yerlerde, Çin'de, Hindistan'da ve Filistin'de cereyan ettiğinin altını çizmişti (amacı da zaten buydu). Uzun tarihsel süreç göz önüne alındığında, eşzamanlılığın mutlak olacağı düşünülebilir: Hristiyanlık'tan önceki bin yıllık dönemden "eksenel" [axiale] bir dönem olarak bahsetmesinin nedeni budur (eksenel, tamamen şeffaf bir tanımlama değildir. E. Weil bunun yerine "çatallanıcı" [bifurcatoire] terimini önermiştir, ne de olsa

---

217. *Durchbruch*; İngilizce *breakthrough*. Terim Weil, 1982 (1975 tarafından kullanılmış ve tartışılmıştır. Terimi tarihçilerin nasıl kullandığıyla ilgili bkz. Schwartz, 1975 ve Humphreys, 2004 (1986).

218. Bu sorunsal üzerine bkz. ykr. s. 86.

insanlık tarihinin çatallandığı andan bahsediyoruz.)[219] Jaspers'in düşüncesi, kurduğu yapı büyük yazı uygarlıklarına (üçüncü bin yıla dek uzanan Sümer-Akad ve Mısır uygarlıkları[220]) hak ettikleri yeri vermediğinden ve belki de daha önemlisi erekselci bazı imaları haiz olduğundan birtakım itirazlara sahne olmuştur. Tarih felsefecileri tarafından tarihte erekselciliğin kullanılmasına karşı duran (en başta Hegel'i hedef alan) J. Burckhardt'ın *Evrensel Tarih Üzerine Düşünceler* adlı eserinde reddettiği yaklaşım buydu: "Onlar (tarih felsefecileri) başlangıçlar üzerine tahminlerde bulunmak durumundalar ve gerçeği söylemek gerekirse aynı şekilde gelecek hakkında da konuşmak zorundalar; biz başlangıçlara dair bu öğretiler olmadan da yapabiliriz ve böylece herhangi bir son öğretisine de gereksinim duymayız."[221]

Tarihte erekselci bir yaklaşımın sakıncalı olup olmadığı ya da erekselci yaklaşımdan kaçınmanın mümkün olup olmadığı sorusu[222] çok geniş olduğundan burada tartışmayacağız (nesnel değil, düşünen bir erekselcilik biçimi söz konusu olsaydı, tam aksine bu tartışma zorunlu olabilirdi.) Ama Yunanlar konusunda, "bizim" "onlar"la kurduğumuz ilişkinin, onlar hakkında söyleyeceklerimizi önemli ölçüde etkileyeceği aşikârdır. Çünkü onlarla aramızda (en az Yahudi geleneğiyle olduğu kadar, ama onlardan çok daha farklı şekilde) *kökensel* bir ilişki söz konusudur.[223]

Bu değerlendirmeden ne en küçük bir gereklilik ne de herhangi bir sorunsal ortaya çıkar. Çünkü böylesi bir "kökensel"

---

219. Jaspers, 1949, s. 20; Weil, 1982 (1975), s. 194. "Eksenel", insanlık tarihinin bahsi geçen dönemin "etrafında döndüğünü" varsayar.

220. Kronolojiyle ilgili görüşler için bkz. Burkert, 1994-1995, s. 184 ve devamı. Derinlemesine bir eleştiri için bkz. A. Assmann, 1989, s. 187-205.

221. Burckhardt, 1971 (1905), s. 36.

222. Bu soru Cassirer konusunda yeniden karşımıza gelecek, s. 134-137.

223. "Biz" dendiğinde, insanlık anlamındaki geniş "biz" ile belirli bir medeniyete ait daha spesifik "biz" arasındaki ayrımı gözetmeliyiz.

ilişkiyi ele almak için birçok farklı seçenek vardır. Buysa, köken kavramının çok farklı temsillere meydan verebilecek çokanlamlılığıyla bağlantılıdır. Bir köken, sadece bir *başlangıç noktası* olabilir, ama aynı zamanda bir *ilke* ya da *temel* de olabilir. Bu iki kutbun her ikisi de ikiye ayrılır: Verili bir olgunun ilkesi ya da temeli, ya o olgunun basit bir *sebebidir* ya da bir *norm*un belli bir biçimini alır; genetik bakış açısından ise, başlangıç noktası, ya olgunun kendisinden geldiği ya da beslendiği ama kendi dışında var olan *kaynaklar*a ya da temelde kendisiyle homojenlik gösteren kendi tezahürlerinin *başlangıçlarına* dayanır. Bu ayrımlar, kolaylıkla görüleceği üzere, terime yüklenen zamansallaştırmanın azlığı ya da çokluğuyla bağlantılıdır. Bu durumda terim, zaman içerisinde beliren bir süreç olarak kavranan "oluşum"dan, kendini bundan ayırma eğiliminde olan "ilke"ye uzanan iki kutuplu bir tablo içerisinde düşünülebilmektedir. Bu durum aşağıdaki gibi tablolaştırılabilir:

Köken

\+ Zamansallaştırma –

(1)Oluşum (2) İlke

(1a)Kaynaklar (1b)Başlangıçlar (2a)Sebep (2b)Norm

Herhangi bir şeyin kökenleri (Yunan düşüncesinin olabileceği gibi Hristiyanlığın ya da Kabala'nın da olabilir) hakkında konuştuğunda tarihçilerin söylemlerinde yer eden bu bölümlemeler, Yunan felsefesinin kökeni olmaları hasebiyle bu çalışmanın konusu olan presokratik düşüncenin yönlendirici kategorilerini de ilgilendirmektedir. Doğmakta olan "felsefe"nin ilk tezahürleri ol-

duklarında uzlaşılan, doğrudan miras aldıkları büyük teogonik (Hesiodos'un *Teogoni*'si) anlatılardan ayrılan Miletli kozmologlar Anaksimandros ve Anaksimenes'in yaklaşımları, sadece bir kökenlere gidiş hareketi olarak değil (Hesiodos'ta tanrıların, Miletlilerdeyse evrenin kökeni), aynı zamanda bu kökene gidişin kökenin kronolojik ve ontolojik iki anlamı arasındaki bir tür gerilimin damgasını taşıyor olmasıyla da karakterize edilir.[224] Hesiodos'a göre, üçüncü (Uranüs ve Kronos'un olduğu kuşaktan sonraki) kuşak tanrılardan olan Zeus, babası Kronos'un kustuğu ilk tanrı olarak, simgesel olarak bir taş biçiminde olsa da en azından görece bir öncelliğe sahipti.[225] Anaksimandros'tan az bir zaman önce, Aristoteles'in mitoloji ve doğa felsefesi arasında bir yere konumlandırdığı bir teogoni kaleme almış olan Syroslu Ferekides, yazısına Zeus'un (Zas olarak geçmektedir; "yaşam" anlamına gelen terimin yakın bir biçimi) tıpkı Kronos (zaman) ve Ktoniè (yer) gibi *hep* var olduğunu söyleyerek başlamıştır.[226] Aynı düzen, daha yüksek bir soyutlama seviyesinde Anaksimandros'ta da bulunur. Anaksimandros, oldukça tartışmaya açık bir rivayetin mümkün bir yorumuna göre, *arkhê* ("başlangıç") terimini "ilke" anlamında kullanan ilk kişidir: Çünkü bu ilke ("sınırsız") aynı zamanda *başlangıçta* olma özelliği taşır.[227]

---

224. Vernant, 1962, bölüm. 7. krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1091 *a* 33 – *b* 7.

225. Teogoni, 454-500, West'in yorumuyla birlikte, West, 1978 *ad* 454 ve 497. Aynı zamanda West tarafından reddedilen 48. Dizeye de bkz. Reddedilmiştir çünkü Musalar, Zeus'a, Gaia ve Uranüs'ten sonra "ikinci olarak" şarkı söyleyeceklerini dile getirmiş olmalarına rağmen, ona "ilk ve son olarak" şarkı söylemişlerdir (bu nokta hakkında bkz. Betegh, 2004, s. 173, krş. s. 219 ve devamı).

226. Ferekides, B 1; krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1091 *b* 8-10.

227. Bkz. Simplicius, *Aristoteles "Fizik"i Üzerine Yorum*, s. 24, 15 ve devamı. Diels (Theophrastus, Fizikçilerin Fikirleri, fr. 2, Diels). Simplicius'un burada "ilke" sözcüğünü yarı Aristotelesçi bir anlamda kullandığını kabul ediyorum. Cassirer Presokratikler konusunda "köken" ve "başlangıç" sözcükleri arasındaki ayrımı masaya yatırır (bkz. aşğ. s. 133).

"Kökenler" teriminin çokanlamlılığı ve imalarla dolu yapısı nedeniyle bazı eleştirmenler ve tarihçiler "başlangıçlar"dan söz etmeyi tercih etmektedir. Örneğin, *Beginnings* başlıklı kitabında E. Said şöyle diyordu: "Başlangıç sözcüğü ve köken sözcüğü arasında devamlı değişime uğrayan bir anlamlar sistemi vardır. Çoğu kişi en büyük önceliği, önemi ya da açıklayıcı kudreti bazen birinci sözcüğe bazense ikinci sözcüğe verir." "Çok sık bir şekilde" diye devam ediyordu "başlangıcı daha etkin, kökeni ise daha edilgin bir anlamı haiz bir terim olarak kullanıyorum: 'X'in kökeninde Y vardır' diyebilirim ama, 'A'nın başlangıcı B'ye yol açar' derim... Kökenlerle ilgili düşünceler edilgenlikleri nedeniyle kaçınılması gereken kullanımlara hizmet ediyorlar."[228] Said burada kuşkusuz kökenlerin ideolojik kullanımını kastetmektedir ki bunun örnekleri hiç de az değildir, özellikle de tarihsel araştırmada... Yunanistan özelinde, M. Bernal'in, Atlantik'in ötesinde haşin tartışmalara yol açmış olan, Yunan atılımının Mısırlı (sözde "siyah") kökenleriyle ilgili savları anılabilir.[229] Diogenes Laertius *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin önsözünde, felsefenin Yunan kökenini, barbar kökenin taraftarlarına karşı savunma gereği hissetmişti. Çünkü dünyanın ciddi anlamda genişlediği ve Yunan mirasının başkalarıyla da daha doğrudan yüzleştiği bir dönemde, barbar kökenin taraftarları Platon'a ve Aristoteles'e dek uzanan konuları çoktan ele almıştı.[230]

M. Idel, G. Scholem'in Kabala'nın kökenleriyle ilgili savlarına yönelik yazdığı bir eleştirisinde, başlangıç ve köken terimleri arasındaki ayrımı yeniden formüle etmiştir: "Burada söz konu-

228. Said, 1975, s. 5 ve devamı.

229. Bernal, 1987-1991.

230. Büyücülerin ve Zerdüştün imparatorluk dönemindeki başarısı üzerine bkz. Momigliano, 1980 (1975), s. 162 ve devamı. Diogenes Laertius'un önsözü üzerine bkz. Laks, 2004 *a*.

su olan; birinci terimin daha etkin, ikinci terimin daha edilgen bir kavramı temsil etmesi değildir yalnızca. Bana göre başlangıç kavramı bir düşüncenin, terimin ya da herhangi bir sistemin ilk defa belirdiği tarihî anın ve bu yeniliğin gerektirdiği sürecin daha büyük bir farkındalığını yansıtmaktadır. "Köken" ise, bunun aksine, belli bir spiritüel olguyu doğuran belli bir ana odaklanılmasına gösterilen güçlü bir direnişe işaret eder. Bu terim, bir olgunun ortaya çıktığı andan çok onun kaynaklarını dikkate alır."[231] Kabala'nın "kaynakları"nı, yani Scholem'e göre Gnostisizm ve Yeni-Platonculuğu tespit etmek, tarihsel olarak gözlemlenebilir bir kronolojiye uyan bir ortaya çıkışın karmaşık sürecini inceleyen tarihçi için yeterli değildir. Daha fazlasını, daha zorunu yapmalıdır. Ortaya çıkış süreçlerini ikinci plana atmak, normatif bakış açılarını benimsemeye olanak sağlar. Kökenler, hem yeterince zamansallaştırılmadığından tam anlamıyla tarihsel bir nesne değildir; hem de daha da önemlisi, doğası gereği şüphelidir. Bu durumda Scholem, "Kabala"nın kökeninde –"köken" teriminin farklı bir uygulamasına göre– "mit karşıtı Yahudilik'e yönelik, kısmen Yahudi kökenli olabilecek bir başkaldırı"nın yer aldığını öne sürerek, Yahudi rasyonalizminin belli bir şekline ortak bir tepki veren Kabalacı akım ve Siyonist akım arasında bizzat mitsel bir benzerlik kurmuş olur.[232] Gnostisizmi, kökenleri amaçtan veya sondan ayırmayı reddetmesi üzerinden tanımlarsak, Scholem, A. Bloom'un ona layık gördüğü "gnostik" adlandırmasını hak ediyor gibidir.[233] Yahudi tarihinin "aydınlanmış" geleneğinde tarihin yok edilmesine karşı tarih adına Kabala seferber edilmiş, ama son tahlilde ihanete uğrayan bizzat tarihin kendisi olmuştur.

---

231. Idel, 2001, s. 320.

232. Idel, 2001, s. 329. Alıntı Scholem, 1969, s. 98'de geçmektedir.

233. Bloom, 1987, s. 69 (Idel, 2001, s. 315 tarafından alıntılanmıştır)

Ne var ki, "başlangıçlar" hakkında konuşmanın "kökenler" hakkında konuşmaktan daha yararlı olduğunu gösteren hiçbir şey yok. İlk olarak, "kökenler" ve "başlangıçlar" arasında bir ayrım yapmayı amaçlayan semantik analizler kolaylıkla tersine çevrilebilmektedir. Başlangıçların tarihselliği gerçekten de kökenlerin normatifliğine karşıt bir rol oynayabilse de "köken" terimi, istenmeyen eskatolojik alt anlamları her zaman barındırmamaktadır. Örneğin "*Hristiyanlığın kökenleri*nin bir tarihi, bu dinin ilk başlangıçlarından başlayıp aleni ve bilinir hale geldiği ana kadar uzanan, bütün karanlık ve ... saklı dönemi içine almalıdır."[234] diyen E. Renan, görüldüğü üzere "kökenler"i, M. Idel'in "başlangıçlar" dediği şeye yakın bir anlamda ele almaktadır. Yunanistan'a dönecek olursak, J. P. Vernant'ın *Yunan Düşüncesinin Kökenleri* adlı eseri "kaynaklar"a değil "kökenler"e atıf yaparak, sonucunda Yunan felsefesinin başlangıçlarının mümkün hâle geldiği tarihsel, kültürel ve yapısal etmenlerin hepsinin bir işbirliğini kasteder. MÖ 7. yüzyılda Miken Krallığı'nın yıkılmasından itibaren (savunduğu sava göre yeni Yunan rasyonalitesinin anası olan) kentin *–ab origine–* ortaya çıkış sürecini anlatan Vernant'ın kitabının, belki de okuru şaşırtacak şekilde, genelde bir başlangıç noktası olarak ele alınan Anaksimandros'la *sonlanmasının* sebebi de budur. Daha güçlü bir tarihselleştirmeyi ve kökenlerin daha iyi bir zamansallaştırmasını düşünmek zordur.

Buna karşılık, *başlangıçlar* da en az kökenler kadar, can sıkıcı bir normatifliğin etkisi altındadır. Belki bir anlamda daha da fazla etkisindedir. "Köken" [origine] ve ondan "köken alan" şey [originé] arasındaki heterojen ilişkiden farklı olarak (ne Gnostisizm ne de Yeni-Platonculuk Kabala'yla aynı şeydi); bir başlangıç, başlangıcı olduğu şeyle *homojenlik* gösterme eğilimindedir.

---

234. Renan, 1995 (1863-1883), vol. I, Giriş, 22.

Bir başlangıcı olan ne varsa halen aynı şekildedir. Bu itibarla, "başlangıç" kavramı da en az "köken" kavramı kadar, ideolojik bir tutumla bir şeyleri yüceltmek için kullanılmadığı takdirde, öne sürülen kavram ya da sorunsalların köklerini kuşatmakta işe yarar. Heidegger'in resmî olarak üç kişi olan (Anaksimandros, Parmenides ve Herakleitos) "ilksel düşünürler"i (*anfängliche Denker*) buna güzel bir örnektir; bu üç düşünür de Yunan dilinin bazı büyük, ayrıcalıklı kelimeleri aracılığıyla (*phusis, logos* veya *alêtheia*)[235] varlığın ("aynı olan") meydana gelişini-geri çekilişini dile getirmeye çalışmışlardır. Ama amacımıza daha uygun bir örnek, kökene dair Yunan anlatılarında sık sık tekrarlanan mitsel "ilk mucit" (*prôtos heuretês*) figürüdür.[236] Bu konudaki tartışmaların sert olmasının sebebi, icadın biçimini belirleyecek olanın da ilk mucit olmasıdır. Bu diğer sanatlarda olduğu gibi felsefede de geçerlidir. Aristoteles, *Metafizik*'in A kitabında felsefenin başlangıcından bahsettiği anlatısında, "ilk filozoflar"a, özellikle de Thales'e, her şeyin "töz"ü olabilecek ve her şeyin "doğa"sını içerebilecek maddesel bir ilke fikrine ilk sahip olan kişi olarak atıf yapmaktadır. Ama (özellikle Diogenes Laertius'tan) biliyoruz ki Aristotelesçi modele ve onun ilk filozoflar hakkındaki görüşlerine karşıtlık oluşturacak şekilde, bazıları, aynı kavramın, Orfeus'un müridi *Mousaios*'a dek uzandığını iddia etmiştir.[237] Aristoteles'in öğrencisi ve ardılı olan Theophrastus ise, Thales'in çalışmalarının metafizikten çok astronomiyle ilgili olmasına da dayanarak, onun "doğa araştırması" konusunda "başka birçok kişiye öncü olduğunu" ve onun tartışmasız "üstünlüğü"nü diğer hiçbirinin gölgede

---

235. Heidegger ve "kökensel sözler" üzerine bkz. Zarader, 1986 ve Courtine, 1999. Heidegger'in Yunanlar'ı üzerine daha genel olarak bkz. Most, 2004.

236. Bu metinler Kleingünther tarafından bir araya getirilmiştir. Kleingünther, 1933; ayrıca bkz. Thraede, 1962.

237. Bkz. Laks, 2004 *a*.

bırakamadığını savunuyordu.[238] Başka tür bir ölçüt öne sürenlerse, felsefenin mucidinin Pitagoras olduğunu iddia ediyorlardı: "Felsefe" terimini ilk defa ortaya atan kişi o olabilirdi ve Pitagoras terime teorik bir *içerik* vermek yerine ("dayanak"ta olduğu gibi) onu *biçimi* üzerinden tanımlamıştı: bilgiyi bilginin kendisi için arayan "teorik" bir tutumun benimsenmesi (bu, onun için göğün neden ayrıcalıklı bir nesne olduğunu da açıklamaktadır).[239] Felsefenin nasıl tanımlandığına bağlı olarak, çıkış noktalarımızı çoğaltabiliriz. Bu antik tarihçi için olduğu kadar modern tarihçi için de geçerlidir. Thales'i "ilk filozof" seviyesine çıkaran Aristotelesçi anlatının yapmış olduğu devasa etkiye rağmen (ki Aristoteles'in niyeti tam olarak bu değildi), Thales'ten sonra yaşamış olan Anaksimandros ve Parmenides ve Thales'ten önce yaşamış olan Ferekides ve hatta Hesiodos, daha oluşmamış bir disiplinin "icat"ı konusunda en az Thales kadar güçlü adaylardır.[240]

Burada tarihyazımıyla ilgili bir meseleye, "çağı belirleyen" (fait époque) şeyin, yani terimin etimolojik anlamına göre (*épochè* öncelikle "askıya alma" anlamını içermektedir) bir sürekliliği bir başka süreklilik adına kesintiye uğratan şeyin ne olduğu sorusuna gelmekteyiz. 18. yüzyıldan beri benimsenmiş olan kullanımına göre bu terim, belli bir olay tarafından başlatılan (ya da Presokratiklerde olduğu gibi, bir olay tarafından sonlandırılan) bir dönemin tamamını nitelemektedir. Ama bu durum, iki yanılgıya kolayca yol

---

238. Simplicius, Aristoteles "Fizik"i Üzerine Yorum, s. 23, s. 29-32; Diels, Theophrastus, Fizikçilerin Fikirleri, fr. 1.

239. Bkz. ykr. s. 22 ve devamı.

240. Aynı zamanda, Yeni Platoncu perspektife ve Rönesansın sinkretik perspektifine göre felsefenin "barbar" (Yunan-dışı ve özellikle Mısırlı) kökenine dair soruyla bağlantılı olan spesifik bahislerin de hesaba katılması gerekmektedir. *Metafizik*'teki Aristoteles'i *Felsefe Üzerine*'deki Aristoteles'e karşı kullanan Aydınlanma düşünürlerinin tarihyazımı (özellikle J. Brucker tarafından temsil edilen) Thales'i öne sürerek (Krş. Blackwell, 1997) bu düşünceden ayrılmıştır.

açabilmektedir: Birincisi, bir eğilim ya da bir ideal-tip üzerinden belirlenmiş bir özelliği, söz konusu dönemin özsel tanımına çeviren, kapsayıcılıkla ilgili yanılgıdır (presokratik felsefe konusunda "doğa felsefesi" kavramı çoğu zaman bu rolü oynadı)[241]; ikincisi ise, gerçek bir tanımlama yapabilmek için başlatıcı olarak (ya da sonlandırıcı olarak) kabul edilmiş olan olayın simgesel işlevini reddetmeye eğilimli olan epistemolojik yanılgıdır (bizim ilgilendiğimiz dönem için burada söz konusu olan Thales ve Sokrates'tir).

H. Blumenberg, bu ikinci yanılgının dinamiklerini çok açık bir şekilde göstermiştir: Başlangıçta çağ kavramına dayalı romantik bir aşamada olan tarih bilimi, ara evreleri çoğaltarak ve böylece dönem ayrımlarının önemini yavaş yavaş göreceli hâle getirerek, kavramın sınırlarının bulanıklaşmasına yine kendisi yol açmıştı.[242] Çağ, bu gerilemeler sırasında, Blumenberg'in deyimiyle, artık "şaibeli bir güvenilirliğin yöntemli bir sınıflandırma aracı" olabilmesi için gereken özsel ya da hakiki tanım çağrışımını yitirmiştir.[243]

Burada mitsel olan, tek bir sınır çizgisinin çizilmesi ve astrolojik değilse bile takvimsel bir nitelik taşıyan mutlak bir çıkış noktasının belirlenmesidir. Modernlerden Valmy (1791) ve antiklerden Salamine (480) bunun önemli iki örneğidir.[244] Felsefe tarihi alanında, hem Galileo'nun öldüğü hem de Newton'ın doğduğu yıl olan 1642 yılı, aynı zamanda iki çağ arasındaki sınırı temsil

---

241. Bkz s. 23-25.

242. Çeşitli "Rönesanslar"ın doğum tarihleri ve sayıları üzerine yapılan büyük tartışmanın anlamı budur. (Krş. Panofsky, 1976, bölüm. 1).

243. Blumenberg, 1996 (1985), s. 537.

244. Salamine, mekânsal tarafı nedeniyle ikiye katlanan ünlü bir eşzamanlılığa sahne olmuştur: 480 yılında Aiskhylos Medler'e karşı savaşıyordu, Sophokles zafer kutlamalarında dans ediyordu ve Euripides adada dünyaya gözlerini açıyordu.

eder.[245] Blumenberg, bu tam tarih verme yanılgısına karşı, *limes* adını verdiği geçici kenar alanlarını önerir: gerçek anlamıyla, Roma İmparatorluğu'nu komşularından ayıran tampon bölgeye verilen ad. Tarihsel olarak, şeyler değişti, biz hiçbir zaman tam olarak ne zaman olduğunu söyleyemedik.[246] Blumenberg'in *limes*'i, etkisi ölçülebilen ama kesin bir sınır çizilemeyen tüm tarihsel karışıklıkların adı gibidir. Bunun içindir ki Blumenberg tekil ve kurgusal bir çıkış noktası yerine, müdahil olan değişimlerin gerçekliğine tanık olan, tespit edilen dönüşümün iki tarafında yer alan iki dönüm noktası anlayışını ortaya koymuştur: Öncesi için Kuesli Nikolaus'un ve sonrası için Giordano Bruno'nun düşünceleri hakkında yaptığı karşılaştırmalı analizin anlamı budur.

Bu sorunsalın, "felsefenin başlangıçları"nın analizi için de uygun olduğu aşikârdır: Thales (ya da bir başkası), Valmy ya da 1642 yılının işlevsel anlamda eşdeğeridir. Burada soru, Yunan düşüncesinin kökenlerinin analizinde, Blumenberg'in yapmış olduğu gibi, çıkış noktasının net ama mitsel bir belirlemesi yerine, esnek dış hatları olan geniş bir sınırın her iki yanına yerleştirilmiş "dönüm noktaları" gibi daha ihtiyatlı bir modeli tercih etmenin gerekip gerekmediğidir.

Böyle bir yaklaşımda kuşkusuz birçok yarar ve pek çok doğruluk vardır. Ne var ki ihtiyatın kendisine karşı da ihtiyatlı olunmalıdır. "*Mitsel Düşüncede Kavramın Biçimi*" adlı denemesinde E. Cassirer, "düşünme biçimindeki bir devrimin çıkış noktasını meydana getiren anı neredeyse tam olarak belirlemenin, ruh ve fikirler tarihinde nadir rastlanır bir olgu olduğunu" belirtmiştir.[247] Burada "neredeyse" neredeyse anlamına gelmektedir ama

---

245. Blumenberg, 1996 (1985), s. 555 ve devamı.

246. Musil, Niteliksiz Adam'ın 16. bölümünde, bu türden bir durumu çarpıcı bir şekilde dile getirir.

247. Cassirer, 1969 (1922), s. 54.

"nadir" ifadesi "mümkün" anlamını da içermektedir. Cassirer'e göre, söz konusu olan şey belli bir olay ya da belli bir isimden çok bir "yakınlaşma" olduğu için, çıkış noktasının belli bir karışıklığa sebep olduğu doğrudur. Modern bilimsel düşüncenin doğuşu, ona göre, iki olayın kesişimine yerleştirilebilir: Descartes'ın, ölçümün, düzenin ve sayının kapsayıcı bilimi olarak ilk kez bir *mathesis universalis* fikrini öne sürdüğü (1628'e yakın bir tarihte yazılan) "*Aklın Yönetimi İçin Kurallar*"ının yayımlanması ve Kepler'in, 1619'da, *Dünyanın Ahengi*'nde, uzun zamandır benimsenen astrolojik düşünce biçimini geç ama kesin bir şekilde reddetmesi.[248] Takımyıldızın istisnai mizacını anlamış bir yorumcudan gelen bu yaklaşım, ikinci bir bakışı hak etmektedir: Yunanistan'da felsefenin doğuşu, en az modern bilimin doğuşu kadar çığır açıcı bir olaydır ve tarihsel akıl, sürekliliklerden olduğu kadar süreksizliklerden de beslenmektedir.

Antik Çağ'da ise, bazı kurucu figürler hakkında sahip olduğumuz bilgilerin (neredeyse) tamamının geriye dönük tahminlerden gelmesi, problemi karmaşıklaştırmaktadır, töz öğretisinin Thales'e ya da "felsefe" sözcüğünün ilk kullanımının Pitagoras'a atfedilmesinde olduğu gibi. Basitleştirmemekte, aksine karmaşıklaştırmaktadır, çünkü bu tasarıları elimizin tersiyle bir çırpıda *elemek* mümkün değildir. Önceki bölümde görmüş olduğumuz gibi, şu ya da bu bağlantının ne ölçüde tarihsel bir gerçekliğinin olduğu sorusu ortaya çıkar: Örneğin, bir tasarı olduğunu düşünmek için iyi sebeplerimizin olduğu, Sokrates ve Arkhelaos arasındaki bağlantı gibi.[249]

Değerlendirmesi ve kullanması maharet isteyen kaynaklarımızın durumu ve yapısından doğan ve esasında teknik ya da

248. Cassirer, 1969 (1922), s. 55 ve devamı.
249. Bkz. ykr. s. 33 ve devamı.

yöntemsel düzlemde olan ikincil problemler dışında, tarihsel çağların oluşturulmasında bireylere atıf yapılması, daha geniş bir problemi doğurmaktadır. Böyle bir atıf, bireyin yazar ya da yaratıcı olarak ayrıştığı bir tarihsel çağ (bu 7. ve 6. yüzyıl Yunanlarının "mutasyon"larının özelliklerinden biridir)[250] için çok daha meşru olacaktır, çünkü mitsellikten arındırılmış bir "başlangıçlar" ya da "kökenler" kavramıyla çalışmak mümkün olacaktır. E. Said, başlangıçların, ne olduğundan çok neyi mümkün kıldığı ya da neye "izin verdiği" üzerinden tanımlandığını belirtmektedir.[251] "İzin vermek" terimi kullanışlıdır. Düşünce tarihinin önemli olaylarına da yer açarak, başlangıç kavramını "ilk mucit"in yaptığına kıyasla daha az destansı ve daha mütevazı kılmaktadır. Böyle bir başlangıç kavramına, Ksenofanes'in ünlü bir beyitinde "izin verilmiştir": "Başlangıçta (*ap'arkhês*) tanrılar, ölümlülere her şeyi göstermiş değildir; aksine, onlar, arayarak zamanla daha iyisini bulmuştur."[252] Hatta Aristoteles de mantıksal inceleme sahasının temellerini atan ilk kişi olduğunu iddia ettiği, ki bunu reddetmenin makul bir yolu bulunamadı, *Sofistik Çürütmeler* eserinin son bölümünde, başlangıçların kaçınılmaz zorluğunun altını çizmektedir.[253] Gerçekten de bu belirsizlik, "başlangıçlar" ve başlayan şey arasındaki belli bir heterojenliği imlemektedir (tıpkı biraz önce "köken" için olduğu gibi). Bu, Aristoteles'in belirtmediği, hatta kendi nihai metafizik önkabulleri dolayısıyla belirtemeyeceği bir durumdur. Aşama aşama ortaya çıkan şey; Aristoteles'in doğal harekete benzer şekilde, genel anlamda tarihsel harekette

250. Bkz. G. E. R. Lloyd'un çalışmaları, özellikle Lloyd, 1997.

251. Said, 1975, s. 34.

252. B 18. Bu beyit, "onlar"ın anonimliği içerisinde gölgede kalan tanrı/insan karşıtlığından daha çok, gelişimin zamansal tarafı üzerinde durmaktadır (bkz. Babut, 1977, Fränkel, 1962, s. 380).

253. *Sofistik Çürütmeler*, 183 *b* 25 ve devamı.

ve özel anlamda felsefe disiplininin hareketinde gördüğü gibi, başından beri var olan bir doğayı açığa çıkarmak için zamanla potansiyellikten eyleme geçen bir töz değildir.[254] Onun yerine bu, "izin verilmeye" uygun tasarıların ortaya çıkışı ve onlardan önce gelmiş diğer bir tasarı tarafından, onu geliştirmek, değiştirmek ya da ona eşsiz ve görülmemiş bir yönden karşı çıkmak için izin verilmesi anlamına gelmektedir. Bu bakış açısından, Yunan felsefesinin kökenleri ya da başlangıçlarıyla (hangisi istenirse) ilgili çalışma Aristoteles'ten çok Ksenofanes'in söylediğine uygun görünmektedir.

254. Bkz. ykr. s. 81, n. 2.

BAHİSLER

Bir düşünürler bütünü olarak ele alınan Presokratikler (bireysel düşünürler olarak ele almak yerine), kökenlerle, bu çerçevede Yunan rasyonalitesinin kökenleriyle ilişki kurmanın iki mümkün yolunu örneklendirmektedir: Farklı bir şeyin ya da aynı şeyin devamı olmalarına göre, başka bir deyişle süreksizliğe ya da sürekliliğe göre. Birinci bölümde ayrımını yaptığım Sokratesçi-Cicerocu ve Platoncu-Aristotelesçi iki antik gelenek tam da bu noktada birbirinden ayrılmaktaydı.[255] Bugün de onların modern mukabilleri mevcuttur: Nietzscheci yeniden yorumlamayı genişleterek Aristotelesçi tipte süreklilikçi her tarihyazımına belli bir ötekilik adına karşı çıkan anti-rasyonalist gelenek ile Presokratikleri, felsefede gelecek kuşakların beslenmeye devam edecekleri problemleri ortaya koyanlar olarak ele almaya devam eden rasyonalist akım. Bu iki seçeneğin özellikleri değişebilir ve daha çok ya da daha az uygun modellere meydan verebilirler. Ama kuşkusuz bu yorumların temelinde bulunan ikilemi, metodolojik değerlendirmeler olmaksızın aşmak mümkün değildir. Farklı seviyelerde etkili olmuş ve eşit değere sahip olmayan (hak ettikleri değer ile etkileri ters orantılıdır) iki karşıt görüşün felsefi tarihyazımı yöntemlerinin (başkaları da mümkündür) Presokratikleri ne şekilde ele aldığını örnek olarak inceledikten sonra bu son bölümde önermek istediğim şey budur. Fenomenolojik akım için H. G.

255. Bkz. ykr. s. 11.

Gadamer'in görüşlerinden ve konuya katkısı çok bilinmeyen E. Cassirer'in görüşlerinden bahsedeceğiz.

Fenomenolojik gelenek söz konusu olduğunda akla ilk gelen isim elbette ki Heidegger'dir. Heidegger'in metafizik "tarafa attığı adım", Nietzsche'nin izinden, kendisini doğrudan "ilksel düşünürler"e götürmüştür.[256] Ne var ki, basitçe anlatabilmek için, Gadamer'in, *Felsefenin Başlangıcı*'nı konu alan ve 1930'lü yıllardan o güne değin bu konuda yazılmış makalelerin özünü ihtiva eden giriş derslerinde yer alan fenomenolojik bakış açısını tanımlayacağız.[257] Tabii ki Gadamer'in Yunan felsefesine olan ilgisinin merkezinde Presokratikler değil, Platon vardır. Heidegger'le bağlantılı olarak düşünüldüğünde bu, yeni bir merkez belirlemeyi temsil etmektedir. Hermenötik ve Platon arasındaki Schleiermacher'den miras alınmış güçlü bağlar düşünüldüğünde, bu çok daha anlaşılırdır.[258] Gadamer'in Presokratikler hakkındaki kavrayışının –aralarında meselenin kentleştirilmesi olarak sayılması gereken inkâr edilemez değişikliklere rağmen– büyük ölçüde Heideggerci kalması çok daha çarpıcıdır. Hatta Gadamer'in, Platon'u Presokratikler (Heidegger'in Presokratikleri) ışığında okuduğu bile savunulabilir. Herakleitos hakkındaki bir çalışmasının son kısmı bunu çok iyi ortaya koymaktadır: Burada Heidegger'den farklı olarak Platon'u, Herakleitos ve Presokratiklere yakıştırılan "metafizik tarafa" yerleştirmeye çalışır: "Metafizik tarafa dair yaptığı sorgulamalar sonucunda Heidegger, kendisine göre her şeyin iç içe geçtiği Herakleitos'u keşfetmekte haklı

256. Bkz. ykr. s. 49.

257. Fransızca çeviri Gadamer, 2001. Bu dersler dışında Gadamer'in Presokratikler hakkında yazmış olduğu metinlerin çoğu, onun Yunan felsefesi üzerine olan yazılarını içeren üç ciltlik *Gesammelte Werke (GW)* içerisinde bulunmaktadır (Gadamer, 1985-1990).

258. Schleiermacher ve Platon arasındaki ilişki üzerine bkz. Neschke, 1990.

değil miydi? Bu düşüncenin etkisinin hâlâ devam ettiği Platon'un diyalektiğini de aynı şekilde keşfedemez miydi?"[259]

İki kanaat Gadamer'in görüşüne öncülük etmektedir. Birincisi, yalnızca Parmenides'in gerçekten presokratik felsefe içinde ele alınabileceği fikridir. Bu sav, Platon'un Sofist diyaloğunda Parmenides'i "baba" konumuna terfi ettirmesiyle birlikte ün kazanmıştır.[260] Herakleitos da dâhil olmak üzere diğer filozoflar, sadece onunla ilişkileri çerçevesinde okunabilmektedir. Metodolojik düzeydeki ikinci kanaat, Presokratikleri diğer filozoflardan ayıran iki karakteristikle ilgilidir. Birincisi, bir şeyin başlangıcında yer alıyor olmalarıdır, Yunan felsefesinin başlangıcı (*Dersler*'in alt başlığı daha az sınırlayıcıdır: Orada bahsedilen doğrudan felsefenin başlangıcıdır). İkincisi, çalışmalarının ancak dolaylı olarak, özet ya da alıntılar aracılığıyla veya en iyi ihtimalle fragmanlarla aktarılmış olmasıdır. Bu iki durum Gadamer'in görüşünü, birbirine zıt görünen ama ona göre derin bir ortaklığa sahip olan iki tarih kuramıyla, (tarihsel erekselciliğin temsilcisi olarak) Hegel ve (özellikle H. Diels tarafından temsil edilen) bilimsel tarihçiliğin kuramlarıyla bağlantılı olarak sunabilmesini sağlamıştır. Parmenides'in gerçek anlamda felsefeyi başlattığı ve (tezata düşerek) kısmen tam diye nitelendirebileceğimiz bir metin aracılığıyla da olsa "kendisi için" okunabilen tek filozof olduğu doğruysa, bu iki biçimsel özellik –başlangıç ve fragmantasyon– presokratik felsefenin merkezî figürü olarak bizi Parmenides'e götürmektedir.[261]

---

259. Gadamer, 1990 (GW, vol. 7), s. 82.

260. 241 *d*.

261. Tezat bana ait. Bugün Parmenides'in şiirinin giriş kısmının tamamı, birinci kısmın büyük bir bölümü (varlığın hakikati) ve ikinci kısma geçiş bölümü (kozmolojik fikirler) elimizdedir. İkinci kısımdan kalanlar çok değildir ama doksografik veriler, hakkında çok net bazı fikirlere sahip olmamızı sağlamakta-

Gadamer, erekselcilik cephesiyle ilgili olarak, başlangıç kavramını evrimciliğin elinden çekip alan basit ve yadsıması güç bir argüman öne sürer. Gelişme kavramının, belirli bir sona ulaşana kadar giden ve en başta kökende mevcut olan bir dizi zorunlu aşamayı, dolayısıyla da *telos*'un tohumda zaten potansiyel olarak bulunduğunu ima ettiğini savunur. Oysa kendisi potansiyellik ve tohumdan gelişme metaforları yerine, felsefenin *gençliği* metaforunu tercih etmektedir. Gençlik derken, tüm imkânların değilse de çok fazla imkânın bir arada olduğu bir dönemi kastetmektedir.[262]

Bu metafor, ima ettiği açılış fikrine rağmen, kesinlikle kabul edilebilirdir. Ama Gadamer'in bu metaforu kullanış şekli de birtakım sorunsallara meydan veriyor. Öncelikle, Gadamer'in başlangıç/son çiftinin diyalektiğinden kaçıp kaçmadığı, hatta bir metni anlamanın yazarın ve yorumcunun "ufuklarının birleşimi"yle olabileceği fikrine dayanan kendi hermenötik ilkeleri dikkate alındığında, ondan kaçmayı isteyip isteyemeyeceği sorulabilir. "Başlangıcın aynı zamanda son düşüncesini de içerdiğini" bizzat kendisi belirtmektedir[263] ve metafiziğin tarihöncesinden (*Vorgeschichte*) bahsettiğinde ya da eserinin bir bölümüne "Platon'a giden yolda" (*Auf dem Wege zu Platon*)[264] başlığını koyduğunda, Platon'un, Parmenides'in başlattığı şeyi tamamlamış olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Sonuç olarak ve özellikle, öne sürülen analizlerin bu "gençliğe" ne ölçüde makul bir imge sunabildiğini sorgulamak gerekmektedir.

---

dır (bkz. Bollack, 1990). Muhtemelen metnin tamamı kısa bir Homerik ezginin uzunluğunu aşmayacak ölçüde, en fazla 300 dizedir.

262. Gadamer, 2001, s. 23.

263. Gadamer, 2001, s. 20.

264. Gesammelte Werke'nin 7. cildinin birinci bölümü söz konusudur.

Gadamer'in görüşü, güçlü bir şekilde; tartışmanın, eleştirinin ve polemiğin presokratik düşüncedeki rolünü küçültme, hatta yok sayma eğilimi taşımaktadır. Bu yaklaşım, gençlik hakkındaki genelgeçer fikirle uyumsuz olmasının yanında, bağımsız olarak da son derece tartışmaya açıktır. Heidegger'deki hâli neredeyse hiç değiştirilmeden devralınmış olan bu sav[265], burada, Parmenides ve Herakleitos arasında kurulmuş geleneksel ilişkiye bir düzeltme yapılmasına izin vermektedir: Hegelci diyalektiğin temel şemasının varsaydığı gibi biri diğerine yanıt vermez. Hangisi düşünülürse düşünülsün, ne Herakleitos Parmenides'e (Hegel'de oluş düşüncesi varlık düşüncesinden sonra geldiğinde) ne de Parmenides Herakleitos'a (J. Bernays'tan beri geniş çapta yaygınlık kazanmış bir düşünce) yanıt vermektedir. Bu iki düşünce birbirinden bağımsızdır. Gadamer, K. Reinhardt'ın 1916'da yayımlanan "*Parmenides und die Geschichte der Philosophie*" adlı kitabında bahsedilen özgürleşme üstünde çokça ve sıklıkla durmaktadır. Gadamer, hem varlığın hem de varlık olmayanın perspektifiyle yaşayan "çift başlı" ölümlülere saldıran Parmenides'in 6. fragmanının Herakleitos'a değil, genel anlamda insanlara karşı yazılmış olduğunu söyleyen Reinhardt'a hak verir.[266] Ölümlüleri Herakleitos'la (başka herhangi bir filozof için de geçerlidir) bir tutmayı reddeden bu argüman yeterince ikna edici değildir, çünkü "ölümlülerin düşünceleri"nin, Parmenides'e ve onun tanrıçasına göre ölümlülerin *örtük* durumlarını dile getirmekten başka bir şey yapmayan filozofların düşüncelerini de neden içermeyeceği anlaşılır

265. Bkz. Heidegger, 1979 (GA 55), s. 41 ve devamı.

266. Reinhardt, 1916, s. 64 ve devamı. Fragman B 6,5 ve devamı der ki: "...ölümlülerin hakkında hiçbir şey bilmediği yol / boş boş dolaşırlar, çift başlılar. Çünkü güçsüzlüktür içlerindeki / göğüsleri onları yanlış düşüncelere götürür. Ve hangi ırktan olurlarsa olsunlar, hem dilsiz hem kör olarak sersem bir şekilde yaşarlar, / onlar için olmak ve olmamak aynıdır / ve aynı değildir".

değildir? Hermenötik açıdan ilginç olan bu soru daha ayrıntılı bir tartışmayı hak etmektedir. Reinhardt'a bu noktada hak verilse de Gadamer'in belirli bir olaydan yola çıkarak yaptığı genelleme ya da daha net bir şekilde söylemek gerekirse, bu belirli olayı genel bir ilkenin örneği olarak ele alması makul değildir. Eğer Parmenides Herakleitos'a saldırmıyorsa, bunun nedeni Presokratiklerin birbirlerine karşılık vermiyor oluşudur. Gadamer, *interpretatio hegeliana* adını verdiği formüle de karşı çıkar; bu ifade, sadece Hegel'in tarih felsefesindeki resmî Hegelciliğini değil, aynı zamanda antik felsefe tarihçilerinin yaygın ve daha az Hegelci olanlarında da artan Hegelciliği kapsamaktadır (Zeller'den hiç söz etmeyelim bile, ondaki Hegel etkisi zaten aşikârdır ve açıkça belirtilmiştir)[267]:

> *"Sadece Theophrastus ve doksografların dayanağı olan* interpretatio aristotelica*'ya değil, modernitenin tüm filolojik ve tarihsel düşüncesine, yani –Hegelcilik karşıtı tarihsel ekole rağmen– benim* interpretatio hegeliana *adını verdiğim şeye de inanmaktan vazgeçmeliyiz. Bunun Hegel'de olduğu gibi doğal bir şey olarak önden varsayılması, elbette ki tarihin, kendi iç "mantığı"ndan hareketle bütünsel olarak anlaşılabilmesi anlamına gelmez; ama bu bile, belli düşünürler ve onların öğretilerinin birbirlerine göndermeler yaptığı, birbirini "aştığı", eleştirdiği ya da bir diğeriyle rekabet ettiğine dair güçlü kanaati beslemektedir; öyle ki mantıksal olarak anlaşılabilir bir uyum, geleneğin diyalog halinde olmasına dayanmaktadır."*[268]

Dolayısıyla burada, hem diyalektik hem de ilişkisellik karşıtı bir presokratik felsefe kavramıyla karşı karşıyayız. Bu kavramsallaş-

---

267. Zeller'in Hegel ile olan bağlantısı için bkz. ykr. s. 37 ve Laks, 1999, s. 468 ve devamı.

268. Gadamer, 1985 (GW, vol. 6), s. 59.

tırma, Gadamer'in ait olduğunu söylediği diyalojizm perspektifi içerisinde ilk bakışta tuhaf görünebilir. Ama aslında, iki felsefi model arasındaki doğal gerilimin bizzat Gadamer'deki varlığını en iyi şekilde yansıtmaktadır: Tarihsellik (varlığın tarihinin bir aşaması olarak Presokratikler) ve diyalog (Platoncu an tarafından belli bir şekilde temsil edilen); tabii aslında etkin bir diyalojik karakterden yoksun bir diyalog anlayışı, ki bu da tam olarak Gadamer'in Platon'u Presokratikler ışığında yorumlayabildiğini göstermektedir.[269] Bu ilişkisellik karşıtı yorumun pozitif eşdeğeri, Nietzscheci kavramsallaştırmadaki gibi, her birinin "kendi katı inançlarına ve 'hakikatlerine' sahip olduğu ve onlarla etrafındakileri ve kendinden önce gelenleri yıktığı" "ruhun tiranlarının", büyük kişiliklerin bir kuramı değildir[270]; onun yerine, Yunanistan'ın düşünürlerinin tek bir ağızdan konuştuğu, temelde homojenleştirici bir yaklaşımdır. Kuşkusuz İyonyalılar ile Parmenides arasında bir fark vardır. İyonyalılar *phusis* hakkında düşünürken, Parmenides var olanın dolaysız kavranması hakkında düşünmüştür (fenomenolojik geleneğin, geleneksel olmayan ama belirleyici bir yorumuna uygun olarak).[271] Ama birinciden ikinciye olan devamlılık esasında kesintiye uğramamıştır. Parmenides, İyonyalıların hakikati gibidir:

---

269. Aynı gerilimi, nihayetinde aynı şeyi söyleseler de genelde tartışma içinde olan Aristoteles ile Platon arasındaki ilişkiye dair Gadamer'in yaptığı yorumda da bulmaktayız.

270. Nietzsche, İnsanca, Pek İnsanca, § 261 ("Ruhun Tiranları")

271. Parmenides'in şiirinin iki kısmı arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesiyle uyum içinde olan bu fenomenolojik yorum, çoğu zaman "düşünmek" olarak çevrilen ama aslında doğrudan bir kavrayışı, Aristotelesçi "temas"ı imleyen *noein* teriminin semantiğine dayanmaktadır. (Krş. Gadamer, 2001, s. 137).Parmenides'in fenomenolojik algılanışının bir tarihi için daha kesin bazı dönüm noktalarını Laks, 2004 *b*'nin ikinci kısmında verdim.

> *"İlk dönem presokratik felsefenin tamamı, temel motifleri göz önüne alındığında şaşırtıcı bir tekbiçimlilik göstermektedir. Miletliler, Parmenides ve Herakleitos farklı olanın birliği konusunda aynı temel görüşü dile getirmektedir. Bunda bir tuhaflık görmüyorum. Aksine, Aristotelesçi tasarıdan olduğu kadar, bu düşünürlerin birbirine art arda bağlandığı modern Hegelci tasarıdan da kendimizi özgürleştirmeyi öğrenmemiz gerekiyor. Onlar birbirlerine karşı değil, ölümlülerin felsefe-dışılığına karşı felsefe yapmışlardır."*[272]

Presokratikler konusunda tarihselciliğin aşılmasında, İyonya düşüncesindeki, hatta presokratik düşüncenin tümündeki birliğe dikkat çekmiş olan Platon'a başvurulur. Gadamer, Platon'un *Theaitetos*'ta hepsini Herakleitosçular adı altında ele aldığı diğer presokratik düşünürler[273] ve Elealılar arasındaki karşıtlığın Platon'un Elealı varlık öğretisinde bulduğu özel bir faydadan kaynaklandığını öne sürer. Bu, onları bir araya getiren daha derin birliği etkilememektedir.

> *"Her şeyden çok, Platon'un "kendinden öncekiler"e olan bakışı işimizi kolaylaştırmaktadır. Çünkü o hepsini –Elealılar hariç– bir birlik olarak gördü ve onları tek bir isim altında, "Herakleitosçular" olarak ele aldı. Geleneğin bu şekilde kavranmasının aykırı bir tasarı olduğu açıktır. Gerçek itkisiyse, elbette, Elealı varlık düşüncesinin idealar kuramı için olumlu bir çağrışımının olmasıdır. Elea düşüncesinin etkilerinin tarihi, Elealı öğretiye önemli bir giriş sunacaktır ve Platon bu tarihin zirvesinde yer almaktadır."*[274]

---

272. Gadamer, 1985 (GW, vol. 6), s. 34. Alıntılar çoğaltılabilir, bkz. a.g.e., s. 59 ve devamı.

273. Platon, *Theaitetos*, 179 *e*.

274. Gadamer, 1985 (GW , vol. 6), s. 60.

Gadamer, "Felsefenin başlangıcının ne olduğunun benzersiz bir tanığı" olarak Platon'a odaklandığında,[275] Aristoteles'in felsefenin başlangıcına dair bilgi edinmek için mükemmel yeterlilikte bir kaynak olduğunu savunan Hegel'in tutumuna *mutatis mutandis* geri döner.[276] Bu durum Gadamer'i, Aristoteles'in *Metafizik*'inin birinci kitabındaki, tarihin erekselci bir kavranışının –Gadamer'in *interpretatio hegeliana* dediklerinin tümünün[277]– büyük ölçüde hakim olduğu ve tartışma, polemik, argüman ve ilerleme kavramlarına odaklanan incelemesinde sunduğu verileri küçümsemeye itmiştir. Burada söz konusu olan etkiler tarihinin (*Wirkungsgeschichte*), haklarında Platon'un söylediklerinden daha fazlasını öğrenemeyeceğimiz izlenimine kapıldığımız özgün metinlerin kayboluşuna boyun eğiyor gibi görünmesi endişe vericidir. Bu durum, Gadamer'in konumuyla ilgili yeni bir gerilimi ortaya çıkarır: Bu ilke ile bu ilkenin Platon ve Aristoteles'ten bağımsız olarak doğrudan özgün eserlere erişilerek doğrulanmasının esaslı bir öneme sahip olması arasındaki gerilim.[278]

Gadamer bu bağlamda atıf yapmamış olsa da,[279] Cassirer'in Presokratikleri ele alış tarzı, onun suçladığı tarih tipine mükemmel bir örnek teşkil etmektedir. Çok bilinmeyen Cassirerci yaklaşım üzerinde biraz durmak gerekiyor. Çünkü maruz kaldığı itirazlara rağmen (Gadamer'in Hegelci tipteki her tarihe getirdiği eleştirilere benzer türdeki), bilgilendirici niteliği ve felsefi uygunluğu, Gadamer'in çalışmasından çok daha üstün bir inceleme meydana getirmiştir. Dayandığı yorumlar su götürmez

---

275. A.g.e.

276. Hegel, 1971-1975 (1833), t. 1, s. 37 ve devamı.

277. "Heraklit-Studien"de Hegel "modern Zamanların büyük Aristotelesçisi" olarak nitelendirilmektedir (Gadamer, 1990 = GW, vol. 7, s. 82).

278. Gadamer, 2001, s. 29 ve devamı.

279. Genel olarak Gadamer'in Cassirer'e olan atıfları çok nadir ve önemsizdir.

biçimde eskimiş olmasına rağmen, bunun presokratik felsefeye giriş niteliğindeki var olan en iyi incelemelerden biri olduğu düşünülebilir.

Cassirer'in tüm yazıları, büyük oranda tarihsel bir boyuta sahiptir. En sistematik olanları bile, felsefe tarihi, bilim tarihi ve daha genel anlamda düşünce tarihini ilgilendiren bir dizi sekansı çeşitli genellikte ve farklı zaman ölçeklerinde dile getirmektedir ve ayrıca Cassirer, felsefe tarihini entelektüel tarihten ayırmamaktadır. Cassirer'in antik dönem ile modernite arasındaki geniş çaplı ilişkiyi yorumlayışındaki önemli bir değişimi gözler önüne seren ve 1910'da çıkan *Töz ve İşlev*'inin yayımlanmasından sonra da antik dönem bu sıralamalarda her zaman önemli bir rol oynamaya devam etmiştir. 1906'da yayımlanmış olan *Bilgi Problemi*[280] kitabının ilk baskısının giriş kısmında yer alan antik düşünceye ayrılmış bölümde Cassirer hâlâ antik düşünce ve modern düşünce arasında temel bir sürekliliğin olduğunu kabul ediyordu. Bunun nedeni, bilgi problemini başka sistematik problemlerin ardına koymak yerine onu ilgi alanının merkezine alan modern düşüncenin "içsel gelişimi"nin, Yunan düşüncesinin ilkelerine (H. Cohen ve P. Natorp'un Yeni Kantçı versiyonundaki hâliyle, Platoncu bilimsel bilgi teorisine) dek uzandığını düşünmesiydi.[281] Töz ve işlev arasındaki ayrımla sorgulanan şey bu süreklilikti ve bundan böyle bu ayrım antik dönemi moderniteden ayıran bir araç olacaktı: Antik düşünce temel olarak tözselken (Yeni-Kantçıların Platoncu idealar kuramına getirmiş oldukları tözsellikten arındırıcı [dé-substantialisante] yorumu sorgular), modern dü-

---

280. Cassirer, 1906, s. 20-50.

281. Platoncu İdealar kuramının Yeni-Kantçı yorumu üzerine bkz. Laks, 2003 *b*. Natorp Presokratiklerle özellikle ilgiliydi. Bu ilgisini, Cassirer'in büyük eserinin başlığını hatırlatan *Forschungen zur Erkenntnisproblem in der Antike* (1884) adlı eserinde görmek mümkündür. İkisi arasındaki ilişki de çalışılmayı hak ediyor.

şünce temelde işlevseldi (ilişkisel). 1906'daki bölümün, *Bilgi Problemi*'nin ikinci baskısında (1922) neden yer almadığı da böylece açıklığa kavuşmaktadır.[282]

Cassirer sadece Platon'un Yeni-Kantçı yorumuna geri dönmekle kalmamış, Yunan felsefesinin başlangıçlarıyla da çokça ilgilenmiştir. Yaşamının sonlarına doğru 1941'de İsveç'te yayımlanan ve "*Kosmos, Dikê, Logos*" adını taşıyan makalesinin konusu, geniş anlamıyla Yunan felsefesinin ortaya çıkışıdır. Cassirer, aynı yıl Yale Üniversitesi'nde ilk filozoflarla ilgili bir dizi bölümü içeren bir antik felsefe tarihi dersi verir.[283] Ama konuya dair en yoğun ve sistematik metin, Max Dessoir tarafından 1925'te çıkarılan *Felsefe Kılavuzu*'nun (*Lehrbuch der Philosophie*) birinci bölümünde yer almaktadır. "*Başlangıçtan Platon'a Yunanların Felsefesi*" başlığını taşıyan bu makale, felsefe tarihine ayrılan birinci cildin açılışını yapmaktadır.[284]

Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitabında kendisi ve selefleri arasında yapmış olduğu ayrımı takip ederek, Cassirer de Yunan felsefesinin başlangıcını *Platon'a kadar* (Platon dâhil olmak üzere) ele alır, tıpkı J. Burnet'in 1914'te yayımlanan klasik felsefe tarihinde "Thales'ten Platon'a" ele almış olduğu gibi.[285] Cassirer'in bu seçimi, Presokratiklerin 1920'lerde Almanya'da

---

282. Bu sansürün anlamı üzerine bkz. Krois, 1996.

283. Cassirer'in öldükten sonra yayınlanan yazılarını düzenleyen J. Krois sayesinde, bu dersin öğrenciler için hazırlanmış ve çok da faydalı olmayan el yazmalarına göz atma fırsatı buldum.

284. "Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon". Aristoteles'ten antik dönemin sonuna uzanan antik felsefe tarihine adanmış bölüm Ernst Hoffmann tarafından kaleme alınmıştır ("Die antike Philosophie von Aristoteles bis zum Ausgang des Altertums"). O tarihte Fransızca'ya çevrilmemiş olmasından bağımsız olarak, Cassirer'in metni, akademik karakteri nedeniyle, kuşkusuz daha az okunmuştur.

285. Burnet, 1914.

ulaştığı popülerliğe (Heidegger de temsilcilerinden biriydi) karşı alınan bir mesafeyi yansıtmaktadır.[286] Cassirer, Aristoteles öncesi küme içerisinde, yalnızca coğrafi ve dolayısıyla kavramsal olarak tarafsız bir ayrım benimser: "Pre-Attik felsefe" (*Vorattische philosophie*) ve "Attik felsefe" (*Attische philosophie*).[287] Ne var ki, "doğa"ya yönelen daha ilkel bir felsefe yönelimi ile Sokrates ve Platon'un öncülük ettiği, insanı ve öznelliği ele alan *semantik* bir ilham felsefesi arasındaki ayrımı da sürdürmektedir. Cassirer, sembolik formlar felsefesinin öncüllerinin tarihine dâhil edebileceği, Yeni-Kantçıların saf epistemolojik yaklaşımından ayrılan özgün bir yorum ortaya koyar ve Presokratiklerden Platon'a olan geçişi, "uzamsal şeylerin ya da zamansal olayların kozmosundan anlamların kozmosuna" bir geçiş olarak algılar.[288]

Bütün bir tarih, "*logos*un kendi kendini keşfetmesinin tarihi" (*Geschichte des sich selbst finden des Logos)* olarak tanımlanan bir gelişim (*Entwicklung*) süreci olarak tasvir edilmiştir. Üç aşaması olan bir keşiftir bu: Doğanın bilgisi, ahlak bilgisi, bilginin bilgisi.[289] Bu şema, Hegel'in felsefe tarihi inşasının ilkesine öyle benzemektedir ki artık Hegel ve Cassirer arasındaki ilişkiyi sorgulamamıza gerek yoktur.

Cassirer, burada bizi ilgilendiren "pre-Attik felsefe" içerisinde, üç büyük ana denk gelen sistematik olarak bağlı dört aşamayı birbirinden ayırır (İlk iki aşama, aynı konumun tamamlayıcı iki yönünü temsil etmektedir):

---

286. Bu popülerlik üzerine bkz. Most, 1995.

287. Bkz. ykr. s. 50, n. 2.

288. Cassirer, 1925, 85. Platon ve bir tür sembolik formlar felsefesi arasında kurulan bağ üzerine, krş. s. 89 ve devamı. Platon ve Cassirer üzerine Bkz. Rudolph, 2003.

289. Cassirer, 1925, s. 11. Bu üç aşama şunlara karşılık gelir: Fizik (Demokritos tarafından temsil edilen), etik (Sokrates) ve mantık (Platoncu diyalektik).

1) "Nereden?" (*woher?*) sorusuna yanıt veren ve şeyleri başlangıçları (*Anfang*) itibarıyla ele alan İyonya felsefesi (Anaksimandros ve Anaksimenes), hâlâ kökene dair (*Ursprung*) mitsel *dil* ile konuşmaktadır. Ama kavramsal olarak dile getirilmemiş olsa da sorgulama biçimi göz önüne alındığında, esasında *phusis*'in kimliğini ve dolayısıyla aslında töz ya da *ousia* kategorisini keşfetmektedir.[290] Nitekim, karşıt iki talep, (Anaksimandros'un temsil ettiği) tümellik ve (Anaksimenes'in temsil ettiği) içkinlik [immanance] arasında "diyalektik bir gerilim" vardır.[291] Anaksimandros, mit karşısında, ilkeyi tümel kılabilmek adına aşkınlığa boyun eğmek zorundaydı: Onun ilkesi olan sınırsız (*apeiron*), dünyadaki tüm belirlemelerden münezzehti. Ne var ki, aşılmasına katkı sağladığı mitin izlerini paradoksal biçimde yine taşımaktadır. Öte yandan Anaksimenes, ilkesini içkinlik üzerine kurarak (Anaksimandros'un sınırsızından sonra havayı ilke alarak), Anaksimandrosçu soyut ilkenin güvence altına aldığı tümelliği feda etmiştir. Bundan sonra, Herakleitos ve Pitagoras'ın ortak görevi, ilkenin tümelliğini onun içkinliğiyle bir arada düşünmek olacaktır.

2) *Logos*'un, ölçü (Pitagoras'ta) ve uyum (Herakleitos'ta) biçiminde, ilk defa konu edilmesine yüklenen işlev tam da budur. Oluştan arındırma [dégénétisation] aynı zamanda tözsellikten arındırma [désubstantialisation] anlamına gelmektedir, dolayısıyla tözden işleve geçiş kökenlerden itibaren başlamıştır. Öncü kavram artık "kaynak" (*Entstehung*) değil, "durum"dur (*Bestand*); dikkatler artık maddeye (*Stoff*) değil (Herakleitos'ta "zıtlar arasındaki gerilim", *Spannung der Gegensätzen*, olarak ta-

290. Cassirer, 1925, s. 37.
291. Cassirer, 1925, s. 18 ve devamı.

nımlanan)[292] yapıya, oluşun yasalarına ve forma (bizzat Cassirer, *logos* hakkında konuşurken ondan "ilişkisel kavram", *Verhältnisbegriff* olarak bahsetmektedir)[293] yönelmektedir. Herakleitos-Pitagoras ikilisi Anaksimandros-Anaksimenes ikilisine benzer bir diyalektik sergiler. Herakleitos biçim üzerine düşünürken genel, sezgisel ve tasvirîdir; oysa Pitagorasçı sayı spesifik, bilimsel, soyut bir nitelik taşır. Pitagoras, biçimin baskın önemine rağmen, Herakleitos'un izin vermediği deneysel bilginin yolunu açar. Bir bilim insanı olan Pitagoras, antik geleneğe uygun olarak aynı zamanda teori insanıdır.[294] "Şeylerin varlığı ile sayı arasında aracı bir kavram" olarak da olsa, "hakikat" kategorisi ortaya çıkmaya onunla beraber başlamıştır.[295] Hakikatin *logos*'la bütünleşmesi ve bunun sonucunda gerçek anlamda *logos*'un keşfi, Elealılar'la birlikte vuku bulacaktır.

3) Eleacılık (Ksenofanes ve Parmenides). Ksenofanes, önceki bütün düşünürler ve Parmenides arasında bir geçişi temsil eder. Çünkü onun sorunsalı "doğrudan doğayla ilgili değildir"; varlıkla, ama genel olarak varlıkla değil, ilahi olanın varlığıyla ilgilidir.[296] Aynı zamanda Parmenides'in "panlojizm"ine de öncülük etmiştir. Parmenides, şiirinin ilk bölümünde, varlığın kendiyle özdeşliği ilkesini öne sürerek fiziğin temelini oluşturan kategorileri yıkmaya girişir, ki buna özdeşlik mantığının (A=A) doğum tarihi olarak bakılabilir. Şiirin ikinci bölümü de bir "fizik" inşa etme konusunda birinci bölümden daha iddialı değildir. Bu bölüm, "doğal" olmasına rağmen nesneye değil, birinci

---

292. Cassirer, 1925, s. 12.

293. Cassirer, 1925, s. 23, "dalganın dibi ve tepesi" (*Wellenberge/-täler*) ile "dalganın biçimi" (*die Forme der Welle*) arasındaki karşıtlık.

294. Cassirer, 1925, s. 26. krş. ykr. s. 22 ve devamı.

295. Cassirer, 1925, s. 28.

296. Cassirer, 1925, s. 37.

bölümde geliştirilen ilkelere tamamıyla uyarak, bu aynı fiziğin hata olasılığının koşullarına yönelir. Bu "bir *phusis* öğretisi değil, bir fizik öğretisi" olarak okunmalıdır.[297] Öncü kavram yine hakikat kavramıdır ama artık Pitagoras'ta olduğu gibi nicel ve nesnel bir yanıtı yoktur, tamamen formeldir: Mesele, "kaç tane" olduğunu bilmek değil "öyle olup olmadığını" bilmektir.[298] Problem, araştırmanın imkânlarının ve izlenmesi gereken yolun (*hodos*) ne olduğudur. Bu nedenle Parmenides ilk "metodolojist" (*der erste Methodiker*) olarak tanımlanır. Öncelikle mantıksal olan bir ontoloji adına fiziğin reddedilmesi, ilk pozitif örneğini Parmenides'te bulur. Bu, düşünce ve varlık arasında bir korelasyon kurmaya çalışmak demektir ve Cassirer bu çabayı sadece Parmenides'e değil Yunan felsefesinin ilk evresinin tümüne atfeder. Dünyayı ve dünyayı kavrayan düşünceyi aynı anda ve aynı eylemle keşfetmeye çalışmak aslında Pre-Attik (semantik öncesi, pre-semantik) felsefenin genel bir karakteristiğidir.[299] Parmenides'ten önce ve sonrakilerde üstü kapalı olan bu karşılıklılığı Parmenides, düşünce ve varlık arasında (özdeşlik değilse bile) özsel bir dayanışma olduğunu söyleyerek açıkça ilan eder.[300] Parmenides öncesi ve Parmenides sonrası fizikçiler ve onların en radikal eleştirmenleri arasında, ilk bakışta paradoksal görünse de derin bir uzlaşının var olması, tarihsel "aklın bir hilesi" olarak tanımlanan şeye çok açık bir emsal teşkil etmektedir. Parmenides, antik fiziği sonlandırarak yeni doğa felsefesinin yolunu açar, "tözselciler" (İyonyalı-

---

297. Cassirer, 1925, s. 45. Bu, Cassirer'in "tüm felsefe tarihinin en zor sorularından birisi" olduğuna karar verdiği şeye verdiği yanıttır.

298. "Nicht wieviel, sondern ob", Cassirer, 1925, s. 39.

299. Bu tema Cassirer ve Gadamer'de ortaktır. Yalnızca, birincisi bunları ayırt edip dile getirirken, ikincisi birini diğerinde asimile eder.

300. B 3.

lar) ve "yapısalcılar"dan (Herakleitos/Pitagoras) sonra üçüncü.[301] Parmenides sonrasında doğa felsefesinde bir yenilenme olacaktır (*die Jüngere Naturphilosophie*). Cassirer'in perspektifine göre bu yeni doğa felsefesi, "temel" (*Grund*) kategorisine ya da *neden ilkesi*ne dayanması gerekçesiyle, adını gerçek anlamda hak eden ilk doğa felsefesidir.

4) Pre-Attik evrede *Logos*'un kendini keşfetme yolundaki son aşaması, "zemin"in neden ilkesi olarak konu edilmesini içerir. Bu, nesnel olan ve gerçekliğe yönelen ilk iki aşama ile mantıksal olan ve hakikate yönelen üçüncü aşama arasında bir uzlaşmanın sağlanması olarak anlaşılabilir, dört aşamanın üç aşama yerine geçmesinin nedeni budur. Parmenides'in fiziği sonlandırışından sonra, kabaca "*logos* ve *phusis* arasındaki bir uyum düşüncesi" olarak anlayabileceğimiz bir "fizyoloji" bulmak gerekiyordu.[302] Bu tasarı, Leukippos'un Parmenides'in ontolojisini duyulur gerçeklikle uzlaştırmaya çalıştığına dair Aristoteles'in yaptığı yorumun, Anaksagoras ve Empedokles'i içine alacak şekilde genişletilmesine dayanmaktadır.[303] Hepsinde de "görünüşler dünyasını kurtarmak"tır söz konusu olan.[304] Cassirer analizi öncelikle epistemolojik bir seviyede yapar: Üç düşünürde de neden ve anlamlar arasında bir işbirliği vardır.[305] Bu perspektif kısmen, Cassirer'in

---

301. "Elealı felsefenin en önemli başarısı, belirleyici olan tek şeyi, yalnızca bilimin temel kavramlarını yok etmeleri değil, tam da bu yok etme aracılığıyla, bu kavramların yeni mantıksal belirlemelerinin yapılabilmesinin ön koşulunu yaratmalarıdır..." (Cassirer, 1925, s. 50)

302. Buradaki soru, Cassirer'in yaptığı gibi bu fizyolojiyi "geleneksel" olarak nitelendirip nitelendiremeyeceğimizdir –Parmenides tarafından yaratılan durumun sonucu olan *logos* ile *phusis* arasındaki bir uyum fikri. Apaçık olan ile kapalı olan arasındaki mesafeye dair sorudur bu.

303. *Oluş ve Bozuluş*, 324 *b* 35.

304. Cassirer, 1925, s. 59.

305. Cassirer, 1925, s. 56.

Anaksagoras ve Empedokles'e, Parmenides'le eşit bir düşünme düzeyi atfetme isteğiyle açıklanabilir.[306] Yeni-Kantçıların Platoncu düşüncenin ayırt edici arzusu olarak gördüğü hakikat ve mantığın uzlaştırılması işini Pre-Attik felsefenin çoktan üstlenmiş olduğu göz önüne alındığında, burada, Cassirer'in Platon'a atfetmiş olduğu semantik dönüşün de bir sonucu görülebilir.

Cassirer, zemin kategorisinin dile getirilişinde, sırasıyla Empedokles, Anaksagoras ve Leukippos tarafından temsil edilen üç alt aşamayı birbirinden ayırt eder. Bu olayın sonunda, Elealılar'ın yalnızca özdeşlerin birliğini tanıyan analitik mantığıyla, atomcuların "etiyoloji"si, farklı olanın birliğini öne süren sentetik mantık yer değiştirmiştir. Zemin ve zeminlenen (*Grund/Gegründete*) arasındaki ayrım, Parmenides'e karşıt olarak, daha üstün bir bilgi kuramına doğru yol alan bir dizi yenilikle daha da belirginleştirilmiştir: Yeni bir fenomen (*Erscheinung*) kavramı, ilkenin iki yorumu arasındaki (zemin/*Grund* ve başlangıç/*Anfang*) "İyonya kökenli" kararsızlığın bitmesini sağlamıştır. İki düşünce düzeyi arasındaki ayrım, ilkenin içkin olup olmadığı sorusuna bir yanıt getirmiştir. "Doğanın sezgisinin" *(Anschauung der Natur)* analize duyulan ihtiyaçla *(Forderung der Analyse)* yer değiştirmesi, varlığın elementlere indirgenmesinin yolunu açmıştır: Bunlar Leukippos'ta atomik ögelerin klasik biçimini (*stoicheia*), Anaksagoras'ta "tohumlar" (*spermata*) ve Empedokles'te "kökler" (*rhizômata*) biçimini almıştır.

---

306. Hegel ile karşılaştırmak burada faydalı olabilir. Hegel için Anaksagoras, Yunan felsefesinde, zayıf olsa da etkili bir ilerlemeyi temsil eder çünkü "akıl ilke olarak kabul edilmiştir" (Hegel, 1971-1975 (1833), t. 1, s. 197). Buna karşılık Empedokles önemsiz görülmüştür ("Onun felsefesinden alacak çok fazla bir şey yok", Hegel, 1971-1975 (1833), t. 1, s. 178). Fenomenolojik gelenek, Empedokles'e yapılan bu değersizleştirmeyi devralacaktır. Aynı zamanda Anaksagoras için de söyleyecek çok şey buldukları söylenemez.

Neden ilkesinin kullanımı, üç durumun her birinde de kendine özgü biçimiyle bulunmaktadır; bu kiminde elementlerin doğasıyla ilgiliyken kiminde elementler arasındaki zorunlu ilişkiyle bağlantılıdır. Neden ilkesi perspektifinden bakıldığında, Empedokles'ten Leukippos'a, elementin tanımı ile elementin işlevi arasındaki uyum gittikçe artmıştır. Empedokles'in elementleri, duyu verilerinin basit bir kaynağından başka bir şey değildir. Anaksagoras'ın öğretisi, bununla karşılaştırıldığında, bir ilerlemenin göstergesidir çünkü eğer doğruysa, onun elementleri, Empedokles'inkinden daha yüksek bir soyutlama seviyesini temsil etmektedir: Anaksagoras, Empedokles gibi basit maddeyi (*Stoffe*) değil, duyu niteliklerini (*Qualität*) kaynak olarak kabul etmekteydi. Leukippos doğal olarak elementin işlevselleşmesinin üçüncü evresini ve soyutlamadaki bir artışı temsil etmektedir[307], çünkü atom tam olarak *niteliğin yokluğu* üzerinden tanımlanmaktadır. Element, ilkeyle (*Grund*)[308] "eşit" hale getirilmiştir ve sonuç olarak iki bilme biçimi arasında epistemolojik bir ayrım yapılmıştır: Rasyonel (Demokritos'un "otantik" diye adlandıracağı) ve duyusal ("gayrimeşru").[309]

Cassirer'in incelemesi sık sık erekselci formüllere başvurur. Bu çoğu zaman "henüz" (*noch nicht*), "çoktan" (*schon*) ve "sadece" (*nur*) gibi sözcüklere gizlenmiş hâldedir ama bazen de İyonyalılar'ın töz kavramının ortaya çıkmasına yaptığı katkıyı anlattığı kısımda olduğu gibi açıkça dile getirilir: "Töz *kategori*sinin Aristoteles'teki terminolojik sabitliğinin ve kavramsal belirliliğinin burada henüz var olmadığını gözden kaçırmamalıyız; burada o sadece aranmaktadır. Töz kategorisi, İyonyalı doğa felsefesinin çıkış noktasından çok, onun hedefidir."[310] Cassirer'in şeması, Hegelci

307. Cassirer, 1925, s. 63.
308. A.g.e.
309. Demokritos, B 11.
310. Cassirer, 1925, s. 17.

olmaktan önce açıkça Aristotelesçidir. İlk düşünürlerce başlatılan düşünme biçiminin *telos*u burada dört neden kuramı değil, devamında Kepler, Gassendi ve Helmholtz gibi isimlerin temsil ettiği bir modern fiziği ortaya çıkaracak olan neden ilkesinin kurucu kategorileridir.[311] Bu perspektiften bakınca anlaşılıyor ki: Cassirerci anlatıyı şekillendiren önemli dönüm noktaları Pitagoras, Atomcular ve Platon'dur (bilimsel bilginin büyük antik filozofları) ve başından beri Cassirer, empirik bilginin ve deneysel bilimin yöntemlerinin, bilginin öncü kavramlarının konu edilmesiyle aynı zamanda ortaya çıktığı konusunda ısrar etmektedir.[312]

Cassirer'in anlatısının ikinci bir karakteristiği, art arda gelen felsefi konumları, sayesinde kapalıdan açığa, imgeden kavrama geçilen bir değişimle ilişkilendiren "refleksif bir şema" kullanmasıdır. "Yanıtlar" ile "soruların biçimi" ya da hatta "öğretinin içeriği" (*Inhalt der Lehre*) ile "yaklaşımın temel biçimi" (*Grundform der Betrachtung*) arasında yinelenen ayrım, bu değişime işaret eder.[313] Söz konusu her konumda, çözülmesi gereken bir dengesizliğin fark edilmesine olanak vermekte ve tarihin itici gücü olarak iş görmektedir.

Bu iki belirleme –bilimsel düşüncenin kategorilerinin tarihsel olarak çıkarsanması ve refleksif şema– Cassirer'in anlatısını kaçınılmaz bir şekilde Hegel'in anlatısına yaklaştırır. Bu paradoksal bir durumdur. Elbette ki Cassirer, Hegel'in tarihyazımı tasarısını, pozitivist tarihçilere ve özellikle antik felsefe konusunda öğrencisi E. Zeller'e karşı her zaman savunmuştur. *Bilgi Problemi*'nin girişinde (yani daha 1906'da) Hegelci tarihin, tüm

---

311. Cassirer, 1925, s. 8, 9, 10.

312. Cassirer, 1925, s. 8. Bu nokta üzerine Bkz. Cassirer, 1932. Felsefe tarihinin bilim tarihinden ayrılamaz olduğuna dair kanaati, onun Kantçı tarafını göstermektedir.

313. Cassirer, 1925, s. 16, 20 ve 10; bu sırayla.

"metafizik yanılgıları" bir kenara bırakıldığında, hiç olmadığı kadar yerinde, derin bir "*idealist* motif" (Cassirer'in vurgusu) taşıdığının kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[314] Tarihçinin dayanacağı şey, Zeller'in arzu ettiğinin aksine olaylar değil, bir bilgi hipotezidir.[315] Ama tam da bundan dolayı Hegel, tıpkı Zeller tarafından tarihselciliğin şeytanlarına izin verdiği için suçlanması gibi, idealizm içerisinde "yoldan saptığı"na yönelik suçlamalara maruz kalmıştır. Belirleyici nokta, Hegel'in tarihin temeline ve aynı zamanda sonuna mutlak bir özneyi, ruhu yerleştirmiş olmasıdır. Cassirer, Hegel'deki ruhun kendini keşfetmesi fikrini *logos*un kendini keşfetmesiyle değiştirir ama buna rağmen, bahsi geçen eleştiriler ruha yapılan atıfla ilgilenmez (oysa Cassirer bunu kolaylıkla üstlenirdi), onun yerine *mutlaklık* fikri üzerinde durur. Hegel'in eleştirildiği nokta, anlatısının temeline bir "özne" koyması değildir, çünkü "tarihsel gelişimi içerisinde her dizi bir özneye ihtiyaç duyar."[316] Bu, bu çerçevede, bilgi hipotezinin parçasıdır. Ne var ki bu özne mutlak bir özne değildir. *Logos*'un kendini keşfetmesi, düşüncenin kendine ait olmayan tüm belirlenimlerden kurtulmasından başka bir şey değildir; bir sembolik formlar felsefesi içerisinde yer alabilecek bir özgürleşmenin ya da daha genel olarak, bizzat insanın ve onun idealleştirme yeteneğinin rehberlik ettiği "insanın kendini özgürleştirmesinin aşamalı süreci" olarak kültürün tarihidir.[317]

---

314. Cassirer, 1906, s. 18. Cassirer, Zeller ve Joël'e karşı, ne kadar cezbedici ve faydalı olsalar da biyografik ve bağlamsal verileri sistematik olarak parantez içine alan felsefi bir felsefe tarihi düşüncesini savunduğu zaman, 1925'te, eleştiriler geri döner.

315. Cassirer, 1906, s. 19.

316. Cassirer, 1906, s. 18.

317. Cassirer, 1944, s. 228.

Bu bakış açısından, felsefenin doğum anının ayrıcalıklı bir yeri vardır. Hâlihazırda felsefi düşüncenin oluşmuş olduğu ve dışarıdan gelen problemleri devralan sonraki dönemlerden farklı olarak, antik düşünce, nesnel bir "doğa"yla ruh dünyası ya da metafizik dünya arasındaki ayrımın silik olması nedeniyle bizzat kendi içeriğini yaratmıştır. Parmenides'in, düşüncenin keşfi ve dünyanın keşfinin birbirine dolanıklığını (Cassirer *Doppelverhältnis*'ten bahseder),[318] başka bir deyişle düşünce ve varlık (*Denken/Sein*) arasındaki korelasyonu açıkladığı an, felsefenin kendini belirlediği andır (*Selbstbestimmung der Philosophie*).[319] İlk filozofların somut karakteri bu şekilde açıklanabilir.[320]

Peki Cassirer, Hegel'den sandığı kadar farklı mıdır?[321] Her şeye rağmen onun için önemli olan, birbirini takip eden entelektüel belirlemelere karşılık gelen sistemlerin beliriş düzenine uygun olarak ilerleyen bir entelektüel gelişim esnasında, bilimsel bilginin kavramsal aracının nasıl ortaya çıktığını göstermektir. Tarihin ilerleyişi, kategorilerin oluşumuyla eşzamanlıdır. Dolayısıyla, Hegel'de olduğu gibi, Cassirer'de de tarih ve mantık arasında bir eş biçimlilik vardır. Cassirer'in Hegelcilikten kaçmasının nedeni, entelektüel belirlemelerin doğasının ve birbirini izleyişlerinin Hegel'in öne sürdüğünden farklı olması değildir. Çünkü bize öğrettiği gibi, felsefede olduğu kadar felsefe tarihinde de; soruların biçimini verilmiş yanıtlardan, daha genel anlamda, biçimi içerikten ayırmak gerekir.

Ne var ki biçim ve içerik ayrımı ve onunla bağlantılı refleksif şema, presokratik felsefelerin doğasını ve art arda gelişlerinde-

---

318. Cassirer, 1925, s. 40.

319. Cassirer, 1925, s. 38.

320. Cassirer, 1925, s. 8 ve devamı.

321. Cassirer ve Hegel arasındaki ilişkinin problemi üzerine bkz. Ferrari, 1990, s. 168 ve devamı.

ki dinamiği anlamada çok kullanışlıdır. *Logos*un kendini keşfettiğini söylemek, onun zaten orada olduğunu kabul etmektir; ama olduğu gibi değil, farklı bir biçimde. Onu farklı kılan, aksine, belli bir içkinliktir, gücünü de cazibesini de buradan alır. Cassirer, 1941 tarihli "*Logos, Dikê, Kosmos*" adlı makalesinde antik Yunanların Akıl, Adalet ve Evren kavramları arasında kurduğu "çözülmez sistematik birlik"i tekrar inşa ederken, başlangıçların keşfinin felsefe tarihçisine, "bizzat felsefe kavramının ve onun daha ayrıntılı tanımlarının..." yokluğunda, "onun iç gelişimini anlaması" ya da hatta "onu *in statu nascendi* kavraması" gerektiğinde sunduğu "devamlı yenilenen kendine has cazibe"sinden söz ediyordu.[322] 1925'te yazdığı bölüm, biçim ve içerik arasındaki ayrımı kullanarak bu gebelik döneminin statüsünü açıklıyordu: "Yunan felsefesinin yok edilemez değeri ve eşsiz cazibesi büyük ölçüde şundan kaynaklanmaktadır: Onda düşüncenin *biçimi*, *içeriği* dışsal bir şekilde kavramakla kalmaz, onu biçimlendirir ve bu biçimlendirme aracılığıyla da keşfeder."[323] Burada spesifik olarak felsefenin başlangıçlarının değil, genel olarak Yunan felsefesinin söz konusu olması, çoğu zaman biçimin içeriğe içkin olduğu bir tarihte, derece farklılıklarının var olduğunu göstermektedir. Bu bakış açısından, başlangıçların tarihi en ilgi çekici olandır çünkü göreceli hale gelmeye yazgılı olan biçim ve içerik arasındaki ayrımın silikliği azami raddededir. Cassirer'in incelemesinde dediği gibi: "Yunan felsefesinin ilk yüzyılları, bizzat düşünme eyleminin ilk tezahürleri olarak nitelendirilebilir: Kendi saf hareketi esnasında, içeriğini ve sabit biçimini kendi kendine sağlayan bir düşünce."[324]

---

322. Cassirer, 1941, s. 4.

323. Cassirer, 1925, s. 7.

324. Cassirer, 1925, s. 8. Hareketin "saf" olması, tarihsel olmadığı anlamına gelmez; düşüncenin belirlenimlerinin kendi içinde, bağımsız olarak ele alındığı anlamına gelir.

Genel anlamda, Cassirerci büyük tarihsel anlatılar (sembolik formlar kuramında mit, dil, bilgi üçlüsüyle beraber başvurduğu daha üst seviyedeki anlatıdan hiç bahsetmiyoruz bile), iki anın, her zaman birleşme eğiliminde olan ama hiçbir zaman tam anlamıyla örtüşemeyen, imge ve kavram anının arasındaki bir ilk dengesizliğe dayanmaktadır.[325] Habermas, Cassirer'de "aynı ölçüde kökensel olan sembolik dünyaların denkliği" savı ve "kültürün gelişiminde gizli bir özgürleşme eğilimi" çizgisi arasındaki ya da daha soyut olarak "ifade" (*Ausdruck*) ve "anlam" (*Bedeutung*) arasında var olan "gerilim"e değinerek bu dengesizliğe statik bir yorum getirdi.[326] Bir gerilim, bir çözümü ya da aşmayı gerektirir. Habermas bunun koşulunu, dilsel işlevin sistematik bir yeniden konumlandırılmasında görmektedir: (Mit ve bilgiden) birisine, Cassirer'in yaptığı gibi daha alt bir işlev vermek yerine, her ikisinin de sahip olduğu öncü konumu kabullenmek gerekmekte ve buna Cassirer'in kendisinden başlamak gerekmektedir. Ne var ki felsefi tarihyazımında ya da daha net olarak felsefenin başlangıçları meselesinde, dengesizliğin verimli olduğu bir gerçektir. Temel nokta, kavram ve imge ayrımını reddederek bunların yazgısını diyalektik olarak birbirine bağlayan bir analizin dinamiğinin ilkesel olarak *doğrusal olmadığıdır*: Eğer bir ilerleme varsa, bu hiçbir zaman sadece saf kavram dolayısıyla değildir. Çünkü

---

325. İmge ve kavram arasındaki bu diyalektiğin modern bir ardışıklıktaki güzel bir örneğini, *Freiheit und Form*'daki (Cassirer, 1917) Kepler ile Leibniz arasındaki ilişkinin analizinde görmek mümkündür. Bu analizde Cassirer'in arzusu, Avrupa ve daha özel olarak Alman felsefe tarihinin, art arda gelen formlar aracılığıyla özgürlüğe giden süreçte, ne tür bir evrensel değere sahip olduğunu göstermektir. Recki, 1997, s. 62, birinci dünya savaşının ortasında kaleme alınmış bu kitabın politik boyutu üzerinde ısrar eder: Cassirer, "Alman, İtalyan ve Fransız düşüncesinin Rönesans'tan bu yana olan sürekliliğini vurgulayarak [...] Alman kültürünün derinliği ile Avrupa medeniyetinin yüzeyselliği arasındaki ideolojik kutuplaşma"ya karşıt bir konum almaktadır.

326. Habermas, 1997, s. 94 ve devamı.

hem kavramın kaynaklandığı ve geri döneceği bir imge anının ve onunla beraber yorum anının olması kaçınılmazdır; hem de bizzat kavramın kendisi, tanımlarının potansiyel kapsayıcılığı içerisinde, aşılması gereken yeni bir imgeden başka bir şey değildir: Felsefi metinlerin bir hermenötiğinin alanını sınırlandırıyor gibi görünen ve Weberci "fikirler" ve "dünyanın imgeleri"yle bağlantılı olan bu iki seviye, Yunan felsefesinin başlangıçlarının bir tarihi için, Cassirer'in yaklaşımını temel alarak onunkinden çok daha geniş bir yol açabilir. Ama tabii bu başka bir hikâye.

DİZİN

Adorno 59
Afrodit 72
Aiskhylos 41, 112
Anaksagoras 7, 16, 18, 19, 21, 28, 29, 30, 40, 48, 50, 53, 132, 133, 134
Anaksimandros 7, 16, 33, 43, 53, 64, 79, 82, 83, 84, 92, 106, 109, 110, 111, 129, 130
Anaksimenes 16, 39, 53, 79, 82, 106, 129, 130
Antiphon 54, 65
Apollonlu Diogenes 4
Aristophanes 19, 21, 65
Aristoteles 4, 16, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 40, 41, 49, 51, 52, 53, 57, 63, 73, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 89, 96, 106, 107, 110, 111, 115, 116, 123, 125, 127, 128, 132, 134
Arkhelaos 21, 33, 34, 50, 114
Atomcular 135

Baer, K. Von 40
Boscovich 39
Brucker 111
Burckhardt 41, 94, 98, 104
Burnet 51, 127

Cassirer 8, 50, 60, 67, 75, 104, 106, 113, 114, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140
Cicero 22, 23, 33, 36, 41, 68
Comte 88
Cornford 86

Darwin 40, 41, 45
Demokritos 7, 9, 16, 31, 32, 39, 40, 41, 43, 45, 53, 65, 128, 134
Descartes 79, 114
Diels 8, 20, 35, 37, 38, 46, 47, 53, 76, 106, 111, 119
Diogenes Laertios 43, 50, 81, 87

Eberhard 11, 34, 35, 37, 50
Elealılar 26, 36, 41, 124, 130, 133
Elealı Zenon 34
Empedokles 7, 13, 30, 36, 39, 40, 41, 43, 45, 53, 54, 58, 71, 72, 93, 100, 132, 133, 134
Epiküros 33, 63
Euripides 14, 18, 42, 112

Ficin 81
Filolaos 16, 47
Frege 75
Freud 40

Galen 13
Gassendi 135
Gernet 86, 87, 88, 91
Gorgias 13, 14, 73, 74

Habermas 99, 139
Hegel 37, 75, 104, 119, 121, 122, 125, 128, 133, 135, 136, 137
Heidegger 45, 46, 49, 50, 75, 110, 118, 121, 128
Helmholtz 40, 41, 45, 135
Herakleitos 7, 24, 39, 41, 43, 45, 46, 48, 58, 64, 68, 69, 70, 93, 110, 118, 119, 121, 122, 124, 129, 130, 132
Hesiodos 30, 58, 68, 75, 80, 92, 106, 111
Hippias 17, 81
Homeros 15, 62, 66, 68, 93
Horkheimer 59
Hölderlin 42, 43

İsokrates 24, 69, 75

Kant 11, 39, 41, 42
Karsten 36, 38
Kepler 114, 135, 139
Kierkegaard 52, 75
Kranz 8, 35, 47
Krug 35, 38
Ksenofanes 11, 15, 19, 20, 24, 25, 36, 58, 70, 115, 116, 130

Lange 39
Laplace 39, 41
Leibniz 79, 139
Lloyd 64, 65, 78, 98, 115

Malraux 86
Marx 89
Meillet 86
Melissos 24, 25
Menandros 27
Meyerson 85, 86, 89
Miletliler 124
Mullach 37
Musil 113

Nestle 50, 59
Nietzsche 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 57, 59, 118, 123

Parmenides 7, 13, 16, 21, 24, 25, 26, 30, 36, 41, 42, 53, 58, 73, 79, 88, 110, 111, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 130, 131, 132, 133, 137
Pascal 79
Perikles 18, 19, 69
Pitagoras 23, 33, 43, 58, 68, 70, 111, 114, 129, 130, 131, 132, 135
Pitagorasçılar 30, 38, 47
Platon 4, 12, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 30, 31, 33, 36, 38, 47, 49, 52, 57, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 81, 107, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 127, 128, 133, 135
Platonculuk 54, 109
Popper 78, 84
Prodikos 73, 74
Prometheus 23

Renan 84, 85, 109

Said,E 107, 115
Schleiermacher 36, 37, 118
Schopenhauer 39, 40, 41, 42, 46
Schwob 86
Sextus Empiricus 26
Simplicius 53, 76, 106, 111
Sofistler 35, 37, 38
Sokrates 7, 11, 12, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 64, 66, 70, 74, 75, 112, 114, 128
Solon 22, 69, 70
Spencer 60, 61
Stoacılar 54

Thales 16, 22, 30, 31, 33, 39, 41, 65, 79, 82, 110, 111, 112, 113, 114, 127
Theophrastus 33, 77, 106, 110, 111, 122
Thukydides 69, 96

Vernant 8, 60, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 100, 103, 106, 109

Wagner 41, 42
Weber 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100

Zeller 37, 38, 46, 50, 122, 135, 136

"Presokratikler etrafında dönen tartışmaları anlamak için, genel kabule uyarak fakat (küçük harfle ve tireyle) "pre-sokratikler" denmesini önerdiğim ve böylece şekillenmesine katkıda bulundukları ama kendilerini bütünüyle kapsamayan tarihyazımı kategorisinden ayırt edilebilen, antik presokratiklere kadar gitmek kaçınılmazdır. Antik "pre-sokratikler"in su götürmez benzerlikleri onları modern Presokratiklerimizin doğal selefleri yapmışsa da özellikle birbiri ardına giriştikleri meselelerin doğası göz önüne alındığında, aralarındaki ayrımlar da bir o kadar önemlidir."

Antik Yunan Felsefesi'nin önemli uzmanlarından Andre Laks, bu kitabında, felsefe tarihi okumalarında yaygın kabul gören "Presokratik felsefe" dönemlendirmesini önde gelen figürlerinin felsefi yaklaşımları üzerinden tartışmaya açıyor. "Presokratik felsefe"ye ve bu alanda üretilmiş düşünce birikimine dair ayrıntılı bir resim veren yazar ilgili literatüre dönüştürücü bir katkıda bulunuyor. Yalnızca Presokratiklerden kalan metinlerden hareketle söz konusu dönem üzerine bir değerlendirmeyle kalmayıp aynı zamanda J. P. Vernant'ın tezlerinin Weberci bir eleştirisini ve Cassirer ile Gadamer'in felsefe tarihi görüşlerinin karşılaştırmalı bir okumasını sunan *Presokratik Felsefeye Giriş* didaktik, kolaylaştırıcı bir giriş kitabının çok ötesinde, ufuk açıcı bir Erken Dönem Yunan Felsefesi okuması...



9 786257 447393
vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI
0131